

caiete critice

6 (332) / 2015



Revistă editată de Fundația Națională pentru Știință și Artă

Director: Eugen SIMION

6 (332) / 2015

CAIETE CRITICE



*Thierry de Montbrial
sau despre
figura spirituală
a unui „om
al cunoașterii”
de Eugen Simion*

*La Pensée
et l'Action.
Avant-propos
de l'auteur
de Thierry de Montbrial*

*L'histoire de
l'Europe au niveau
de l'enseignement
supérieur
de Georges-Henri Soutou*

*Unitatea culturii
universale
în reprezentarea
lui Eminescu
de Mihai Cimpoi*

caiete critice

Revistă editată de
*Fundația Națională
pentru Știință și Artă,
Grupul interdisciplinar
de reflecție*

și
*Editura Expert,
sub egida
Academiei Române*

Nr. 6 (332) / 2015

Revistă indexată CNCS în categoria B

Redacția:

Eugen SIMION
director

Valeriu IOAN-FRANC
redactor-șef

Lucian CHIȘU
coordonare editorială

Mihaela BURUGĂ
secretariat de redacție

Aida SARCHIZIAN

Andrei GRIGOR

Bogdan POPESCU

Călin CĂLIMAN

Maria MOLDOVEANU

Ana-Lucia RISTEA

Oana SOARE

Nicolae LOGIN

Luminița LOGIN

EDITURA
Expert

Tel.: 318.24.38; 318.81.06
E-mail: edituraexpert@gmail.com
office@fnsa.ro

ISSN: 1220-6350

ISSN (on-line): 2285-5041

Colegiul editorial:

Mihai CIMPOI

Jacques De DECKER (Belgia)

Serge FAUCHEREAU (Franța)

Valeriu IOAN-FRANC

Jaime GIL ALUJA (Spania)

Klaus HEITMANN (Germania)

Radivoje KONSTANTINOVIC (Serbia)

Evangelos MOUTSOPOULOS (Grecia)

Mihail METZELTIN (Austria)

Thierry de MONTBRIAL (Franța)

Maurice NADEAU (Franța)

Basarab NICOLESCU

Dumitru ȚEPENEAG

caiete critice



Revistă editată de **Fundația Națională pentru Știință și Artă**

Director: **Eugen SIMION**



6/2016

FRAGMENTE CRITICE

- Eugen SIMION: Thierry de Montbrial sau despre figura spirituală
a unui om al cunoașterii
*Thierry de Montbrial or On the Spiritual Portrait
of a "Man of Knowledge"* 3
- Thierry de MONTBRIAL: *La Pensée et l'Action*. Avant-propos de l'auteur
Gândirea și Acțiunea. Prefața autorului 14

A GÂNDI EUROPA

- Georges-Henri SOUTOU: L'histoire de l'Europe au niveau de l'enseignement
supérieur et de la recherche: une question plus complexe
qu'il n'y paraît
*Istoria Europei în învățământul superior și cercetare: o problemă
mai complicată decât ne-am aștepta* 20

EMINESCU

- Mihai CIMPOI: Unitatea culturii universale în reprezentarea lui Eminescu
The Unity of Universal Culture in Eminescu's Conception 26
- Dana LIZAC: „Eroica” eminesciană: ODĂ (în metru antic)
Eminescu's "Eroica": ODE (in quantitative meter) 34

COMENTARII

- Radu-Andrei DIPRATU: Călători englezi despre catolicism
și catolici în Imperiul Otoman
English Travelers on Catholicism and Catholics in the Ottoman Empire 43
- Octavean-Radu IVAN: Prietenie și încurajare: Ioan și Olimpiada
*Friendship and Encouragement: John Chrysostom and Olympia
of Constantinopol* 50

CULTURĂ ȘI ECONOMIE

Bogdan-Cazimir HÂNCU: Stat, putere, politică și erotism

State, Power, Politics and Eroticism 61

ARTĂ-SPECTACOLE

Serge FAUCHEREAU: Théophile Gautier

Théophile Gautier 76

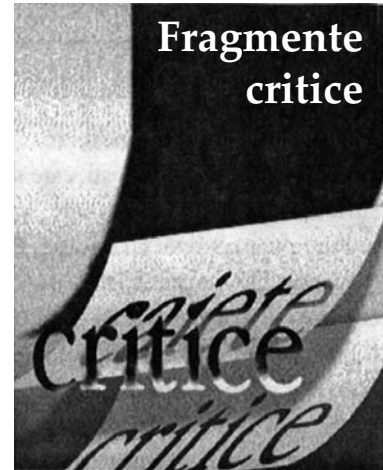


*Ilustrăm acest număr cu lucrări ale pictorului
Jean Auguste Dominique Ingres
(1780-1867)*

*Acest număr a apărut cu sprijinul
Primăriei Sector 2 - București,
primar Neculai Onțanu*

Eugen SIMION

Thierry de Montbrial sau despre figura spirituală a unui om al cunoașterii



Abstract

Articolul este un portret al lui Thierry de Montbrial, matematician la origine, cunoscut în prezent ca un specialist de mare clasă în domeniul economiei și politologiei, fiind, înainte de toate, în tot ceea ce scrie (în opinia Academicianului Eugen Simion), un filosof al sistemelor care guvernează acum o lume în plin proces de mondializare. Thierry de Montbrial, de bună seamă, admirator al lui Montaigne și Pascal, nu ezită să precizeze rolul intelectualilor în ecuația sistemului de europeanizare. Thierry de Montbrial vede Europa ca pe un model ce trebuie construit, nu însă fără valorile umanismului specific european. Atrage, nu în ultimul rând, atenția că procesul de globalizare nu trebuie să devină în nicio împrejurare un proces de uniformizare.

Cuvinte-cheie: Thierry de Montbrial, matematician, filosof al sistemelor economice, Europa comunitară, globalizare.

The article is a portrait of the famous figure of the mathematician Thierry de Montbrial who has become nowadays well-known as a high-class specialist in economics and politology, and above all, in everything he writes about, as a philosopher of the systems governing a world under full globalization. Thierry de Montbrial, obviously an admirer of Montaigne and Pascal, does not hesitate to underline the role of intellectuals in the equation of the Europe's system. Thierry de Montbrial deems Europe as a model to be built without excluding the values of humanism that characterize Europe as a tradition. Ultimately, he is warning that the globalization process should not become under any circumstance a process of uniformization.

Keywords: Thierry de Montbrial, mathematician, philosopher of economic systems, Communitarian Europe, globalization.

1. „Ecrire c'est aussi agir”. „Acțiunea și sistemul lumii”

Profesorul Thierry de Montbrial este, la origine, matematician. Azi el este cunoscut în toată lumea intelectuală ca un specialist de mare clasă în domeniul economiei și politologiei. Înainte de orice, mi se pare a fi, în tot ceea ce scrie, un filosof al sistemelor care guvernează acum o lume în plin proces

de mondializare. Un filosof lucid, un filosof al acțiunii nu numai al reflecției, în fine, putem spune, un gânditor pentru care adevărul există, poate fi determinat și definit. Este, indiscutabil, una dintre marile personalități ale lumii intelectuale europene. Înalt, bine făcut, cu o față de actor de film din epoca lui Roger Vadim, Thierry de Montbrial este, prin excelență un spirit colocvial, are o ironie fină (tipic franceză),

Eugen SIMION, Academia Română, președintele Secției de Filologie și Literatură, directorul Institutului de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”; Romanian Academy, President of the Philology and Literature Section, Director of The „G. Călinescu” Institute for Literary History and Theory, e-mail: eugensimion@fnsa.ro.

are totdeauna o replică inteligentă și, când ține un discurs (ceea ce, bănuiesc, i se întâmplă des), discursul lui este impecabil. Se văd numaidecât roadele elocinței galice la un intelectual care, trecut prin marile școli, stă, spiritualicește, ca și Roland Barthes, în ariergarda avangardei. Loc privilegiat pentru un spirit care acceptă noutatea, dar vrea să știe încotro se îndreaptă noutatea și ce promite. Are totdeauna idei, este la curent cu literatura problemei în discuție, în fine, acest spirit fin și diplomatic este un om profund. I-a citit bine, se vede limpede, pe Montaigne și Pascal, iar ca matematician a încercat să aplice metodele științei sale în economie (un curent de gândire specific lumii postmoderne) și a pregătit la Universitatea din California, la Berkeley, un doctorat în economie cu Gerard Debreu (Premiul Nobel pentru Economie). Ca matematician și inginer de mine, nu-i este străină fizica teoretică și, din perspectiva acestor *științe tari* (cum li se spune în limbajul mai nou), scrie studii remarcabile despre *timpul* în gândirea lui Leibnitz și în imaginarul epic al lui Proust. Filosofia nu mai poate sta departe de știință și, spirit curios și sincron, Thierry de Montbrial încearcă să le armonizeze în analizele sale. Modelul lui, în această privință, poate fi Paul Valéry care, după *Monsieur Teste*, a părăsit, cum se știe, literatura și a studiat timp de 17 ani matematicile și fizica. Numai drumul a fost invers în cazul acestui mare estetician: din spre literatură și filozofie spre științele exacte. Thierry de Montbrial îl citează de câteva ori în reflecțiile sale asupra Europei de azi, dar n-a scris încă un eseu despre acest posibil model spiritual. Ceea ce nu înseamnă că n-o să-l scrie într-o zi.

I-a citit cu atenție, îmi dau seama, pe moralistii din secolul al XVII-lea și cărțile sale arată că spiritul de finețe, de care vorbesc aceștia, nu se poate dispensa – când este vorba despre filosofia istoriei, de economie și de politică – de *spiritul geometriei*. Politologul reputat de azi călătorește mult și cunoaște pe mai toți oamenii puternici ai planetei. De câțiva ani organizează o conferință mondială (World Policy) la care parti-

cipă șefi de state, economiști distinși cu Premiul Nobel, sociologi, filosofi ai culturii, politologi, jurnaliști din toată lumea, conducători ai organizațiilor internaționale, oameni de afaceri și oameni de litere, ca mine. Este, cum am zis, un fin diplomat, știe să comunice cu toți, la reuniunile sale poți vedea pe ministrul Apărării din Israel lângă un șeic în costumul lui fastuos – șef de stat în lumea arabă. Thierry de Montbrial îi prezintă pe toți cu afecțiune și, uneori, cu o nuanță de umor. L-am auzit, odată, recomandând un profesor de economie venit tocmai din Asia de Sud: „vi-l prezint – spune el – pe oratorul cel mai arogant pe care l-am cunoscut vreodată, inteligent, primejdios de inteligent și necruțător în opiniile sale”. Recomandarea se confirmă numaidecât: profesorul asiatic, strălucitor și arogant, nu ne cruță pe noi europenii, care, după el, am dominat două sute de ani planeta și, iată, acum, ne-a venit timpul să plătim printr-o uriașă criză... Oratorul este, într-adevăr, coerent, malițios, convins că secolul al XXI-lea și, probabil, întreg milenul al III-lea, va fi dominat de culturile și economiile „marginalității”. O teză care circulă și-n lumea culturii.

Ea pornește de la ideea că vechile centre de cultură (Paris, Berlin, Roma, New-York) și-au epuizat energiile spirituale și nu mai produc, azi, modele culturale sau foarte puține și, câte sunt, nu mai au puterea de convingere și iradiere de până acum. Modelele apar în epoca noastră în „culturile marginale” – geografic vorbind – devenite culturi creatoare, în avangardă. Pe acest argument se bazează și profesorul asiatic care ne anunță, acum, pe noi, europenii, că am intrat într-o lungă criză, în toate domeniile și că secolul al XXI-lea va fi secolul lor, al Asiei emergente, dornice să-și ia revanșa...

Profesorul din Asia de Sud nu este primul și nici unicul care crede în această răsturnare de modele și este convins de faptul că Europa va înceta sau a încetat deja să dea tonul în cultură cel puțin. Au vorbit despre această schimbare de roluri mai întâi filozofii culturii și istoricii tradițiilor spiritului. Mă gândesc, între alții, la Mircea Eliade care ne avertiza cu 40 de ani în urmă că există

modele culturale mai vechi decât cele europene și că acestea preiau acum inițiativa, regândesc și restructurează gândirea și creația lumii spirituale. O premoniție pe care nu toți o acceptă și, îmi vine să spun – ca bun și fidel european din Răsărit – au motive serioase să nu le accepte. Nu cumva chiar spiritul european, ajungând în toate colțurile lumii, provoacă, în combinație cu vechile modele (neeuropene) această resuscitare, această revoltă a spiritului „marginalității”? Și, dacă este așa, de ce ar trebui să ne mirăm că fratele risipitor (spiritul european plecat în lume cu secole în urmă și rămas să rodească acolo unde a ajuns) se întoarce acum, la masa ideilor, și își revendică drepturile, solicită prioritate, schimbarea de paradigme și modele?...

Revenind la discursul profesorului asiatic care „fustigea” cu mare talent oratoric și o pasionalitate elocventă spiritul european în declin, trebuie să spun că, ascultându-l cu maximă curiozitate și atenție, așteptam răspunsul lui Thierry de Montbrial, care reprezenta, în chip emblematic în acea împrejurare, europenismul, vreau să spun, orgoliul nostru și șansele modelelor culturii noastre... Răspuns bun, elocvent, convingător. Europa este în criză, dar nu în agonie, zice el. Europa a intrat într-o construcție politică și economică nouă (comunitatea europeană), caută soluții și se caută pe sine într-o nouă alcătuire, nu este în declin... Se înțelege că mi-a plăcut și m-a convins încă o dată acest spirit constructiv, optimist cu măsură, analist critic, dar niciodată cuprins de spiritul apocaliptic care domină pe mulți intelectuali din epoca postmodernității. Thierry de Montbrial lasă ironia afectuoasă de o parte și răspunde, observ după regulile elocinței – chiar dacă elocința nu se mai predă în școală – răspunde, zic, după legile elocinței franceze, adică: logic, organizat, cu referințe din toate domeniile, inclusiv acelea de ordin „praxiologic” – o disciplină pe care, putem spune, a inventat-o în Franța.

Autorul *Acțiunii și sistemului* vine din altă clasă morală și spirituală și operează cu

alte instrumente. Nu-i nici conservator, nu-i, dacă îmi dau bine seama, nici un utopist à outrance. Este cum trebuie să fie un analist lucid care pornește de la axiomele matematicii și legile economiei și, nutrit de onestitate și scrupul – cum scrie unul dintre primii săi comentatori – vrea să descopere legile care guvernează imprezibilul evoluției sociale. Un praxilog care crede că realismul și morala nu se exclud și că „écriture c'est aussi agir”. O mică propoziție pe care trebuie s-o ținem minte. Ea exprimă o idee (o convingere esențială) în gândirea acestui produs de lux al școlii franceze, un spirit fin, preocupat – cum voi încerca să dovedesc – nu numai de sistemul social și economic al lumii actuale, ci și de ceea ce se află dincolo de lucruri. M-am întrebat, citindu-l, dacă este un spirit religios, dacă gândește și el, ca Cioran, că orice gândire care nu are o rezonanță religioasă nu ajunge niciodată la esența lucrurilor sau este un *credincios necredincios*, cum este Montaigne în viziunea lui Pascal. Înainte de a ajunge la acest strat profund al spiritului, să vedem ce gândește *spiritul geometric* (format de matematică și de teoriile economice actuale) despre o lume care se globalizează și pune totul în discuție.

Pentru a afla trebuie să încep cu studiul cel mai important pe care el l-a publicat în acest domeniu, și anume cu *Acțiunea și sistemul lumii*. Nu-i prima carte a lui Thierry de Montbrial, dar este aceea ce sistematizează mai bine ideile sale despre mersul lumii și filosofia sa despre alianța dintre gândire și acțiune, dintre liberalism (înțeles nu numai din punct de vedere economic, dar și ca stare de spirit, ca mod de a *te situa în lume*, cum zic filosofii existențialiști!) și umanism. Ea pleacă, am observat toți cei care au discutat-o la apariție (2002, ediția a IV-a din 2011¹), de la ideea lui Bergson că un filosof sau, mă rog, cel care gândește și vrea să înțeleagă complexitatea și mersul lumii, trebuie să asocieze gândirea cu acțiunea: „Penser en homme d'action et agir en homme de pensée”. Este ceea ce face, cu

1 Cartea a fost tradusă în mai multe limbi, inclusiv în românește (2003).

minuție și finețe (două atribute ale intelectualului care vede lumea și vrea să-i dibuie legile ei ascunse), Thierry de Montbrial, calm și metodic, cu o determinare a spiritului care vine, probabil, de la filosofia luminilor. O filozofie, am observat, în care crede și la care se referă de multe ori în studiile sale. O nostalgie pe care o au cei ce nu acceptă ideea de declin fatal și ireversibil al valorilor umanismului european și, totodată, nu renunță la ideea (și ea de sursă iluministă) că lumea poate fi cuprinsă și orientată prin exercițiul gândirii. O idee pe care Thierry de Montbrial o are înaintea de a-și defini, în *Acțiunea și sistemul lumii*, sistemul său de gândire și, implicit, metoda sa de analiză. O găsim, de pildă, în volumul *Pour combattre les persées uniques* (2000), o altă operă fundamentală, acolo unde el combate discursul strălucitor ce ține loc de acțiune și recomandă pragmatismul politic și conjugarea verbului a gândi cu a face, o conjugalitate ce poate reforma societatea și poate preveni derapajele ei.

În *A.S.L.* autorul dezvoltă această idee și o urmărește în toate palierele vieții sociale. Este un studiu amplu și sistematic despre legile vizibile și legile secrete ale societății, o încercare, cum spune chiar autorul, de a fundamenta o „știință a acțiunii”, adică *praxeologia*. Ea vizează cu precădere acțiunile colective, acelea care vor – și uneori reușesc – să schimbe lumea. Sau, măcar, o parte a ei. Nu-i o utopie? Cum să schimbi lumea care este un raport de raporturi (cum zice Sartre), imprevizibile și incontrolabile? Cum să ordonezi acțiunile atâtor miliarde de indivizi care, fiecare în parte și în grupuri mai mari sau mai mici, manifestă tendințe centrifuge? Profesorul Thierry de Montbrial spune că se poate și, în cele din urmă, dovedește că societățile umane evoluează în funcție de anumite legi și că *praxeologia* este o știință, dacă nu riguros exactă, este o știință verosimilă. Asta înseamnă că raportul de raporturi poate fi prevăzut, determinat și clasat, iar legile imprevizibile și incontrolabile pot fi și ele analizate. Thierry de Montbrial aproape că mă convinge că, în această ordine, pot fi analizate chiar și himerele, utopiile, fantezmele care, în forme

specifice, circulă în toate grupurile sociale... Concluzia pe care o trag, după ce i-am citit eruditul și inspiratul studiu despre *Acțiunea și sistemul lumii*, este că lumea actuală nu funcționează haotic și că dezastrele pot fi prevăzute și, deci, controlate... Condamnat prin activitatea pe care o practic (critica literară) să fiu sceptic și relativist, primesc această idee cu rezerva de rigoare... Numai că Thierry de Montbrial ne avertizează într-un capitol al cărții că și *relativismul este relativ*, când e vorba de lumea ideilor și de sistemul lumii.

2. Ideologie și artă. Morală și politică

Din motive similare am fost atras, cu precădere, de capitolele privitoare la *Ideologie, cultură și acțiune* și *Morală și politică*... O primă propoziție mă pune, aici, în gardă: „ideologia este legată de acțiune, așa cum subconștientul este legat de limbaj”. O analogie provocatoare. La urmă, după ce urmăresc demonstrația făcută de autor, înțeleg că analogia este posibilă. Adeziunea mea este necondiționată și rapidă atunci când Thierry de Montbrial discută relația dintre ideologie și opera de artă. O temă veche, o temă pe care ideologii regimului totalitar au supralicitat-o în cea de-a doua parte a secolului al XX-lea, o temă, în fine, care pentru noi, oamenii de cultură din Estul Europei, devenise o obsesie. Praxeologul pe care îl prezint aici o pune în termenii ei reali și-i cercetează efectele. Ideea sa, justă în esență, este că nimic nu scapă presiunii ideologice și că opera de artă care supraviețuiește ideologiei în care s-a născut își dovedește, în acest fel, valoarea... Idee, repet, justă, combătută de critica estetică într-o epocă (epoca totalitară) în care ideologii momentului susțineau teza aberantă că o operă de artă are valoare numai dacă ideologia ei este bună. Cum, mă întrebam eu, pe când ascultam în Amfiteatrul Odobescu aceste aberații debitate de stomatologul care luase locul lui G. Călinescu la Catedra de Istoria Literaturii Române, cum?, romanele lui Dostoievski nu sunt bune pentru că propagă o ideologie „reacționară”?... Thierry de Montbrial expli-



că în acest fel lucrurile (și, încă o dată, le explică bine): „Nimic nu rămâne în afara presiunii ideologice. Tocmai de aceea nici chiar operele celor mai mari oameni – indiferent de domeniu – nu sunt total inteligibile decât replasate în contextul ideologiilor de care sunt impregnate. Acest lucru este valabil atât pentru literatură, cât și pentru știință (ne gândim, în special, la cutezanța lui Galilei sau Newton), pentru acțiunea politică sau pentru viața materială. Dar Ronsard și Lamartine, Galilei și Einstein, Machiavelli și Clausewitz, chiar dacă, evident, împărtășesc ideologii diferite, țin de aceeași civilizație occidentală. Capacitatea unei opere de a supraviețui ideologiei în contextul căreia s-a născut constituie criteriul cel mai sigur al valorii sale excepționale. Această judecată o face tribunalul timpului și o cultură ce se caracterizează, în ultimă instanță, printr-un ansamblu de opere, de naturi diferite, dar care formează un sistem și care au traversat un «timp lung». De-

a lungul călătoriei, cum am mai spus, o cultură se transformă, fără a-și pierde însă identitatea. Puține dintre artefactele noastre supraviețuiesc ideologiilor lor ambiante și, de fapt, marea lor majoritate au o durată de viață infinit mai scurtă: așa este soarta cvasitotalității scrierilor sprijinite pe o modă, această formă de ideologie degradată în instantaneitate”.

Sunt puține lucruri de adăugat la această demonstrație pe care Thierry de Montbrial o extinde și asupra domeniului științei. Cu câtă îndreptățire? Cât de tributară este știința față de ideologie? Iată o temă de reflecție. Nu mă încumet să mă bag într-o discuție care depășește spațiul meu de manevră. Pot doar să spun, dându-i dreptate autorului, că ideologia, înțeleasă ca un sistem de valori, ca o viziune sau o concepție despre lume (*Weltanschauung*), poate justifica și proiectele individuale sau colective în sfera științei, nu numai în domeniul culturii umanistice...

Revenind la relația dintre ideologie și opera de artă, este bine de reamintit că nu există un raport de cauzalitate între ideologie și valoarea estetică a operei, există doar, cum spune și Thierry de Montbrial, o interferență din care, în timp, opera de artă se eliberează. Cine mai știe, azi, că *Divina Comedie* este tributară unei ideologii de epocă? Cine mai este atent la implicațiile, simbolurile, ideologia *guelfilor* și a *ghibelinilor*, citind această capodoperă de la sfârșitul Evului Mediu european?... Un fapt este sigur: arta mare transcende ideologia și, în cele din urmă, o învinge, o sublimează... Mai mult: o corupe... în chip pozitiv. De aceea discuția despre *moderni* și *antimoderni* în literatură este la rândul ei discutabilă. Multă vreme criticii literari au împărțit scriitorii în funcție de ideologia pe care o exprimă: *tradiționaliști*, *conservatori*, *reacționari*, *moderni*, *antimoderni*. Cine este de partea progresului este modern, cine cultivă tradițiile și se arată speriat de efectele progresului uniformizator, globalizant este antimodern. Dar Baudelaire, care are oroare de progres, dar aduce elementele progresului în poezie și creează în fapt, modernitatea lirică europeană, el în ce categorie intră: este printre moderni sau antimoderni? Antoine Compagnon a dovedit într-o carte apărută nu demult, *Les Antimodernes...*, că marii creatori ai modernității franceze (de la Chateaubriand la Roland Barthes) sunt, în fapt, antimodernii moderați, convinși că unele lucruri – în tradiție – nu trebuie să piară. Mai mult – duc eu ideea mai departe – modernitatea în artă (în poezie în primul rând) nu se judecă în raport cu ideologia autorului. Se judecă în relație cu factorul estetic. Moartea, ca și iubirea, ca și sentimentul naturii (teme prioritare și eterne în poezie), nu are ideologie. Nu sunt nici progresiste, nici conservatoare; sunt existențiale și, deci, fundamentale. Depinde de cine știe să le vadă și cine știe, mai ales, să le dea expresivitate care, încă o dată, transcende gândirea socială a autorului.

Incitant mi se pare și alt capitol al cărții, acela despre *Morală și politică*. Un subiect cât se poate de actual. Thierry de Montbrial este convingător în comentariul său. De la

Erasmus la Machiavelli și, de aici, la Kant și, mai departe, până la moralistii și politologii din zilele noastre (Raymond Aron, Edgar Morin), totul este pus în discuție, acceptat sau respins în funcție de modelul intelectual pe care Thierry de Montbrial îl formulează în termeni cât se poate de limpezi. Modelul se bizuie, în mod evident, pe valorile morale și intelectuale occidentale. Care sunt și ale noastre, răsăritenii Europei. Dar și Răsăritul european are moralistii, ideologii, filosofii, pe scurt, modelele lui culturale. Într-o dezbatere de acest tip, ele meritau a fi aduse în discuție. Este ceea ce fac rar autorii occidentali... O discrepanță pe care, cine știe?, Europa de mâine o va șterge.

Fiind vorba de politică și morală, Thierry de Montbrial nu a putut evita să precizeze rolul și locul intelectualilor în această ecuație. Cum se comportă intelectualii când ajung la putere sau, mă rog, în apropierea puterii?... Faptele nu sunt încurajatoare. Autorul studiului de față citează o binecunoscută frază din *Elogiul nebuniei*, aceea în care Erasmus contrazice pe Platon în privința republicilor cârmuite de filosofi. S-o mai cităm o dată: „Vom lăuda [...] faimoasa maximă a lui Platon: «Fericite republicile ai căror filosofi sunt cârmuitori sau ai căror cârmuitori sunt filosofi». Dacă veți consulta istoria, veți vedea că cea mai proastă guvernare a fost invariabil aceea a oamenilor în contact cu filosofia sau literatura”. Dacă ne gândim la Seneca, preceptorul lui Nero, nu mai avem nimic de zis. Scepticismul lui Erasmus din Rotterdam este deplin justificat. Filosofii s-au făcut de răs deseori în politică. Constantin Noica (un filosof existențialist român din generația lui Mircea Eliade, Cioran și Eugène Ionesco, rămas în țară și trecut prin pușcăriile comuniste) discută într-un rând relația dintre omul care are puterea și filosoful care acceptă să consilieze pe omul puterii (cazul Seneca-Nero), încheie, dacă îmi aduc bine aminte, una dintre cărțile sale confesive (*Rugați-vă pentru fratele Alexandru*) cu această propoziție: „Tot mai vreți ca filosofii să ajungă miniștri?” (citată din memorie)... Thierry de Montbrial aduce alte exemple de eșecuri celebre în politică (eșecul savanților, oamenilor de

artă, filosofilor): Laplace, de pildă, geometru de prim rang, administrator al lui Napoleon. Despre marele geometru, Napoleon spunea că a fost un administrator „mai mult decât mediocru”... Am putea da și alte exemple. De Gaulle n-a vrut să-l numească pe François Mauriac directorul Radio-Televiziunii, preferând un funcționar destoinic unui mare scriitor... Nu s-a înșelat...

Ar trebui să știm dacă nu cumva există și exemple pozitive în privința filosofilor care ajung miniștri. N-am studiat problema cu atenție și, iată, în clipa aceasta nu-mi vine nici un nume ilustru în minte. Nici Thierry de Montbrial nu citează un caz de ministru filosof care să fericească, așa cum prevedea Platon, republica pe care o cârmuiește. Să fie, mă întreb, o fatalitate, o incompatibilitate între filosofie (în înțeles mai general) și politică?... Dacă ne gândim la ceea ce s-a întâmplat în secolul al XX-lea, rămânem, într-adevăr, consternați. Consternați și pesimiști. Lenin, marele satrap, era – spun adepții lui – filosof. Comenta pe Engel și respingea pe empirocriticiști. El a formulat vestita (și trista, ucigătoare) teză despre *cele două culturi* și tot el recomanda unui prim-secretar de partid din nu știu ce ținut al Uniunii Sovietice să lichideze pe *dușmani și pe șovăielnici*, pentru ca ideologia proletariatului să triumfe mai repede... Apoi, în Cambodgia, genocidul (jumătate din populația țării) a fost ordonat și supravegheat de un grup de intelectuali cu studii la Sorbona...

Și totuși, îmi vine greu să accept această fatalitate: de ce un intelectual luminat n-ar fi și un bun prim-ministru sau măcar un ministru de Cultură vrednic? Ce l-ar putea opri? Ce l-ar putea mistifica în așa măsură, încât, dintr-un om al ideilor, să devină brusc un asasin sau un administrator dezastruos?... Nu-i, cumva, o prejudecată la mijloc, căci, dacă Seneca a eșuat în acțiunea lui politică, nu văd de ce ar fi o regulă ca toți filosofii din lume să aibă nenorocul să fie preceptorii unui Nero și să ducă, astfel, republica lor spre dezastru... Abia închei acest paragraf că un exemplu favorabil îmi vine în minte: Malraux. Da, Malraux a fost

ministrul lui De Gaulle. Și n-a fost, spun contemporanii săi, un ministru rău... Există, dar, o speranță pentru filosofii-miniștri...

Acțiunea și sistemul lumii nu-i, voiesc să spun, un tratat despre himere și fantasme, este un studiu inteligent, admirabil scris, despre ceea ce este societatea astăzi și despre ceea ce poate deveni în viitor. Cu alte cuvinte: o carte de praxeologie și de morală despre ceea ce există pentru că există și, în egală măsură despre ceea ce nu există pentru că nu există. Dar poate fi...

L'Action et le système du monde a fost bine primită, remarc urmărind capitolul de *Témoignages* din volumul de față, de comentatori iluștri, istorici sau politologi, jurnaliști. Profesorul Georges-Henri Soutou îi recunoaște „etica liberală” și-i laudă „suflul puternic” și spiritul înnoitor; un gazetar o numește în „Le Monde” „un manual de democrație «pour saison de tempêtes»”, iar Alain Besançon fixează autorul într-o familie intelectuală ilustră: Schumpeter, Clausewitz, Raymond Aron: „c’est à de tels maîtres que Thierry de Montbrial a osé se mesurer. Avec succès”... Câțiva ani mai târziu (în 2005), Edgar Morin îl felicită cordial pentru faptul că încearcă și reușește să gândească „complexitatea erei noastre planetare”. „Vous êtes notre authentique mondiologue”, îi spune sociologul colegului său praxeolog, geopolitolog, care folosește în scrierile sale stilul „juste et perspicace”... „Ta vie n’est pas une successions d’étapes mais la mise en œuvre d’un projet”, își spune altcineva, un om important în societatea franceză, când îi înmânează titlul de comandor al Legiunii de onoare, în 2007. O frază ce se potrivește acțiunii și spiritului creator al lui Thierry de Montbrial.

Într-adevăr, citindu-i cărțile, mi-am dat seama că nu-i un *spirit adamic* (unul care începe ceva și apoi abandonează), ci un spirit care-și duce ideile la capăt. Noi, latinii, scrie undeva Ortega y Gasset, suferim de adamism: începem catedralele și nu le terminăm, ne apucăm cu entuziasm de ceva și după o vreme ne cuprinde lenea și lăsăm totul baltă cu gândul că vor veni alții după

noi care să termine ceea ce pe noi ne-a plictisit, obosit, epuizat. Boala spiritului mediteranean, mai zice filosoful spaniol, el însuși latin mediteranean, atins – presupun – de această curioasă maladie a spiritului, deși a lăsat o operă substanțială, semn că adamismul nu l-a împiedicat totuși. Vin dintr-o cultură (latin orientală) în care adamismul a funcționat într-adevăr și ne-a întârziat în istorie. Avem o explicație: istoria nu ne-a lăsat să terminăm șoselele și bisericile noastre. Am stat cinci secole sub turci și n-am făcut decât să ne apărăm, cum am putut și cât am putut, religia și identitatea. Strigătul nostru de luptă a fost: „noi de la Râm (de la Roma, din țara romanilor) ne tragem”... Este o scuză serioasă, putem justifica prin istorie întârzierea noastră în istorie?... Putem scuza adamismul nostru?

Las întrebarea fără răspuns și mă întorc la profilul moral – spiritual și la stilul de acțiune al autorului *Acțiunii și sistemului lumii*. El și-a construit de la început o viziune coerentă și și-a impus un stil bazat, reiau formula norocoasă a lui Louis Schweitzer, „une esthétique de la rigueur”. *Une esthétique* sau *une éthique de la rigueur*? Mă întreb. Ca să existe, în cazul de față, o estetică a rigurii, trebuie să existe mai întâi o etică, adică o disciplină a spiritului, o voință și o vocație de arhitect în această lume imaterială și imprecisă ce este lumea ideilor. O lume a incertitudinilor, cum îi spune un mare fizician, Ilya Prigogine. Cum descoperim și cum ordonăm certitudinile din lumea incertitudinilor? Iată ce așteptăm de la oamenii de știință și de la filosofii care meditează la ceea ce gândesc și fac oamenii de știință... Să dea un sens neștiinței, confuziilor, îndoielilor, incertitudinilor noastre. Omul de știință, îmi amintesc că scrie Prigogine, călătorește pe un râu îngust străjuit de două maluri: pe unul se află vechile certitudini în care nu mai crede, pe celălalt se găsesc incertitudinile noi pe care omul care vrea să cunoască le cercetează și le suspectează. Dar ce caută și, dacă găsește ceea ce caută, cât de sigure pot fi (și pentru câtă vreme?) descoperirile sale? Este limpede: condiția căutătorului nu este deloc comodă, azi, în epoca incertitudinilor. Ce-i de făcut? Căci de făcut

trebuie făcut ceva. Nu ne putem hrăni la infinit cu incertitudini. Nu putem trăi doar cu întrebări. Malraux spunea, pe la începutul anilor '70, că demnitatea omului este să pună întrebări și că epoca sa (epoca revoluțiilor studentești) este epoca colocviului. A trecut aproape o jumătate de secol de atunci. În ce epocă ne găsim? Care este *forma mentis* a timpului nostru? Iată ce încerc să aflu în cărțile lui Thierry de Montbrial, un intelectual – mai spun odată – care are avantajul față de alți politologi și filosofi ai economiei de a avea, în punctul de plecare (de formare spirituală), o pregătire științifică ...

Și, citindu-l, ce aflu? Aflu, mai întâi, după ce parcurg cu creionul în mână *Acțiunea și sistemul lumii* și studiile, conferințele ținute în toate colțurile lumii că Thierry de Montbrial nu-i un sceptic de serviciu, el crede într-un număr de principii și crede, mai ales, că gândirea și acțiunea, înfrățite, armonizate, pot împinge lumea înainte, pot preveni haosul economic, pot evita erorile. Ideea de „précaution” și de „prévision” revine deseori în reflecțiile sale. Orice acțiune este un risc, dar riscul poate fi diminuat printr-o *previziune* înțeleaptă și printr-o *precauție* bine chibzuită. Aceasta-i regula într-o știință (economia) care are legi, dar legile întâlnesc circumstanțele și nu pot evita, uneori, catastrofele (crizele). Puterea oamenilor pricepuți este să le gestioneze și pe acestea. Dacă nu poate să ocolească furturile, măcar să strecoare vaporul, fără mari pierderi, prin furtuna dezlănțuită în oceanul societății în criză.

3. *Penser l'Europe.*

Un model de construit

Este ceea ce îl preocupă pe directorul fondator al L'IFRI, azi, ca și ieri, un spirit care vede totdeauna întregul, nu numai fragmentul dintr-un fenomen. Pentru că numai întregul poate explica convingător cauzalitățile ce produc fragmentele. De aceea, bănuiesc, se arată preocupat de *energie* (a publicat o carte despre această temă în 1978), de reforma *statului*, de administrația trenantă, inertă, de mentalitățile „liberalis-

te” ale Franței raționale și centraliste (vezi admirabila introducere la volumul *La France du nouveau siècle*, PUF, 2002) și de aceea, cred, el s-a orientat de la o vreme în studiile lui spre *geopolitică*, o disciplină în care, remarc, se simte în largul său. Geopolitica îl obligă să călătorească, să cunoască și să mediteze la ceea ce cunoaște. Stă de vorbă cu Putin și peste câteva săptămâni este primit de Obama sau de un mare prinț dintr-o țară arabă. Este curios de toate și scrie, cu mare grijă, despre ceea ce află și gândește. Este un spirit liber și gândește, am impresia, libertatea cu o condiție pentru a gândi drept. Îmi vine în minte – apropo de relația dintre libertate și dreptate – o propoziție a marelui poet romantic român Eminescu: *nu poți fi drept dacă nu ești liber*. O reflecție ce se potrivește, am impresia, lui Thierry de Montbrial.

Se potrivește, în fond, tuturor care cred că adevărul există și că omul care gândește poate da judecăți drepte. Mi-a plăcut cum judecă el – un european incoruptibil – Franța și mentalitățile ei în studiul semnalat mai sus (*La France du nouveau siècle*). „La liberté – scrie el referitor la derapajele ideologiei republicane radicale – est pensée contre le libéralisme”... Și tot aici observă că francezii au o concepție abstractă (prea abstractă) despre drepturile omului și că, uneori, *egalitatea se degradează în egalitarism*. Este o idee pe care Thierry de Montbrial o acceptă, metodic, și o relativizează, o pune în context, o leagă de alte mentalități colective, cum ar fi „la suprématie de la culture du conflit sur celle du contrat” sau „une conception guerrière de la grève”... Îi plac teoriile, ca oricărui teoretician, dar nu „les outrages de la théorie”. Pe acestea le detestă și le combate în stilul lui calm și diplomatic, dar ferm, fără mari compromisuri. Vrea reforme raționale (în sistemul financiar și în spațiul administrației aglomerate, inerte, conservatoare) și vrea ca politica să nu fie făcută în Franța de către funcționari. „Réformer – scrie el – c’est s’adapter à la réalité. À défaut de savoir s’adapter on disparaît. Ceux qui refusent d’évoluer et prétendent figer les situations enclenchent des forces dont ils perdent le contrôle et qui

finissent par les engloutir. La pensée révolutionnaire veut que de gré ou de force la réalité épouse l’idée. Mais la réalité se venge et les révolutions tournent généralement mal. La Révolution française n’a pas fait exception” și, după ce analizează inerțiile și arhaismele ancorate în mitul egalității, în codul fiscal și în labirintul statului rațional, centralizat, mondiologul Thierry de Montbrial propune, cu gândul la filosofia Luminilor, o reformă a statului-națiune, avertizând că, voind să controlezi totul, riști să nu poți stăpâni nimic. Idei juste, previziune inteligentă.

Dar ce-i de făcut, pentru că nici libertatea fără măsură și fără reguli nu-i bună?! Cine spunea că nu-i bine să dai francezilor prea multă libertate pentru că abuzează de ea? Liberal în spiritul lui analitic și judicios, Thierry de Montbrial nu solicită limitarea libertăților în Statul-națiune, preconizează doar o reformă lucidă, deschisă spre viitor, provocată, coordonată nu de un despot luminat, ci de o elită *éclairée*: „Certes, la France de 2001 n’est pas celle de 1788. Et pourtant nous vivons la paradoxe d’un État trop étendu, où de plus en plus les fonctionnaires font la politique, un État mal géré et pour tout dire ruineux, en même temps trop faible, c’est-à-dire incapable de formuler le bien public et d’imposer son autorité à ceux-là mêmes qui sont supposés la servir. Un État qui, à force de vouloir tout contrôler, risque de ne plus rien maîtriser. Le général de Gaulle pensait que les nouvelles institutions permettraient de réaliser une modalité démocratique de l’alliance, au XVIII^e siècle, de la philosophie des Lumières et du despotisme éclairé. Que reste t-il de cette intention? Quel homme d’État parviendra à formuler un projet à la fois réaliste et enthousiasmant, tendu vers l’avenir, et à bâtir le socle social sans lequel aucune réforme ambitieuse n’est possible? Le destin de la V^e République se jouera dans les prochaines années en fonction de son aptitude, selon la belle formule de Jaurès, à «partir du réel pour aller à l’idéal»”.

Am reprodus acest lung fragment, pentru că el sintetizează bine și în chip convingător ideile lui Thierry de Montbrial despre

modul în care Franța (reputată pentru trăinicia instituțiilor ei tradiționale) poate să înceapă să se adapteze, după ce și-a pierdut supremația mondială, la ora noii Europe și, în genere, la ora mondializării inevitabile și ireversibile... De aici, dar și din alte studii (le vom aminti deîndată), el se dovedește a fi, cum l-am numit deja, un european incoruptibil. Nu un european sceptic, nici un european fanatic și necondiționat. Pentru el, vom vedea, Europa comunitară este un *model ce trebuie construit*. Construit de toți oamenii politici, dar și de către oamenii de cultură. O opinie care îmi place și pe care Thierry de Montbrial o repetă și, bine face, pentru că n-ar fi deloc bine dacă Europa viitorului s-ar debarasa (ce oroare!, ce absurditate!) de valorile umanismului ei...

*

Arunc o ultimă privire pe studiile selectate în volumul de față și pe altele care, din motive de spațiu și de unitate tematică, n-au intrat în sumar. Încerc să fac, vreau să spun, recensământul temelor sale prioritare, deși sunt conștient că politologul și filosoful economiei este condamnat să țină totdeauna seamă de circumstanțe. Proiectele lui se pot schimba de la o zi la alta sau, în cel mai bun caz, proiectele trebuie să navigheze printre evenimentele istoriei. Și, totuși, sunt subiecte ce se repetă într-o operă literară sau estetică și, dacă se repetă, înseamnă că au o semnificație. Este vorba de ceea ce noi, oamenii de litere, numim *fantasmele* creatorului sau *temele obsedante*, cum le zic criticii tematiști influențați de mai vechea școală stilistică sau de psihanaliză. Unele subiecte vin singure, pe altele le alegem noi. Și unele, și altele ne acaparează spiritul și imaginarul. Unii teoreticieni cred că nici cuvintele nu se repetă fără rost, vrem sau nu vrem, în ceea ce scriem. Reparate și puse în legătură, ele spun ceva despre cel care scrie. Care sunt subiectele, conceptele, *reveriile* ce obsedează pe Thierry de Montbrial? Mai întâi, cum am semnalat deja, *gândirea și acțiunea*. Două noțiuni care se condiționează (se intercondiționează). *A scrie*, ne amintim că spune, *nu-i suficient*. Trebuie să acționezi pentru ca ceea ce ai scris să fie complet, să

aibă o urmare. Gândirea fără acțiune rămâne o pură speculație, o ipoteză de lucru. Mai trebuie ca acțiunea să nu decurgă haotic, pe dibuite, căci nu știm unde poate duce și ce poate produce. Acțiunea trebuie să fie ghidată, așadar, de gândire. Praxeologia este știința acțiunii, adică gândirea – putem spune în limbaj neacademic – pusă la treabă. Gândirea confruntată, în lumea realului, cu propriile teorii. Un mod sănătos și superior programatic de a vedea lucrurile și de a corecta, astfel, două posibile erori sau două excese: gândirea stearpă, speculația pură rămasă pe hârtie și, totodată, acțiunea oarbă, programatismul fără perspectivă, ca o mașină fără volan.

După *gândire și acțiune* – în spațiul de reflecție al lui Thierry de Montbrial intră *guvernanța*, un concept pe care îl ia de la iluminiști și-l redefinește în funcție de datele societății informaționale. O societate intrată în procesul mondializării. În acest caz *guvernanța* nu poate fi discutată în condițiile unei singure națiuni. Ea are fatal o dimensiune internațională, implică probleme de strategie politică, economică și socială, probleme de securitate. Este ceea ce observă Raymond Barre, în 1985, în studiile lui Thierry de Montbrial: o înțelegere aprofundată a contextului internațional actual. Nu mai poți fi un economist bun, adaugă Barre, fără a cunoaște acest sistem și fără a lua în seamă consecințele evoluției lui. De aceea îl elogiază pe mai tânărul confrate și-l recomandă celor care guvernează Franța: „Voilà d'excellents sujets de méditation pour les princes qui gouvernent la France et pour ceux qui prétendent à le faire”...

Care sunt calitățile discursului lui Thierry de Montbrial? Înainte de a răspunde, remarc faptul că, în 1993, Maurice Allais depista șase calități în discursul tânărului care adusese legile matematicii în economie. Era acum (1993) primit în Academia de Științe Morale și Politice și Maurice Allais încearcă să-i explice „l'éclate réussite”, a candidatului mai întâi, prin *marea [lui] inteligență* („l'intelligence comme la préoccupation de l'essentiel”), apoi prin „une insatiable curiosité d'esprit”, urmată de: „une grande culture (tout particulièrement dans le

domaine des sciences sociales”), „un esprit pluridisciplinaire, un homme de synthèse și, în legătură cu toate acestea, a șasea calitate: faptul că matematicianul economist își cunoaște capacitățile, dar și limitele („C'est de ne pas vous considérer comme Pic de la Mirandole”)... Maurice Allais mai spune că, având aceste calități, Thierry de Montbrial ar fi putut fi, în egală măsură, profesorul de matematică și de litere. Ceea ce mi se pare o previziune corectă. Dovadă studiul despre timpul lui Proust, despre care vom vorbi deîndată. Până atunci să mai spun că, în afară de calitățile relevate de Maurice Allais, remarc în scrierile lui Thierry de Montbrial (mai ales în *Jurnalele* pe care le-a publicat până acum) câteva însușiri care-l detașează de plutonul oamenilor de știință din clasa lui. Are, mai întâi, ceea ce critica de pe vremea lui Thibaudet numea capacitate de expresie. Comunică, dar și se comunică, alege și definește riguros esențialul dintr-o problemă, dar este și foarte atent la nuanțe. Apropo de inteligență ca *știință* (capacitate) de a alege esențialul: poate că este o definiție corectă, dar îmi amintesc de o vorbă a lui Thibaudet, pe care tocmai l-am citat: *omul inteligent este, după el, omul nuanței*. Adică cel care distinge ceea ce particularizează un obiect, un fenomen, o ființă. Sub acest aspect, Thierry de Montbrial este un om al nuanței, unul care știe să depisteze, cu adevărat, ceea ce este esențial într-o problemă, dar știe, în același timp, să marcheze nuanțele care-o individualizează.

Mai este ceva ce-mi place și ceea ce apreciez enorm în eseurile lui Thierry de Montbrial: talentul (mă rog: capacitatea) lui de a deschide obiectul de studiu spre filozofie, de a-l problematiza. În el se ascunde, cu adevărat, un filosof (adică bucuria de a medita și de a nuanța adevărul, cum am precizat) și, totodată, bucuria de a nota, de a scrie. Fraza lui este bogată și expresivă. Este – și din acest punct de vedere – bine fixat în tradiția intelectuală franceză, cu celebra ei *claritate* și frumusețe formală. Mulți se plâng de ea, de pildă Cioran, care tot vâitându-se de faptul că franceza este o limbă epuizată și că rigiditatea ei (*o rigiditate de cadavre*, zice în stilul lui apocaliptic!) împie-

dică poezia, a reușit să scrie atât de bine în limba de adopție, încât este considerat un mare stilist francez și comparabil cu Voltaire. O limbă de cultură nu se epuizează, așadar, obosesc doar clișeele ei. Apare, deodată, un creator și o revigorează, îi dă prospețime matinală. Un subiect, iarăși, care agită spiritele și, pe unele, le angoasează...

Revin la Thierry de Montbrial care-și strânge, iată, o parte din scrierile sale vechi și noi în acest volum masiv. Le-am recitat pe toate, fiind atent, după cum s-a văzut, și la ce au spus alții (îndeosebi specialiștii în economie și politologie) despre ele. Mai toți au remarcat, pe drept, capacitatea de analiză, calmul, spiritul metodic și simțul proporțiilor. Eu aș pune toate acestea într-o mică propoziție: Thierry de Montbrial este *un spirit stabilizator*, nu-i place să deconstruiască, îi place să ordoneze și să ridice (să construiască). Nu-i invariabil sceptic – ca mulți intelectuali de azi – nu-i nici un optimist incurabil. Este, mai spun o dată, asociindu-mă cu mulți dintre comentatorii săi, un om de idei și un om pentru care adevărul există (reiau înapoi o veche și frumoasă propoziție a lui Ganthier). Nu-i omul unei singure idei și nici al unei metode unice, cum dovedește într-o carte (*Pour combattre les pensées uniques*, 2000), primită cu mari elogii de Michel Jobert. „Ce petit grand livre”, scrie acesta, salutând „gândirea meditată și curajoasă” a mondiologului și arta lui de a fi clar și simplu. „Clar” – se vede numaidecât în scriitura lui Thierry de Montbrial. Evită abuzul de concepte, limbajul păsăresc al specialistului care a citit multe cărți și nu mai știe cum să se despartă de ele pentru a rămâne singur cu ideile sale. „Simplu”?... Autorul care respinge tirania ideilor unice dovedește că poate fi simplu și elocvent în reflecțiile sale atunci când explică complicațiile lumii ce se globalizează cu și fără voia noastră. Nu uită niciodată, el, analistul, să atragă atenția că procesul de globalizare nu trebuie să devină în nicio împrejurare un proces de uniformizare. O idee la care el ține și pe care o dezvoltă. O idee ce ne privește, în fond, pe noi, toți.

Thierry de MONTBRIAL

*La Pensée et l'Action**. Avant-propos de l'auteur

Abstract

Expunerea de față reprezintă o prezentare a unui volum de mare interes public apărut sub auspiciile Fundației Naționale pentru Știință și Artă, sub patronajul d-lui Academician Eugen Simion. Prima parte a volumului se intitulează Praxeologie, iar a doua parte Varietăți, inspirată după un titlu al lui Paul Valéry. Praxeologia sau știința acțiunii reia integral ediția originală a Acțiunii și sistemului lumii (ASM), care dezvoltă o metodă generală, atât teoretică, cât și practică, pentru analiza interacțiunilor între „unități active” și „unități politice”, dincolo de întreprinderi sau state, cu scopul unei mai bune înțelegeri a noțiunilor de „bunuri colective” și „binele public”.

Cuvinte-cheie: binele public, praxeologia, analiza relațiilor internaționale, Raymond Aaron, Fundația Națională pentru Știință și Artă.

This speech represents an overview of a large tome eminently interesting the public, which tome was published under the auspices of the National Foundation for Science and Art and under the patronage of Mr. Academician Eugen Simion. The first part is entitled Praxeology and the second Varieties, inspired by a title of Paul Valéry. Praxeology or the action science is recurring to the whole original edition of Action and the world system (OMS), which develops a general method, both theoretical and practical, for the analysis of interactions between "active units" and "political units" beyond businesses or states in the order to have a better understanding of the notions of "collective goods" and "public good".

Keywords: *public good, praxeology, international relations analysis, Raymond Aaron, National Fondation for Science and Arts.*

La présente édition est le fruit du lien culturel et affectif qui, depuis un quart de siècle, m'unit à la Roumanie, un pays dont je me sens proche au niveau de l'esprit comme à celui de l'âme. Un lien de ce genre passe par des amitiés, et d'abord dans mon cas avec le professeur Eugen Simion, critique littéraire de premier plan, connaisseur incomparable de la littérature roumaine mais aussi de la littérature française, ancien président de l'Académie roumaine et initia-

teur dans le cadre de cette académie de la Fondation nationale pour les Sciences et les Arts.

Sous les auspices de cette fondation, il a lancé la magnifique collection *Opère Fundamentale*, dans laquelle plus de cent cinquante volumes ont déjà été publiés. Parmi eux figure une nouvelle traduction du chef d'oeuvre de Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, publiée en 2011. Comme Proust, mort peu après avoir écrit le

Membru de onoare al Academiei Române, Institutul Francez de Relații Internaționale, Academia de Științe Morale și Politice (Franța), e-mail: romanenko@ifri.org.

* Este vorba despre volumul ce se află sub tipar la F.N.S.A.

mot "fin", sa traductrice, Irina Mavrodin, a quitté ce monde à peine achevé son travail de deux décennies. Connaissant mon intérêt pluridisciplinaire pour les problèmes du temps et de la mémoire, Eugen Simion m'a proposé d'en rédiger une préface, non pas certes du point de vue d'un spécialiste que je ne suis d'aucune manière, mais plutôt d'un humaniste sensible à tous les vents et pourtant obsédé par la question de la direction, ou pour mieux dire du sens. Cette sensibilité se traduit en particulier dans une réflexion très large sur les rapports entre la pensée et l'action, un aspect essentiel de la condition humaine. Ma préface de 2011 est la cause immédiate du présent volume, dont le titre reflète précisément ma recherche de toujours, exprimée au fil du temps sous des formes dont la diversité apparaîtra au lecteur. Parmi les textes ici rassemblés, on trouvera une version développée de mon petit essai inspiré par Proust. Avant d'ajouter quelques remarques sur le contenu de ce livre, je tiens à remercier Eugen Simion de m'accueillir, si j'ose dire vivant et en français, dans sa prestigieuse collection.

Le volume comprend deux grandes parties. La première, intitulée *Praxéologie* - un mot qui signifie pour moi "science de l'action" - reprend intégralement l'édition originale de *L'Action et le système du monde* - ci-après désigné par les lettres ASM - publié en 2002 et traduit en sept langues¹ parmi lesquelles le roumain². ASM développe une méthode générale à la fois théorique et pratique pour l'analyse des interactions entre "unités actives" et "unités politiques", au-delà des entreprises ou des Etats (les organisations criminelles, par exemple, sont des unités actives, parfois politiques), et pour une meilleure compréhension des notions de "biens collectifs" et de "bien public". La biologie des unités actives (leur naissance, leur développement, leurs interactions, leur mort) est au cœur de l'Histoire avec son mélange de déterminisme et de liberté radi-



cale, c'est-à-dire de latitude de création au cœur du temps ou de la durée, si l'on suit Bergson. Ce travail a été inspiré par mes recherches de jeunesse en économie mathématique, et plus encore par des décennies d'expérience et d'observations dans le domaine des relations internationales, d'abord à la tête du Centre d'Analyse et de Prévision du ministère français des Affaires étrangères, puis à celle de l'Ifri et encore, plus récemment, avec la *World Policy Conference*.

Dans la continuité du texte de 2002 figurent sept études avec des éclairages complémentaires. La première est le fruit d'une relecture, un demi-siècle après sa parution, du grand livre de Raymond Aron sur les relations internationales dans le sillage duquel s'inscrit ASM. La deuxième se présente comme une réponse synthétique à certains de mes critiques. Elle vise à démontrer la pertinence de la référence aux concepts complémentaires d'équilibre et de "stabilité structurelle", fondements incontournables de toute réflexion sur la notion très contemporaine de gouvernance mondiale. Les

1 Roumain, russe, serbe, chinois, bulgare, polonais, anglais.

2 Thierry de Montbrial, *Actiunea și sistemul lumii*, Editura Expert, București, 2003.

deux chapitres suivants illustrent les idées d'ASM sur les exemples complémentaires de la géographie politique et de la puissance, avec l'ambition de mieux comprendre le monde actuel. Alors que la géopolitique est généralement associée à la guerre, le texte d'après plaide pour une géopolitique de la paix, et donc pour une réflexion réaliste en vue d'une gouvernance susceptible de renforcer la stabilité structurelle dans un système international de plus en plus menacé par des évolutions chaotiques. De mon point de vue, la construction européenne est fondamentalement une démarche de ce type. Il est tragique qu'en refusant de le comprendre les eurosceptiques professionnels travaillent à la délégitimer. Ce faisant, ils préparent des lendemains qui ne pourraient que déchanter, et c'est un euphémisme. Le sixième chapitre présente une réflexion approfondie sur la notion de prévision, avec une tentative de comparaison entre sciences naturelles et sciences humaines, fondée sur la distinction pascalienne entre esprit de géométrie et esprit de finesse. A ce niveau qui touche à la philosophie du langage, la science, mais aussi la littérature et même la politique semblent faire bon ménage. Chacun en jugera. Cela dit, le message essentiel qui ressort de cette étude incite à l'humilité : dans les affaires humaines, l'imprévisibilité est la règle et l'intuition juste de l'avenir l'exception, d'où l'importance de la prudence - vertu cardinale par excellence - et, en termes techniques, de la préservation de la stabilité structurelle comme principe fondamental de gouvernance. Ainsi entendu, le "principe de précaution" apparaît comme la condition d'un progrès réfléchi. En pratique, hélas, il est trop souvent synonyme du conservatisme le plus étroit. A tout cela, on a ajouté un petit texte sur la négociation, un aspect essentiel de la praxéologie.

La deuxième partie du volume est intitulée *Variété*, bien sûr en hommage à Paul

Valéry, esprit universel et écrivain immense, qui n'a cessé de butiner aux frontières de la sensibilité et de l'intelligence, surtout de l'intelligence. Le contenu est réparti en quatre ensembles relativement homogènes.

Le premier traite de questions directement liées à la notion de temps. On y trouvera d'abord mon discours d'intronisation à l'Académie roumaine, en 2000, qui aurait aussi bien pu être intitulé : *entre alpha et oméga*. Ensuite, un exposé présenté en 2001 devant la Société philosophique de France sur le rapport entre *l'informatique et la pensée*, qui touche à des questions aussi importantes que la philosophie du langage déjà évoquée (domaine de la pensée) et la tendance humaine à jouer avec sa propre évolution (domaine de l'action). Suit un discours prononcé à l'occasion de mon intronisation à l'Académie royale des Sciences économiques et financières de Barcelone, intitulé *L'économie entre science, idéologie et gouvernance*. S'il trouve sa place ici, c'est que, peut être pour la première fois, une réflexion de base sur l'économie accorde une place centrale à la conception déjà évoquée de latitude de création comme inhérente à la durée, ce qui est une autre façon de se représenter l'imprévisibilité absolue dont il était question ci-dessus³. Après cette petite promenade autour de Bergson on en vient à mes vagabondages autour de Proust, lesquels débouchent sur la transcendance ou tout au moins la spiritualité à travers les petits canaux ouverts en direction de réalités supérieures, comme ceux dont parlent les voyants⁴. Le sixième texte, plus technique mais complémentaire, est issu d'un travail effectué en 2003 dans le cadre d'un séminaire de philosophie des sciences sous la direction de Bernard d'Espagnat, à l'Institut de France. Il reprend à la base la notion de temps, telle qu'on peut l'aborder à partir de la combinaison entre les données immédiates de la conscience et l'intersubjectivité. A ce niveau pré-relativiste, la

3 Une telle imprévisibilité est incompatible avec toute formulation mathématique, y compris donc la théorie des probabilités.

4 Cf. également Thierry de Montbrial, *Une goutte d'eau et l'océan. Journal d'une quête de sens*, Albin Michel, 2015.

construction "leibnizienne" du temps est une extrapolation à partir d'une comparaison entre les "événements" (ordre partiel d'antériorité), lesquels, comme le savent bien les historiens, sont des objets mentaux plus ou moins socialement construits. Cette construction est mathématiquement équivalente au temps newtonien, mais philosophiquement très différente, puisque le temps newtonien se déploie dans l'image mentale du vide absolu. L'intérêt d'une réflexion de ce genre est à la fois physique et métaphysique. Physique, parce que le temps relativiste a manifestement une souche newtonienne. Métaphysique, parce qu'en fin de compte on entrevoit que l'espace-temps comme nous le percevons et comme il conditionne notre pensée ne peut être qu'un reflet de ces réalités supérieures auxquelles je faisais allusion un peu plus haut, réalités voilées et non nécessairement toutes accessibles à la science. On rejoint ainsi mes *Vagabondages autour de Proust*.

Avec le deuxième ensemble, *Autour de la France et de l'Europe*, on revient à des réalités terrestres et même européennes, déjà très présentes dans ASM. Les onze chapitres qui le constituent illustrent la réflexion de l'auteur sur la géopolitique de la paix. Il s'agit ici essentiellement de la construction européenne. Face aux interdépendances croissantes, qui ne cessent d'augmenter sous l'influence de vagues ininterrompues d'innovations technologiques et de modes de communication qui font de l'émotion le moteur de la vie internationale - au dépens de toute combinaison raisonnable entre la sensibilité et le discernement-, l'instabilité structurelle ne peut que l'emporter en l'absence de constructions institutionnelles robustes et efficaces.

De ce point de vue, la construction européenne est un remarquable laboratoire de gouvernance, dont la pérennité se heurte cependant à des obstacles sévères. On retrouve encore une fois la notion de temps. Dans la vie, le "court terme" est souvent l'ennemi du "long terme", ce long terme où "nous serons tous morts" selon le mot indéfiniment cité de Keynes. Entre les deux, c'est la méso-durée, le temps des contradictions,

des conflits, de l'action dans le brouillard. On insiste beaucoup, dans ces textes, sur le fait que l'identité de l'Europe ne peut pas se construire contre celle des nations qui la composent. Un autre critère de succès - essentiel - est la capacité des Etats membres à rester en phase (notion temporelle s'il en est) face aux nécessités de l'adaptation.

Je mentionnerai plus particulièrement ici le premier chapitre de ce deuxième ensemble, qui synthétise mes vues sur la politique économique dans le contexte de pays développés comme la France à la fin du XXe siècle ou au début du XXIe siècle. En tant que discipline d'aspiration scientifique, l'économie est science de l'action par excellence et les difficultés liées à la notion de temps y apparaissent, aussi bien au niveau conceptuel le plus fondamental, objet de mes premières recherches à Berkeley à la fin des années 1960, qu'au niveau le plus appliqué comme l'identification de bonnes combinaisons en matière de politiques monétaires et budgétaires ou fiscales. La vulgate keynésienne est populaire car les effets des remèdes qu'elle préconise, compatibles avec l'idéal de réduction des inégalités de revenus, sont agréables à "court terme", au contraire des politiques de l'offre plus propices à l'accroissement des inégalités et dont les bénéfiques n'apparaissent qu'à "long terme". Hélas, comme toujours dans la vie, l'excès de facilité dans le "court terme" doit se payer dans le "long terme". Réciproquement, l'exercice prolongé de la vertu ouvre des marges de manœuvre face aux circonstances qui peuvent les rendre désirables et avec ces marges augmentent aussi les tentations. On en revient toujours aux notions d'équilibre et de stabilité. Ecrivant ces lignes en 2015, force est de constater que la zone euro est menacée par les discordances entre Etats membres engendrées par la transgression de règles librement consenties à l'origine. Les règles et les rites sont essentiels à la survie de toute communauté. Hors le monde de l'art, qui s'apparente à celui de la quête spirituelle, la liberté absolue est l'ennemi de la liberté réelle. Ce n'est pas un hasard si l'homme divers qu'en réalité fut John

Maynard Keynes est le seul économiste dont le nom ait engendré un *isme*. Le keynésianisme reste communément associé à l'idée qu'une gouvernance économique parfaite potentiellement affranchie de toute contrainte est possible. Mais les utopies deviennent dangereuses quand la politique s'en empare. Dans le cas d'espèce, l'enjeu n'est rien moins que l'avenir de la construction européenne elle-même.

Le troisième ensemble de la seconde partie regroupe des portraits de personnalités pour la plupart françaises et contemporaines, rédigés à l'occasion de ma vie académique ou de commémorations diverses. Ces exercices sont importants à mes yeux car en définitive, comme l'a écrit Pascal, la seule chose qui intéresse l'homme, c'est l'homme. Et mon propre fil conducteur est toujours la pensée et l'action, dans toutes leurs dimensions, matérielles ou spirituelles. Beaucoup des personnalités évoquées sont inconnues du grand public. Mais la plupart des "grands hommes" ne sont pas des vedettes et la plupart des "vedettes" ne sont pas des grands hommes. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'un "grand homme" ? Quoiqu'il en soit, dans chaque cas, je tente de mettre en évidence un bouquet de qualités et d'identifier une "goutte d'eau" qui a été apportée à "l'océan"⁵. Je saisis également l'occasion de ces portraits pour exposer quelques idées de caractère politique (Jean Monnet, Louis Joxe, Louise Weiss, Mario Monti...), économique ou sociologique (Maurice Allais, Michel Crozier, Louis Armand...), scientifique ou épistémologique (Laurent Schwartz...) ou encore historique (Prince Hassan de Jordanie...). Avec Benjamin Franklin, on rencontre une figure historique parmi les plus étonnantes dotée d'une capacité exceptionnelle à combiner à haut niveau la pensée et l'action. Quant à Jeanne d'Arc, elle continue d'incarner, au moins dans l'imaginaire des Français, au dessus de "l'homme d'Etat", le point de rencontre entre l'Histoire avec un H majuscule et la foi

dans le sens de la vie. Seule la foi permet au moins temporairement de soulever les montagnes. Au XX^e siècle, peu d'êtres ont incarné ce profil. Peut être Gandhi et Mandela.

Reste le quatrième ensemble, qualifié de *Circonstances* - en faisant cette fois un clin d'oeil à Maurice Druon et à d'autres académiciens français de sa génération qui ont publié des recueils sous ce vocable- il regroupe quelques textes clairement en rapport avec le couple pensée - action mais qui ne trouvaient pas leur place naturelle dans le reste du volume. On y trouvera deux études (la seconde co-signée avec Thomas Gomart) sur les *think tanks*, une catégorie d'institutions apparue au lendemain de la Première Guerre mondiale et qui, au début du XXI^e siècle pourrait constituer un embryon de société civile mondiale. En ce qui me concerne, l'Institut français des relations internationales (Ifri) et la World Policy Conference (WPC) m'ont aussi servi de laboratoires en tant qu'entrepreneur institutionnel. Ayant dans ma vie beaucoup réfléchi à la notion de stratégie, j'en suis arrivé depuis longtemps à préférer, chez les parleurs de l'action, ceux qui l'avaient incarné avec un certain succès. Le quatrième chapitre vise à répondre à la question à laquelle tous les professeurs sont priés de répondre : à quoi sert ce qu'ils enseignent ? D'une certaine manière, les deux textes suivants le complètent. Le *discours aux demoiselles de la Légion d'Honneur*, si j'ose dire à la Paul Valéry, a été prononcé en 1995 à l'occasion d'une cérémonie solennelle de distribution des prix à des jeunes lycéennes. *Ignorance est mère de tous les maux* a été rédigé pour un volume anniversaire des Presses Universitaires de France, à la demande de Michel Prigent qui, pendant des décennies, présida avec un enthousiasme débordant au succès de cette maison d'édition. Le spectacle tragique des jeunes djihadistes manipulés cyniquement au nom de Dieu et qui croient trouver le sens de leur

5 « Nous pensons que ce que nous faisons n'est qu'une goutte d'eau dans l'océan. Mais il manquerait quelque chose à l'océan sans cette goutte. » Mère Teresa.

vie dans ce qui n'est que le mal absolu (le diable sait pervertir la quête du sens...) nous rappelle, si cela était nécessaire, qu'à toutes les échelles des sociétés humaines, aucune tâche n'est plus importante que l'éducation sous toutes ses formes, y compris donc l'apprentissage du bon sens et du discernement. Nul ne l'a mieux dit que Rabelais. Enfin, on a rajouté une suite de onze textes, transcriptions à peine retouchées d'interventions improvisées à travers les années à l'occasion du séminaire *Penser l'Europe* à Bucarest. Ce séminaire, auquel j'ai apporté mon soutien actif depuis son début en 2002, doit son existence à l'engagement d'Eugen Simion. Nous lui sommes tous deux pro-

fondément attachés, ainsi que les personnalités principalement du Sud-Est de l'Europe qui y participent régulièrement. Ces oralités parfois un peu redondantes touchent plus ou moins aléatoirement à des points abordés de manière plus approfondie ailleurs dans le volume, mais n'est-il pas vrai que la pédagogie exige qu'on reprenne constamment les mêmes thèmes, de préférence à des niveaux et sous des angles variés? Terminer ainsi, c'est également revenir sur l'importance de mon rapport personnel avec la Roumanie sans lequel aujourd'hui, peut être, je ne serais pas tout à fait le même.

18 juin 2015



Georges-Henri SOUTOU

**L'histoire de l'Europe au niveau
de l'enseignement supérieur
et de la recherche: une question
plus complexe qu'il n'y paraît**



Abstract

Există o serie de câmpuri de cunoaștere recente, afluate istoriografiei, precum studierea memoriei (colective sau sociale) și investigațiile privind istoria culturală, care ar putea constitui abordări înnoitoare în privința studiilor istorice. Intervenția de față își propune să abordeze problemele pe care le suscită istoria Europei la începutul secolului al XXI-lea. Una dintre probleme este construirea identității Europei, care își are rădăcinile în creștinismul Imperiului Roman și al Evului Mediu. Traumatismul Primului Război Mondial a stat la baza nașterii spiritului european, dincolo de separatismul și interesele naționale exacerbate în secolul anterior. O altă problemă este cea a limitelor Europei. Rusia este între aceste limite sau nu?

Cuvinte-cheie: limitele Europei, identitatea Europei, problemele istoriografiei Europei, Europa culturală, Europa instituțională.

There are a number of recent knowledge fields, from which historiography is depending, such as the collective or social memory studies and the researches concerning the cultural history, which could be a renewing approaches referring to historical studies. This intervention aims to approach the problems that the European history arouse at the beginning of the XXI century. One problem is the construction of European identity, which has its roots in the Christianity of Roman Empire and of Middle Ages. The trauma of the First World War led to the birth of the European spirit, beyond the separatism and the national interests exacerbated in the previous century. Another problem is the borders of Europe. Russia is within these borders or not?

Keywords: European borders, European identity, historiography issues of Europe, cultural Europe, institutional Europe.

La principale difficulté d'une histoire de l'Europe pour la recherche et l'enseignement supérieur (je laisserai de côté l'enseignement primaire et secondaire, qui pose encore d'autres problèmes) réside dans le fait que les historiographies et les approches méthodologiques restent encore très largement tributaires des cadres de pensée et des traditions intellectuelles des différents pays.

En outre les Etats-nations constituent une modalité récente peut-être, mais prégnante de l'Histoire de l'Europe. Ils sont à la

fois une construction, un cadre administratif pas toujours convaincant pour l'historien, mais aussi, à force, une réalité.

Cependant la méthodologie historique est en constant renouvellement, et différentes approches historiographiques apparues depuis une trentaine d'années ont eu et ont une incidence directe sur toute approche d'ensemble de l'histoire de l'Europe, et facilitent celle-ci. On citera au premier rang les études comparatistes, qui abordent un sujet en dépassant le cadre

classique des historiographies nationales. On prendra comme exemple les travaux de Hartmut Kaelble, qui a beaucoup contribué à fonder cette discipline: *Vers une société européenne: une histoire sociale de l'Europe, 1880-1980*, Paris, Belin, 1988. Ce sont les grandes évolutions économiques, sociales, institutionnelles et les grands courants culturels et idéologiques qui se prêtent le mieux à ces méthodes comparatives ; mais elles trouvent aussi leurs limites, étant donné l'irréductible singularité des pays européens, la diversité de l'Europe, qui coexiste avec ses convergences. Le danger, c'est une inconsciente vision téléologique, revenant à présenter l'actuelle construction européenne comme l'indépassable et évident point d'aboutissement de toute l'histoire du continent.

Soulignons également la montée des études sur la mémoire comme phénomène psycho-social et psycho-politique en matière d'Histoire. On citera ici comme modèle méthodologique les deux ouvrages fondateurs, et résultat aussi d'une démarche comparative franco-allemande: *Les lieux de mémoire*, sous la direction de Pierre Nora, trois volumes, Paris, Gallimard, 1997, et *Deutsche Erinnerungsorte*, Etienne François et Hagen Schulze édts., Munich, Beck, 2001.

Un autre domaine nouveau est prometteur, et paraîtrait particulièrement adapté à une approche transnationale de l'Europe: celui de l'histoire culturelle, évidemment dans son acception actuelle, très large et incluant les représentations. Malheureusement cette histoire reste encore largement nationale : au niveau européen, on ne dispose guère d'études d'ensemble. On n'a pas actuellement l'équivalent des travaux d'Ernst Cassirer dans l'entre-deux-guerres, pour la période moderne. Mais il y a peut-être des raisons pour ce manque, et même pour ce recul, j'y reviendrai.

Dans l'exposé qui suit, on ne prétend pas explorer tous les champs de l'historiographie, mais insister sur les problèmes qui ont paru être les plus pertinents pour une approche globale de l'histoire européenne depuis 1815, et les plus urgents pour la compréhension de la situation de l'Europe

dans le monde au début du XXI^e siècle. Sans oublier que ces démarches nouvelles, outre leur intérêt scientifique intrinsèque, peuvent avoir aussi pour objectif de rapprocher ou de dépasser des points de vue nationaux divergents, dans une optique de construction européenne.

Je m'appuie sur mon ouvrage *L'Europe de 1815 à nos jours*, „Nouvelle Clio”, Paris, PUF, 2007. Destiné en priorité aux étudiants de l'Enseignement supérieur, on a tenu compte d'un certain nombre de transformations fondamentales du paysage universitaire français (et aussi européen) depuis une trentaine d'années.

I. La problématique de l'identité de l'Europe

La question de l'identité et des limites de l'Europe est plus complexe qu'il n'y paraît. Au temps de l'Antiquité ou du Moyen-Âge, l'Europe était un concept géographique qui n'inspirait aucun sentiment particulier d'appartenance politique, morale ou culturelle. Les habitants de l'Empire romain avaient conscience de faire partie de celui-ci, ils se distinguaient des Barbares, ils rendaient un culte „à Rome et à Auguste”, mais l'Empire s'étendait également sur une partie de l'Afrique et de l'Asie. L'Europe médiévale en revanche constitue bien la matrice de l'Europe telle que nous la concevons, mais ses habitants se percevaient comme chrétiens et concevaient la Chrétienté, pas l'Europe. Il faut attendre la division de la Chrétienté avec la Réforme du XVI^e siècle pour que, très progressivement, la notion d'Europe commence à sortir de son cadre strictement géographique pour acquérir une dimension plus vaste: l'Europe était ce qui unissait les Européens, maintenant que la Chrétienté était divisée. A la suite des Traités de Westphalie de 1648, qui mettaient un terme à plus d'un siècle de guerres de religions, les élites européennes comprirent en effet que malgré les déchirements religieux les Chrétiens conservaient quand même quelque chose en commun, que l'on allait progressivement s'habituer à résumer par la notion d'Europe.

Une interprétation de l'identité européenne développant ce courant a été clairement formulée dès les années 20, après le traumatisme de la Première guerre mondiale: l'identité européenne repose d'abord sur l'histoire et la civilisation de l'Europe. Cette définition historico-culturelle de la notion d'Europe a triomphé dès les années 1930-1960 dans l'historiographie (en France : Paul Hazard, Lucien Febvre, Jean-Baptiste Duroselle, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, Denoël, 1965).

En effet, la catastrophe de la Première Guerre mondiale provoqua une prise de conscience: on comprit que les Européens avaient entre eux, et face au monde extérieur, qui désormais, avec le déclin de l'Europe, s'affirmait toujours davantage, quelque chose en commun qui dépassait les clivages nationaux: une civilisation et une histoire communes. Ce fut à partir de là que naquit vraiment la conscience d'une identité européenne. Ecrivains, philosophes, historiens y contribuèrent sur le plan intellectuel. Les historiens en particulier, qui avaient tant fait au XIXe siècle pour légitimer l'Etat-Nation, en sous-évaluant souvent les éléments communs, pré nationaux, du passé européen, ont joué dans cette prise de conscience un rôle important. L'apparition d'une conscience européenne chez les historiens, à partir de la première guerre mondiale, a conduit ceux-ci à porter leur regard sur l'ensemble de l'Europe et a modifié profondément leur problématique. En retour leurs travaux ont permis de mieux comprendre la spécificité, l'unité, l'existence même d'une histoire européenne commune. On constate depuis les années 1920 de nouvelles approches, de nouvelles méthodes, liées en partie et dialectiquement à l'émergence de l'idée européenne après les deux guerres mondiales. En effet celles-ci et aussi les totalitarismes du XXe siècle ont conduit les historiens à sortir du cadre national dans lequel ils restaient auparavant, sauf exception, enfermés. Et inversement le dépassement du cadre historique national par les différents écoles historiques a été un élément essentiel dans le processus de forma-

tion d'une conscience européenne depuis 1919 et encore plus à partir de 1945. Ce courant a permis de dégager à partir des années 1920-1930 une notion essentielle, qui représentait une rupture avec l'historiographie du XIXe siècle à base nationale: l'histoire des civilisations. Des années 30 aux années 60 se multiplient les grandes collections historiques, en France en particulier, comportant le mot «civilisation» dans leur titre (*Peuples et civilisations* d'Halphen et Sagnac dans les années 1930 et 1940, *Les grandes civilisations* chez l'éditeur Arthaud dans les années 60). Ces recherches, qui trouvaient bien sûr un écho ailleurs en Europe étaient par nature transversales, transcendaient les frontières et mettaient en lumière la notion, essentielle pour notre propos, de civilisation européenne.

Une deuxième définition vient compléter la première : l'expression d'Europe, pour désigner en fait d'abord le système des relations internationales intereuropéennes (on dira par la suite le Concert européen). Cette dernière notion fait l'objet de travaux considérables depuis les années 1980 (Paul Schroeder, Peter Krüger, moi-même). Elle est essentielle mais elle ne plaît pas toujours, car elle est considérée comme trop classiquement « interétatique ». L'évolution de l'histoire de la « construction européenne » depuis 1950, qui est autre chose que le Concert européen, et la vision anti-réaliste (anti-interétatique) de nombreux spécialistes des relations internationales aujourd'hui tendent à faire abandonner cette approche, que l'on estime dépassée, voire réactionnaire. C'est l'un des principaux problèmes de notre sujet.

L'autre problème est qu'un courant historiographique récent (*Global history*) remet en cause toute vision « essentialiste » donc culturelle, toute notion même de « civilisation européenne » ; cette déconstruction touche l'histoire de l'Europe au premier chef.

II. Les limites de l'Europe

Deuxième grande question: les limites de l'Europe. Le premier ouvrage à l'avoir posée de façon systématique, en tendant à

exclure la Russie de l'Europe, fut celui d'Oskar Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, Londres, Sheed & Ward, 1950. A quoi on doit rajouter les discussions concernant les subdivisions de l'Europe. Les Allemands ont eu tendance à privilégier le concept d'"Europe centrale", avec une connotation culturelle mais aussi politique visant à justifier leur hégémonie sur la région. Du coup se posait la question de l'Europe orientale: s'arrêtait-elle aux frontières de la Russie (ou de l'URSS)? Ou ne fallait-il pas parler plutôt d'Europe du Centre-est, à la fois pour contester le concept de *Mitteleuropa* et pour ne pas exclure la Russie? En effet il faut bien voir que l'Europe du centre-est a une chronologie différente de celle de l'Europe occidentale: il faut remonter bien avant 1815.

Un exemple caractéristique : La place de la Russie en Europe en particulier a toujours fait débat. Et pour les Européens occidentaux, et pour les Russes. On peut dire que pendant la plus grande partie du XIXe siècle, l'opinion majoritaire était que la Russie était différente, mais néanmoins faisait pleinement partie du système international européen, du Concert (comme le montre d'ailleurs l'histoire des relations internationales à l'époque). D'autre part, dans un siècle encore profondément marqué par le christianisme, l'appartenance des Russes à l'orthodoxie les distinguait certes des catholiques et des protestants, mais les maintenait dans la grande famille chrétienne, par rapport aux autres aires religieuses. L'idée fréquemment défendue de nos jours par certains historiens selon laquelle le schisme du XI-ème siècle entre chrétienté d'Orient et chrétienté d'Occident aurait établi une frontière définitive et fixé la limite de l'Europe vers l'Est (excluant, outre la Russie, la plus grande partie des Balkans!) serait apparue il y a deux siècles comme étrange.

Le problème a été relancé par la Révolution d'octobre: a-t-elle correspondu à une forme d'occidentalisation violente de la Russie? Ou au contraire à une séparation aggravée d'avec l'Europe? Sur toutes ces questions, de nombreux historiens se sont

interrogés et s'interrogent (Martin Malia, *Russia under Western Eyes from the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Londres, Harvard UP, 1996, Marie-Pierre Rey, *Le dilemme russe. La Russie et l'Europe occidentale d'Ivan le Terrible à Boris Eltsine*, Paris, Flammarion, 2002, Michel Heller, *Histoire de la Russie et de son Empire*, Paris, Flammarion, 1997, et Hélène Carrère d'Encausse, *L'Empire d'Eurasie: une histoire de l'Empire russe de 1552 à nos jours*, Paris, Fayard, 2005, Alexander Tchoubarian, *The European Idea in History in the Nineteenth and Twentieth Centuries. A view from Moscow*, Londres, Frank Cass, 1994).

Il est difficile de tracer toutes ces questions *ex cathedra*: à mon sens, l'essentiel est de bien distinguer l'Europe comme identité historique, culturelle etc. de l'Europe institutionnelle (l'Union européenne),

III. La question des nationalités

La „question des nationalités” est l'une des plus importantes et des plus complexes qui aient marqué l'histoire européenne depuis 1815, et l'historiographie encore aujourd'hui. Elle n'est pas encore d'ailleurs totalement résolue, ou dépassée, au début du XXIe siècle. A la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe deux facteurs vont profondément modifier la situation: la Révolution française, avec la notion de souveraineté nationale, et le Romantisme, avec son insistance sur les racines linguistiques et culturelles des peuples. La combinaison des deux, de façon d'ailleurs variée et complexe, favorisera les unités nationales allemande et italienne, et la libération des peuples des Balkans de l'occupation turque. L'Europe adopta ainsi progressivement le modèle de l'Etat-Nation, qui devint la norme à partir des traités de 1919-1920. Mais toute l'historiographie moderne souligne la complexité de ces notions, leur instrumentalisation bien souvent pour des raisons politiques et sociales, leur réfraction différente selon les catégories sociales: les concepts de nationalité ou d'Etat-nation apparaissent désormais comme très com-

plexe et largement construits. En effet, lorsqu'il s'agit de justifier une revendication nationale, ou la construction volontariste d'une entité nationale, l'histoire est une arme. Ajoutons que depuis la fin du XIXe siècle, et encore plus de nos jours, les mouvements „régionalistes” remettent en cause la légitimité même de ces différentes notions. Etat, nation, Europe, voilà des problématiques toujours très débattues (Hagen Schulze, *Etat et nation dans l'Histoire de l'Europe*, Le Seuil, 1996).

La question est compliquée par le fait fondamental que la question ne se pose pas de la même façon en Europe Occidentale, où les Etats-nations ont commencé à se développer dès le Moyen-Âge, et en Europe centrale ou orientale.

IV. La problématique des totalitarismes européens au XX^e siècle

Le totalitarisme est un phénomène qui restera comme une marque fondamentale du XX^e siècle européen. Avec ses horreurs: les camps nazis, le massacre des Juifs d'Europe, le Goulag soviétique. En même temps il pose les problèmes méthodologiques les plus complexes, à commencer par la question de savoir si on doit parler *du* totalitarisme, en insistant sur ses caractéristiques générales, ou *des* totalitarismes, en soulignant les particularités de ces différentes versions. Commencé dès les années 50, ce débat n'est pas tranché. Mais l'approche européenne d'ensemble, et plus seulement par pays, est désormais acquise.

V. Genocides, massacres et épuration ethnique en Europe depuis le XIX^e siècle

Les massacres pour cause ethnique (ou à la fois religieuse et ethnique), l'épuration ethnique, les génocides, sont une réalité fondamentale de l'Europe des XIXe et XXe siècles. Là aussi une démarche globale est indispensable et productive.



VI. Colonisation et décolonisation

La question de la colonisation européenne et ensuite de la décolonisation a fait l'objet d'une immense bibliographie, tout particulièrement, bien sûr, dans le cas britannique. Elle a été longtemps par métropole, désormais elle profite aussi de l'approche comparative d'ensemble.

VII. L'évolution des années 1980-2000: l'Europe sans rivage et sans personnalité des pures valeurs universelles

Insistons une fois de plus ici sur l'importance de l'élaboration de la notion de civilisation européenne développée en particulier par les historiens depuis les années 20, car elle a largement contribué à façonner la vision européenne des fondateurs de l'Europe communautaire. La notion d'une civilisation européenne commune était en

effet celle qui permettait le mieux de transcender les frontières nationales sans en nier l'existence, ce qui eût été irréaliste et ce que ne faisait pas les Pères fondateurs. Pour ces derniers, la réponse en harmonie avec celle des historiens à l'époque, était évidente: l'Europe reposait sur une unité de civilisation, une histoire partagée et désormais réconciliée, et sur des valeurs communes (dont la démocratie, la liberté et l'Etat de droit). Cette vision a perdu jusqu'aux années 1980, y compris dans les traités européens, la «Déclaration sur l'identité européenne» adoptée par les chefs d'Etat ou de gouvernement des Neuf à Copenhague le 14 décembre 1973 ne disait pas autre chose: «nécessités européennes fondamentales», «civilisation commune», «valeurs d'ordre juridique, politique et moral», «principes de la démocratie représentative, du règne de la loi...».

On avait là une Europe clairement définie, qui reposait certes sur des valeurs universelles (ou qui se prétendent telles) comme la démocratie et les droits de l'homme mais qui affirmait clairement sa spécificité comme espace géographique, historique et de civilisation. L'historiographie de l'époque pouvait s'y retrouver.

Or à cette Europe clairement définie et donc délimitée par l'histoire et la civilisation, s'est progressivement substitué à partir des années 1980 une notion de l'Europe beaucoup plus abstraite et vague, et sans rivages. C'est ainsi que le préambule du traité de Maastricht de 1992 ne soulignait plus comme ciment de l'Europe que la démocratie, les droits de l'homme et l'Etat de droit. Et désormais c'était le discours admis dans les enceintes européenne: l'Europe, c'était la démocratie, les droits de l'homme et l'Etat de droit. Il n'était plus question d'une civilisation commune et d'une histoire partagée, qui marqueraient une spécificité européenne.

Le problème est que dès lors il n'y a plus de définition limitative possible de l'Europe: reposant sur des valeurs abstraites, celle-ci peut virtuellement s'étendre jusqu'où ces valeurs règnent. On retrouve finalement une problématique très actuelle,

pour les politiques et aussi pour les historiens: pour les uns, l'Europe repose sur une personnalité historique, des racines communes, une civilisation. Pour les autres (actuellement les plus nombreux dans les milieux politiques et intellectuels) elle repose sur des valeurs universelles (démocratie, Etat de Droit, droits de l'Homme : c'est la vision d'Habermas...).

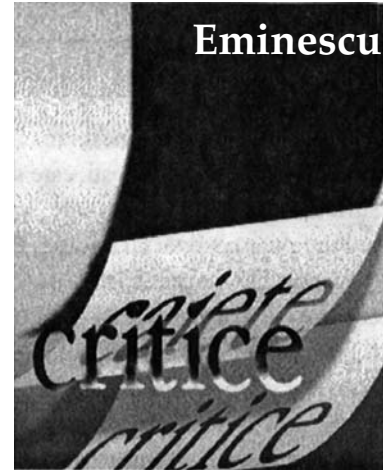
Ce qui fait que l'historiographie de l'Europe est aujourd'hui éclatée, c'est que ce qui paraissait acquis vers 1960 ne l'est plus. Nous avons aujourd'hui trois visions de l'Europe dans notre champ disciplinaires:

1. Une vision prolongeant celles des années 1920-1960, enrichie par les approches comparatistes.
2. Une vision concentrée sur l'histoire de la construction européenne depuis 1950, ce qui est autre chose que l'histoire de l'Europe.
3. Une vision remettant en cause la légitimité même d'une conception de l'Europe comme civilisation : d'un côté les valeurs d'Habermas et un « patriotisme constitutionnel européen », de l'autre *Global History*.

Le problème nous renvoie finalement à l'éternelle question: quelle est l'identité de l'Europe? L'historien, quoi qu'il puisse en penser à titre personnel, est obligé de constater qu'il n'y a pas de réponse simple et univoque à cette question qui fasse l'objet d'un large consensus. Il y a des identités de l'Europe, différentes selon les points de vue: l'Europe d'origine chrétienne, l'Europe humaniste, l'Europe sans rivage vecteur de valeurs universelles, l'Europe identitaire fondée sur une histoire et une civilisation communes, l'Europe communautaire supranationale à finalité fédérale, l'Europe réunissant des Etats-Nations dans un système international de type classique. L'identité européenne n'est pas un absolu, mais une quête et un compromis permanents, comportant probablement des solutions provisoires, évolutives, multiples, successives ou simultanées. L'Europe répond peut-être à la vision du monde de Schopenhauer: elle est „volonté et représentation”, „Wille und Vorstellung”,!

Mihai CIMPOI

Unitatea culturii universale în reprezentarea lui Eminescu¹



Abstract

Autorul acestui articol prezintă concepția poetului Mihai Eminescu referitoare la cultura universală prin prisma unității văzute dincolo de particularitate, așa cum a fost anterior descrisă de J.W. Goethe. Autorul articolului observă în lucrările eminesciene imaginea unui organism al literaturii, organizat pe temeiul unui centru, într-o formă concentrică, ținând seamă de modul de comunicare al culturilor între ele pe un fond general uman și mulțumită unor „simpatii” intelectuale, etnice, lingvistice. Observațiile autorului se bazează pe notele lui Eminescu, găsite în manuscrise.

Cuvinte-cheie: Eminescu, unitatea culturii universale, psihologia popoarelor, relațiile dintre limbi

The author of this article presents Mihai Eminescu's conception on universal culture in terms of unity beyond particularity such as it was previously depicted by J.W. Goethe. The author notices in Eminescu's works the image of an organism of literature that is organized based on a center and in a concentric form, bearing in mind that cultures communicate thanks to a general human fund and to intellectual, ethnic, linguistic „sympathies”. The author's observations take into consideration Eminescu's notes that were found in manuscripts.

Keywords: Eminescu, the unity of universal culture, the psychology of peoples, the relationship between languages

Eminescu concepe cultura universală ca o unitate în spiritul goetheemi *Weltliteratur*, despre care autorul lui *Faust* îi vorbește lui Eckermann în 1827. Conceperea unei totalități a literaturilor particulare semnifică o depășire a îngustimii prejudecăților naționale.

Activitatea literară a lui Eminescu datează dintr-o perioadă marcată de începuturile preocupărilor stăruitoare de *literatură comparată*.

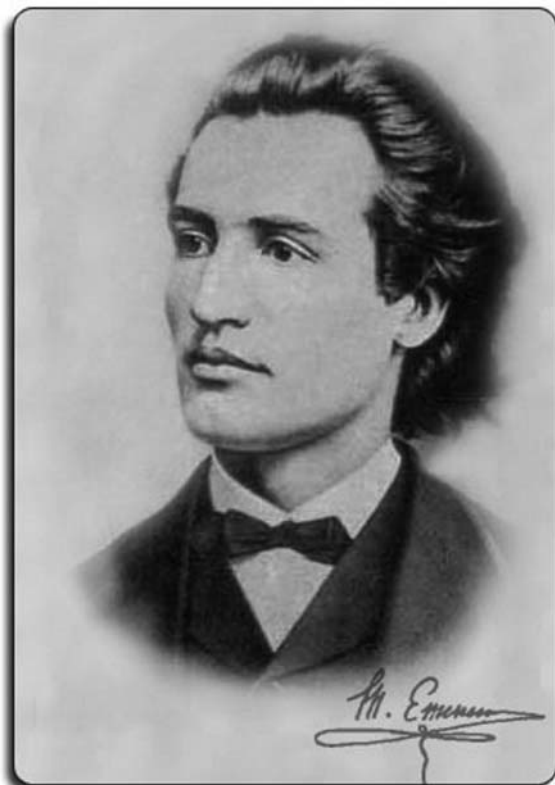
Primele reflecții eminesciene asupra unității culturii universale le găsim în însemnă-

rile manuscrise studențești, adunate sub genericul *Fragmentarium*: „Niciun fel de materie nu e cugetabilă, care să nu poată constitui un element al culturii: fiindcă ea nu urmărește un scop obiectiv, de aceea nu are nici un teren anumit pe care să-l împle... Și nu numai că ea nu-i mărginită la un anume teren, ci *universalitatea* (subl. în text - n. n.) e chiar semn distinctiv al culturii, cel puțin fiecare al ei se măsoară după măsura universalității, în care ea se mișcă” [1, p. 47].

Ca și Goethe, Eminescu concepe cultura universală ca pe o unitate.

Mihai CIMPOI, Academia de Științe din Republica Moldova, Institutul de Filologie, cancelarie.filolog@asm.md, litclasica@yahoo.com.

1 Puncte de reper pentru dezbaterile din cadrul Congresului Mondial al Eminescologilor (ediția a IV-a).



Multe însemnări din *Fragmentarium* vorbesc despre *universalitatea* culturii, asociată cu știința și rațiunea, și despre configurarea ei ca un sistem complex de cercuri concenrice care formează un Mare cerc, concepție însoțită evident de la profesorii de la Universitățile din Viena și Berlin.

Reflecțiile asupra *culturii* din cronicile dramatice și din articolele sale publicistice dovedesc o concepție unică organicistă, alimentată constant de reprezentarea ei ca *organism*, ca *organizare* unitară pe un centru și sub formă concentrică sus pomenită. Culturile comunică pe baza unui fond general uman și al unor „simpatii” de natură intelectuală, etnică, lingvistică.

În arta dramatică se conturează o unitate în mod pregnant, fiindcă în toate epocile înfățișează *aceleași* caractere și *aceleași* fond sufletesc, fapt explicat prin „construcția sistemului nervos omenesc de a reproduce în mii de oameni simțămintele ce se petrec într-adevăr în unul singur” (cronică la înscenarea pieselor lui Henry Murger sub genericul *Orfelinele*).

O dovadă a fondului general-uman, exploatat în arta dramatică și în proză, este categoria tipologică a *scriitorilor populari*, atestabili în toate epocile și la toate popoarele. Ei formează o serie categorială, din care fac parte Homer, la germani Fritz Reuter, la americani Bret Harțe, la unguri Petöfi, la ruși Gogol, iar la noi Creangă, Slavici și Anton Pann. Piesa lui Gogol *Revizorul general* este mai mult *epică* decât dramatică, „căci toți scriitorii populari sunt mai mult epici, de la Homer începând și până la Fritz Reuter” [2, p. 197].

Europa apare ca un *organism* (la fel ca lumea, universul, societatea, statul), cultura ei unitară, bazată pe *rațiune și știință* (ca în *Fragmentarium*) îl determină pe poetul-publicist să recurgă și la un instrumentar de gândire, la un *Organon* de tip aristotelic pe care îl descrie într-un articol în care consemnează prelegerile de la Junimea ale lui T. Maiorescu.

1. *Categoriile* - o singură carte a cărei autenticitate este controversată, dar a cărei teorie este desigur aristotelică.
2. *Despre interpretare* - tot o singură carte, ca și precedentă, controversată ca autenticitate de formă, dar ca teorie desigur aristotelică.
3. *Analiticele* - opt cărți, autentice, opul, principul, împărțit în două părți, *pars prior*, *pars posterior* (în mod obicinuit opera aristotelică se citează în latinește).
4. *Topicele* - opt cărți și
5. *Despre falsitatea sofismelor* [3, p. 276].

Tot în *Fragmentarium* Eminescu vorbește despre faptul că ceea ce interesează în poezie e caracterul ei „nemijlocit și fondul general uman”. „A reproduce scheme, coaje vechi, este sărăcie, poezie adevărată e nemijlocită. Ponce esinorum. Găsim cu toate astea un cuprins adânc. Metal curat fără de lamură. Heine. Lyrică, Shakespeare în conținutul timpului. Ne va mișca numai ceea ce în genere umană. Sceneria este romantică. Cuprinsul: pasiunea, mișcările vieții sunt în Shakespeare - Byron. Înlăturarea superstițiilor. Trebuie ca scriitorul să fie servitorul credințelor populare. Goethe (*Faust* - p. II) Originalitate și originalitate. Naturalitate

potențată și veridică” (*Fragmentarium, op. cit.*, p. 97-98).

Eminescu vede culturile particulare ca niște cercuri interactive care constituie un întreg: un Mare Cerc. *Cartea Lumii*, și *Cartea Vieții* (cei doi topoi pe care-i întâlnim la el aparțin tuturor marilor poeți), la care interesează în primul rând tot ce e *general uman*, marca stilistică a *universalității*.

Asupra culturii omenirii ca un Tot intelectual și moral se pronunță și în alte editoriale din *Timpul*. Conceptul unității culturale e delimitat tranșant de modul de a înțelege cultura ca o acumulare de capital.

Întregul se păstrează conform statorniciei viziuni organiciste eminesciene prin transmiterea ei de la înaintași la urmași, prin apropierea „prin o nouă muncă intelectuală, prin studiu”. Relaționarea dialectică *părinți-copii* asigură continuitatea, funcționarea ca o curea de transmisiune: „Cultura omenirii, adică grămădirea capitalelor în bani. E drept că cei ce trăiesc astăzi se folosesc de rezultatele dobândite de alți cugetători înaintea lor, însă acele rezultate ei nu le capătă de odată ca o strânsură părintească, ci trebuie să și le aproprieze prin o nouă muncă intelectuală, prin studiu”.

Remarcând că civilizația omenească „se începe oarecum din nou și din fundament cu orice generație nouă”, deci ciclic și prin câștigarea cunoștințelor „prin propria memorie și judecată”, Eminescu sugerează și modalitatea de a realiza această redobândire de bunuri culturale: lărgirea cercului de oameni culți care sunt în stare să conducă societatea și să-și aproprieze suma de cunoștințe grămădite de părinți și angajarea celui care-i mai mare al publicului cult „care poate să priceapă - și să aprecieze munca învățaților fără însă de-a produce pe acest teren”.

Un adevărat pericol îl prezintă „masa de oameni sau incultă sau pe jumătate cultă, lesne crezătoare, vanitoasă și lesne de amăgit, pe care oamenii cu cunoștințe jumătățite, semidoctii sau incultii cu totul, caută a o asmuți asupra claselor superioare a căror superioritate consistă în naștere, avere sau știință”. „Cultura oricărei nații e împresurată de-o mulțime oarbă, gata a recădea în

orice moment în barbarie”, conchide Eminescu. Din această categorie fac parte cei crescuți nu la țară, în condiții normale, ci la oraș, în condiții nefavorabile și crescuți - prin urmare „închirciți fizicește și intelectual”.

Editorialul relevă factorul determinant pe care se axează modul eminescian de înțelegere a culturii. Încă în însemnările manuscrise studentești ea era definită ca *Suma a întregii vieți spirituale a unui popor*, constând în: „aspirațiunile și făptuirile sale în artă și știință, moravurile și obicinuințele sale și gradul de cultură al poporului”, „produsele vieții spirituale și a toatei vieți intime create de învățați, artiști, legislatori, oameni de stat, însă nu *numai* și nu întotdeauna oameni culți”.

Al doilea factor este ceea ce poetul denumește cu un termen din economia politică, familiară lui, *aproprierea*, fără - însă - conotația negativă consemnată de L. Șăineanu: a-și însuși (pe nedrept), a-și apropria faptele mari.

Sensul pe care îl dă poetul termenului este: însușirea întregii culturi a omenirii pe un teren individual sau național.

Universul cunoștințelor omenești și al elementelor vieții spirituale este privit ca un cerc imens cu părți mai aproape sau mai departe de centru. Cercurile se constituie într-un ansamblu de cercuri concentrice, mai mari sau mai mici, din care câte unul se arată nu ca un cerc simplu, ci ca un cerc de cercuri. Istoria ar putea fi reprezentată schematic ca un cerc format din diferite cercuri configurând istoria politicii, culturii, literaturii, religiei ș.a.m.d. [1, p. 37],

Printr-o astfel de conlucrare a cercurilor un popor nou, tânăr își apropriează rezultatele intelectuale ale unui popor îmbătrânit care servește doar drept *punct de plecare* în cadrul progresului general al omenirii.

Poetul nostru are convingerea fermă, consemnată și în cronicile teatrale, că în fiecare organism omenesc sunt „potenția” coardele omenirii întregi, ceea ce explică uimitoarea coincidență în pasaje ba și în cugetările organice întregi a autorilor celor mari”. Glosatorilor și explicatorilor proști le scapă rațiunea acestui „plagiat”, căci fiecare

regăsește sămburele, care asigură fondul general uman al literaturii universale. O însemnare din manuscrisul 2287 (12 și 12v) atestă faptul indiscutabil că poetul avea conștiința unei atari unități: „De ce cândva cineva (oricare ar fi) citește biografia unui geniu, cearcă a găsi, incifrează chiar trăsături ale individualității sale în acele trăsături mari ale unui bărbat însemnat. Fiindcă într-adevăr în fiecare organism omenesc sunt potenția coardele omenirii întregi. Nu vorbim de treaptă - acestea sunt infinite. Poate că de acolo se explică plăcerea ce oamenii o găsesc în operele poezilor - și de acolo coincidența cea adesea uimitoare în pasaje, ba în cugetări organice întregi a autorilor celor mari. Este *același* (subl. în text - *n.n.*) om, care trăiește în toți - și naturi inferioare cred cum că s-au plagiat unii pe alții, pe când poate că nici nu s-au citit. Și fiindcă fiecare regăsește sămburele individualității sale în cei mari, crede de datoria sa a reda în comentarii și ramificațiunile individuale ale aceluși sămbure, de aicea apoi se nasc diferenții glosatori și explicatori cari de cari mai proști ai autorilor mari” [1, p. 54].

George Munteanu considera, pe bună dreptate, că Eminescu intuise uimitor de timpuriu că produsele artistice, precum și cele ce țin de domeniul științelor exacte și al filosofiei au, „dincolo de statutul relevant, și o dublă determinare extrinsecă: cea a insului care le-a creat, participant la ontologia umană generică, dar și cea înglobând umanul, supradeterminându-l - adică social-istorică, ori ținând de alcătuirea naturii celei mari”. „De ce aceasta?” se întreabă criticul, răspunzând că „opera - artistică, științifică, filosofică - își este suficientă sieși (ontologicește vorbind) numai prin materializarea ei grație unui anumit sistem de semne. Semnele însele trimit însă la cel ce le-a selectat din imensa zestre a firii (prima determinare ontologică extrinsecă) și la felul cum le-a orânduit, le-a putut orândui, spre a comunica prin intermediul lor ceva ce transcende structura propriu-zisă a operei (a doua determinare ontologică extrinsecă)” [6, p. 77].

Unitatea culturii universale, percepută de oamenii culți care vin în contact cu ea, dă

viață unui *text unic*, atestat de o coincidență a „pasajelor” și a „cugetărilor organice”, ar consta (ca să vorbim cu un termen al poetului însuși) în simbioza a doua ontologii: cea a *universalității* și cea a *individualității*.

În editorialul primului număr al revistei *Fântâna Blanduziei* (din 4 decembrie 1888), în care extrasele din lucrarea lui Max Nordau (Max Simion Sudfeld) *Die conventionalen Lügen der Kulturmenschheit* sunt însoțite de considerații proprii, Eminescu se referă la necesitatea de a evita „boala psihologică a scepticismului” „ce muncește pe oamenii culți din mai toate țările” prin restabilirea unei legături organice cu Antichitatea și cu Evul Mediu latin: perioade cu autori care erau „plini de adevăr, de eleganță, de idei nemerite” - arta acestor epoci fiind lipsită „de amărăciune și de dezgust”, fiind „un refugiu în contra grijelor și durerilor”.

Adăpostul împotriva realităților marcate de neajunsuri politice și economice poetul îl vedea în romantismul german, „care descrie veacul de mijloc cu culori atât de strălucite precum în realitate nu le-a putut avea” și școala romantică din Franța, „fiică a școlii romantice germane și a disprețului byronian pentru lume” [4, p. 178].

În amintirea artei antice, „care făcea asemenea minuni”, s-a dat și numele de *Fântâna Blanduziei*, numele izvorului ce răsărea, de sub un stejar în vecinătatea orașului Tibur, izvor care întinerea și despre care Horațiu spune (în piesa d-lui Alecsandri): „Fântâna Blanduziei!” / Vei deveni tu încă / Celebră-ntre izvoare când voi cânta stejarul / Ce-nfige rădăcina-i adânc în altă stâncă / Din care ieși vioaie și vie ca nectarul”.

Fântâna Blanduziei este, bineînțeles, izvorul cu valoare arhetipală care *întinerește* arta tuturor popoarelor și servește drept „remediu în contra regresului intelectual”: *creația populară*, (Elena Văcărescu va identifica mai târziu în arta populară un factor al unității culturii universale, alegând-o ca subiect de discuție pentru un congres al Societății Națiunilor. Ea, arta populară, este, în concepția ei, „mai mult decât națiunea”: „ea este internațională”; „se colorează prin cântul strămoșilor noștri, dar ele se ivesc din

vasta matrice internațională din care a țâșnit însuși idealul uman".)

Eminescu își exprimă tranșant părerea că adevărata metafizică „nu se ocupă de chestii practice de ordine secundară”, ci „de soluțiunea unor probleme universale” (*Ibidem*).

Numeroase referințe la raportul *specificitate națională/generalitate universală* se conțin în textele transcrise în *Fragmentarium* amintite de noi mai sus. Ele nu aparțin propriu-zis lui Eminescu, dar constituie obiectul permanent al textelor publicistice, al articolelor sale cu tematică culturală, în special din perioada colaborării la *Curierul de Iași*.

Un pasaj din *Noua literatură dramatică* a lui Rudolf Gottshall fixează ideea valorii universale a tragediei: „Geniul istoriei universale e întâi de toate tragedia, el nu e de conceput fără vină și ispășire” [4, p. 1127].

Într-un fragment despre specificul francez se consemnează faptul reprobabil al alunecării unei actrițe germane Glistinger „din simțămintele general umane în așa numitul ton general” (*Ibidem*).

Textul care transcrie studiul programatic al lui Lazarus și Steinthal *Einleitunde Gedanken liber Yolkerpsychologie als Sprachwisenn shaft (Reflecții introductive privind psihologia popoarelor)* conține un număr mare de considerații despre unitatea popoarelor, limbilor, literaturilor care se relevă dincolo de anumite trăsături particulare, ce le diferențiază.

„Forma de conviețuire a umanității este tocmai separarea ei în popoare, iar dezvoltarea genului uman este legată de multiplicitatea popoarelor”, iată un principiu programatic al textului transcris [4, p. 939].

Se vorbește și despre „marile idei generale care își întind forța asupra mai multor popoare”.

Psihologia popoarelor (cea istorică, etnologica, politica, psihoetnologica) trebuie să țină cont de „modul în care toate formele și produsele esențiale ale vieții obștești a umanității, cum sunt familia, statul, religia, literatura ș.a.m.d. iau naștere una lângă alta și una într-alta, stimulându-se reciproc și, de asemenea, inhibându-se reciproc [4, p. 953-954].

Relațiile limbilor una cu alta nu urmează aceeași cale cu relația dintre popoare, ținând mai degrabă de optica subiectivă a unui popor, de spiritul lui, de conștiința identitară. Diferitele elemente obiective, precum limba, religia, sunt diversele forme și trepte ale conștiinței de sine a acestui popor.

Se impune, totuși, o anumită comunitate originară a limbilor și popoarelor sanscritice și, în ciuda factorilor diferențiatori, o unitate culturală. Aceasta se relevă, bunăoară, în drama populară (cu un fond ludic manifest la păgâni, și păstrat până astăzi), în proverbe și în fabulă, ambele găsimdu-se la toate popoarele pământului.

Apare și o reflecție tipic eminesciană, pe care o vom întâlni frecvent: „în primul rând prin cultură și civilizație își formează individul orizontul său în jurul unui centru specific, care, ce-i drept, trebuie să se înscrie întotdeauna în interiorul circumferinței naționale (universalități)” [4, p. 90].

Deși formele literare sunt diverse, reflectând felul de a fi al unui popor, se atestă o comunicare cu o altă substanță culturală.

O asemenea comunicare are loc atunci când poporul posedă o bogăție de idei și forță spirituală „care să-i dea posibilitatea să găsească/onraw/e de echivalare proprii pentru ideile și relațiile străine”.

„Așa cum un individ poartă în sine imaginea altuia, tot astfel un popor se concepe pe sine în raport cu celelalte popoare, încât trebuie de văzut ce conștiință de sine are și ce natură au aceste relații” [4, p. 980].

Prezente și în textele publicistice, unde sunt reprezentate de asemenea prin schema grafică a unui *cerc de cercuri* (concentrice), urmând și o dispunere diacronică, reflecțiile eminesciene anticipează actualele dezbatere despre relațiile dintre culturi, literaturi și despre raportul fenomenologic Eu / Celălalt.

După cum îi mărturisește și lui Iacob Negruzzi într-o scrisoare trimisă de la Viena în ziua de 4/ 16 septembrie 1870, tot ce se întâmplă cu un individ sub aspect psihologic (e vorba de schimbări, de devenire, de „ruptură psihică”, de „antitezele de simpatii și antipatii” care se produc în sufletul stu-

dentului Eminescu, marcat de ceea ce se întâmplă cu nemții ce se fac nesuferiți - *n.n.*): „În fine, schimbări de acestea psihologice să nu credeți că se-ntâmplă numai sporadic, ici colea, în individul cutare sau cutare, ea cuprinde cu friguri popoară întregi - și avem exemple din nenorocire, exemple atât de evidente și de atât de apropiate” [4, p. 607].

În fragmente răzlețe din *Cultură și știință*, găsim două pasaje care reprezintă indiscutabil și un punct de vedere a lui Eminescu: „Nici un fel de materie nu e capabilă care să nu poată constitui un element al culturii, fiindcă ea nu urmărește un scop obiectiv, de-aceia nu are nici un teren anumit pe care să îl împle. Și nu numai că ea nu-i mărginită la un singur teren, ci universalitatea e chiar un distinctiv al culturii, cel puțin fiecare grad al ei se măsoară după măsura universalității în care ea se mișcă”; „Se cată a pricepe, din punctul de vedere al misiunii sale individuale, cum că nu e nimic alta decât un inel în Cântul cel mare al tendențelor și aspirațiunii omenești și, prin cultura generală, capătă privirea mare în totalul și generalitatea întregului în comemorarea sa” [4, p. 265-266].

Într-un fragment din Albert Moser care apare în ediții cu titlul *După Aristotel...* dăm de asemenea de o considerație revelatoare pentru modul în care Eminescu înțelege cultura universală.

Pornind de la principiul aristotelic „cauza are un plus asupra urmărilor ei”, constată „că și toate operele poeziei și ale artei nu sunt decât emanațiuni parțiale din comorile spirituale mult mai bogate ale poezilor și artiștilor” [4, p. 872]. „Ce respect, continuă textul, trebuie să avem așadar înaintea bogăției spirituale a lui Michelangelo, Goethe, Beethoven ș.a.”

În articolul *Echilibrul (Federațiunea, III, din 4 mai/ 22 aprilie și 11 mai/ 29 aprilie 1870)* se face o delimitare între „trebuințele popoarelor” și elementele străine Eminescu admitând, însă, *influența pacinică*, adică ceea ce se poate impune „prin superioritatea demnă de recunoscut a individualității sale, cum de ex., au impus Francezii românilor” [5, p. 18].

Se mai vorbește în articol și de un al doilea mod de impunere firește inaccesibil: „e acela de a face din principii transcendente, din credințe ale omenirii mijloace pentru scopuri de o altă natură. E cazul preoțimii Evului Mediu care explicau Evanghelia astfel încât popoarele să îngenunche și jugul unui rege rău. E și cazul similar al Românilor pe care credința cea adâncă despre unitatea Austriei și către tron „i-a făcut să primească făcând, cu o rezistență mai mult pasivă, umilirea dualismului”.

Al treilea mod „e cel mai simplu, deși cel mai greu și mai nedrept”: arogarea cu insolentă a drepturilor altuia și susținerea în proprietatea lor prin puterea brută, proprie sau străină.

Eminescu propune să se vadă care din aceste trei puncte poate fi „rațiunea atitudinii excepționale a Ungurilor din Austria”, „ce le dau în mână domnia asupra unor națiuni total diferite de a lor, tot așa de mari la număr și numai înapoiate în cultură”. „întâia rațiune, prin care un popor poate egemoniza pe altul, e *superioritatea morală*”, conchide publicistul.

Publicistul continuă prin a expune condițiile civilizațiunii unui popor.

Prima este limba - „o limbă sonoră și aptă de a exprima prin sunete noțiuni, prin șir și accent logic: cugete, prin accent etic sentimente”.

Cea de-a doua „dezvoltarea acelor aplecări umane în genere”.

Una dintre condiții este ca „științele (afară de ceea ce e din domeniul public) să reprezinte lucrări proprii ale națiunii prin care ar fi contribuit la luminarea și înaintarea omenirii. Artele și literatura frumoasă trebuie să fie oglinzi de aur ale realității (transsubstanțiere a poetului în spectator „Privitor ca la teatru” - *n.n.*) în care se mișcă poporul, o coardă nouă, originară, proprie pe bina cea mare a „lumii” [5, p. 20].

Bina este un germanism care înseamnă „scenă”.

Astfel se conturează, în cadrul imaginii eminescian, patru mari reprezentări metaforice:

- lumea ca teatru (*theatrum mundi*);

- bina (scena) cea mare a lumii și roata lumii;
- cultura universală ca cercuri în (marele) cerc;
- lumea ca o carte, ca Text.

Eminescu construiește o *lume posibilă* (în termenii lui Umberto Eco), structurată esențialmente dintr-o *lume teatrală*, o *lume culturală* (circulară) și o *lume textuală*.

Or, *teatralitatea* și *circularitatea* reprezintă *globalitatea*, dovadă în acest sens fiind arhitectura antică.

În *Icoane vechi și icoane nouă* (cap. III *Bătrânii și tinerii*), Eminescu consemnează că viața consistă din mișcare, precum de-a pururea în mișcare este și adevărul social: „Ceea ce azi e adevărat, mâine e îndoielnic, și pe roata acestei lumi nu suie și coboară numai sorțile omenești, ci și ideile. Ceea ce stă pe loc e numai arta care „nu e în folosul oamenilor, ci ceea ce este spre petrecerea lor”.

Urmează un adevărat *breviar* al valorilor culturii universale: „Citim azi cu plăcere versurile bătrânului Omer, cu care petreceau odată neamurile de ciobani din Grecia, și imnele din Rig-Veda, pe care păstorii Indiei le îndreptau luminii și puterilor naturii, pentru a le lăuda și a cere de la dânsule iarbă și turme de vite. Tot așa privim cu plăcere plâsmuirile celui mai mare poet pe care l-a purtat pământul nostru, plâsmuirile lui Shakespeare, și ne bucurăm de frumusețea lor atâta, ba poate mai mult încă de cât contemporanii lui, și tot astfel privim statuii lui Fidias și ale lui Praxiteles, icoanele lui Rafael și ascultăm muzica lui Palestrina. Tot astfel ne bucură și portretul pe care-l face Grigore Ureche Vornicul lui Ștefan Voievod cel Mare, cu cât simțim și azi plăcere citind ce vrednic și cu virtute Român a fost Măria sa” [5, p. 117-118].

De ideea *unității culturii universale* au fost preocupați și alți scriitori români; bunăoară, Al. Vlahuță în conferința ținută la Ateneul Român în seara zilei de 7 martie 1983: „Omenirea merge pururea înainte, și intră din ce în ce mai în lumină. Neliniștea ei, dornica ei întindere de brațe, după un ideal se oglindește cu mult mai limpede în munca

cinstită a marilor ei artiști și-n durerile lor de creare. Poetul, în căutarea perfecțiunii arată foarte bine întreaga evoluție a omenirii, a vieții în genere, spre ceva îndepărtat, care cheamă, atrage ca un vis frumos, și farmecă poate tocmai prin această depărtare. Desigur, nu-i vorbă deșartă că în inima poetilor bate mai tare dorul întregii omeniri” [9, p. 93-94].

Putem constata în chip concludent că:

1. Eminescu privește cultura universală dintr-o perspectivă globală, holistă; o concepe, prin urmare, ca un întreg.

2. Asemenea lui Goethe, este convins că „poezia e un bun al întregii omeniri și că ea se manifestă pretutindeni și în toate timpurile, în sute și sute de oameni; cu singura deosebire că unul știe s-o facă mai bine decât altul și se menține mai îndelungat deasupra apei decât altul” [8, p. 226].

3. Ca și autorul lui *Faust*, el intuiește că vine o *epocă a literaturii universale*. Aceasta e pregătită de cosmopolitismul creștin și cavaleresc al Evului Mediu, cosmopolitismul umanist al Renașterii, cosmopolitismul clasic și filosofic al luminismului și cosmopolitismul romantic și istoric.

Toma Nour, personajul romanului de tinerețe *Geniu pustiu* meditează asupra fenomenului, considerându-se *cosmopolit*.

4. Așa cum lumea se naște dintr-un punct genezic („cel dintâi și singur” - *Scrisoarea I*) și toate lucrurile apar dintr-o Mamă a Pământului, cultura universală are și ea un nucleu genezic: cultura grecească - „Civilizația s-a statornicit, scrie poetul în *Timpul* din 9 august 1880, și a crescut acolo unde ea a fost altoită în pomul culturii antice”. Cultura clasică are calitatea determinantă de a *crește*, de a educa, spune el într-un articol privind starea învățământului. Ea se caracterizează printr-un „adânc spirit de adevăr, de pregnantă și de frumusețe”, printr-o „simetrie intelectuală”. „Spiritul antichității e regulatorul statornic al inteligenței și al caracterului și izvorul simțului istoric”.

De remarcat că Edmund Husserl era de părere, expusă într-o conferință „*Criza umanității europene* ținută în mai 1935 la Viena,

că Europa culturală se naște în Grecia secolilor VII și VI î. Cr., care impune o cultură axată pe știința universală a idealității spirituale”, pe o știință a vieții denumită „iubire de înțelepciune” [7, p. 355].

5. Gândirea poetică este o gândire originară, cu rădăcini în „lumea ce vorbea în basme și gândea în poezii”. Mitul e suportul ei genetic.

6. Eminescu ne propune - teoretic și practic, în discursul său mitopo(i)etic - o proiecție ontologică asupra culturii. Ea participă, heideggerian vorbind, la jocul Ființei, jucat pe Scena Lumii.

7. Omul eminescian este „omul etern”, este ființa „nemuritoare” ce se manifestă „ca un punctum saliens care apare în mii de oameni, dizbrăcat de timp și spațiu, întreg și nedespărțit, mișcă cojile, le mână una-nspre alta, le părăsește, formează altele nouă, pe când carnea zugrăviturilor sale apare ca o materie, ca un Ahasfer al formelor, care face o călătorie, ce pare vecinică” (*Archaeus*).

8. Cultura, în viziunea lui Eminescu, se constituie în temeiul unei influențe globale a unei literaturi asupra altei literaturi, dar și al influențelor particulare: *radiante* (în termenii lui Paul van Tighem), adică de mode și curente internaționale, de similitudini fără influențe concretizate, *catalitice* și *modelatoare* (în sensul lui Blaga). El își construiește adesea operele și își plăsmuiește personajele după anumite modele din literatura universală: în *Dodecameronul dramatic* din tinerețe recunoaștem modelul shakespeareian, în *Memento mori* modelul hugolian, în poemul dramatic *Andrei Mureșanu* modelul

goethean. *Archaeus* are o structură similară cu *Morella* lui Poe, tradusă de Veronica Miele după textul francez al lui Charles Baudelaire, *Sărmanul Dionis* valorizează sugestii oferite de Theophile Gautier, iar *Geniu pustiu* considerațiile despre roman ale lui Al. Duma. *Scrisorile* trimit la *Satirele* lui Horațiu.

9. Găsim la Eminescu personaje-cheie - „radiante”, prototipale ale literaturii universale: Orfeu, Hyperion, regele Lear, diferite figuri mitologice, *topoi* caracteristici Antichității sau Evului Mediu, precum *lumea ca teatru* (*theatrum mundi*), *cartea lumii*, *fortuna labillis*, miteme și simboluri existențiale (viață/moarte, disperare, melancolie, suferință ș.a.).

10. Cultura universală se prezintă ca un Macrotext constituit din microtextele autorilor ce înfățișează diferite popoare și epoci. Marile figuri emblematice, sub forme concretizate de genii, apar la distanțe de secole, denumite de el *divine*: Homer, Dante, Shakespeare. Aceștia, ca și Rafael, Michelangelo, Beethoven, Darwin, Newton sunt culmi valorice în epoci în care „zeii n-au murit”. Ei contribuie la *Cartea Lumii*, pomenită în *Memento mori* și *Andrei Mureșanu*, în care poetul se căznește să afle „cifra vieții cea obscură”.

11. Toate acestea demonstrează că Eminescu a promovat - în creația poetică, în textele publicistice, în corespondență, în transcrierile și considerațiile din *Fragmentarium - Ideea unității culturale a lumii*, a *Culturii universale ca întreg*.

Referințe critice

1. M. Eminescu. *Fragmentarium*, București, 1981.
2. M. Eminescu. *Articole și traduceri*, București, 1974.
3. M. Eminescu. *Opere*, V., *Publicistică*, col. „Opere fundamentale”, București, 2000.
4. M. Eminescu, *Opere*, VII, ed. de D. Vatamaniuc, București, 2011.
5. M. Eminescu, *Scrieri politice*, ed. de D. Murărașu, Craiova, 1981.
6. George Munteanu, *Eminescu și eminescianismul*, București, 1987.
7. George Popa, *Eminescu și spiritualitatea greco-latină*, Iași, 2009.
8. Iohann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe....*, 1965.
9. Al. Vlahuță, *File rupte*, București, 1911.

„Eroica” eminesciană: ODĂ (în metru antic)

Abstract

În oda dedicată sieși, poetul mărturisește o întâlnire care i-a schimbat destinul: întâlnirea cu Limba Română într-o ipostază a ei, mai precis întâlnirea cu sensul hermetic al baladei Miorița. Cunoașterea unor adevăruri inițiatice este însoțită de compulsiile exprimării acestora într-o formă nouă și se transformă în combustia unei întreite suferințe: suferința expresiei, suferința renunțării la propria personalitate și suferința legată de receptare sau de dificultatea receptării.

Trăind în orice clipă, ca orice poet hermetic, natura paradoxală a realității, apăsător de tarele moștenirii genetice, poetul aspiră să-și învingă destinul și să-și câștige locul în Tradiție printr-un travaliu herculean.

Cuvinte-cheie: Eminescu; Odă (în metru antic); Balada Miorița; Beethoven, Simfonia a III-a, în Mi bemol major „Eroica”.

In the ode he dedicates to himself, the poet confesses to a life-changing event: his encounter with the Romanian language in one of its highest embodiments, more precisely with the hermetic meanings of the Miorița ballad. The understanding of higher truths is accompanied by a threefold plight: the suffering of expression, the suffering of surrendering one's personality and the suffering connected to the reception of his poetry or the difficulty thereof.

Though burdened by a psychogenic condition, the poet aspires to circumvent his destiny through a Herculean endeavour and earn his rightful place on the starlit dome of Tradition.

Keywords: Eminescu, ODE (in quantitative meter); the Miorița ballad; Beethoven's Symphony No. 3 in E-flat major, the „Eroica”.

Puer aeternus și steaua singurătății

*Nu credeam să-nvăț a muri vrodată;
Pururi tânăr, înfășurat în manta-mi,
Ochii mei nălțam visători la steaua
Singurătății.*

Eminescu s-a considerat pe sine încă din tinerețe un poet hermetic, un mesager al

zeilor, unul dintre acei poeți care se simt chemați să dea glas Adevărului¹ și misterelor sfinte² și au vocație de profeți.³ Hermes, zeul său tutelar, este, printre altele, începătorul poeziei: el face lira din carapacea unei broaște țestoase, el cântă prima teogonie, invocând-o pe Mnemosyne, mama muzelor, din al căror neam descindea el însuși prin mama lui, nimfa Maya⁴.

Dana LIZAC, București, e-mail: danalizac@hotmail.com.

1 „Ah! atunci ți se pare/ Că pe cap îți cade cerul/ Unde vei găsi cuvântul/ Ce exprimă adevărul?” (Criticii mei).

2 „Că-n veci nu se îmbracă în veștede vestminte/ Misteriul cel sânt” (Junii corupți).

3 „Că-n veci nu se va teme Profetul vre odată/ De brațele slăbite, puterea leșinată/ A junelui cănit”. (Junii corupți).

Ocrotitor al tuturor schimburilor și al comunicării, Zeul are două chipuri: uneori se înfățișează ca un copil sau un tânăr, alteori ca un om bătrân. Între două ipostaze asemănătoare, care sunt stadii ale vieții, cel de *Puer aeternus* și cel de *Senex*, se desfășoară destinul eminescian în oda pe care poetul și-o dedică sieși.

Numele de *puer aeternus* a fost dat de Ovidiu în *Metamorfoze* zeului copil Iacchus, pe care îl laudă pentru rolul său în Misterele Eleusine. Expresia a fost dezvoltată mai târziu de psihologia jungiană pentru scopurile sale proprii. Copilul rebel, robul dorinței de gratificare imediată, care trăiește dezordonat și după bunul său plac, care refuză orice limitări și caută înainte de toate libertatea, egoist, capricios și instabil, are ca umbră pe bătrânul disciplinat, ordonat, rațional și responsabil. Tânărul care refuză să crească și să înfrunte greutățile vieții, întreține idealuri nerealiste și așteaptă ca viața să-i împlinească aspirațiile, poate fi Narcis cel îndrăgostit de propria sa imagine reflectată în apă, Eros cel nestatornic, Icar cel care crede că poate lua cerul cu asalt, Hermes cel viclean și hoț, Dionysos pendulând între nebunie și extaz. Copilul etern nu este însă lipsit de potențial de evoluție și prefigurează pe eroul care uneori poate să devină: Hercule.

Ca un *puer aeternus* se prezintă poetul la începutul Odei: „pururi tânăr” înfășurat în mantaua care este un atribut al lui Hermes (chlamys), dar și un atribut al regalității, al proeminenței, al alegerii, „înfășurată” protector în jurul ego-ului său. Conștient de înzestrarea lui, visează la recunoașterea ca poet de geniu, la steaua lui eternă, care să-i confirme statura unică, fără seamăn și fără pereche pe firmamentul literar: steaua unicității, *steaua singurătății*. Încă de la șaisprezece ani, în poezia *La Bucovina* (1866) visează o existență demnă de înzestrarea lui excepțională: „... o soartă mîndră de-al meu nume/ Și de steaua mea.”

Nimic nu ar fi trebuit, probabil, să întunece acest destin, început sub cele mai bune auspicii. Dar poemul începe brutal: „Nu credeam să-nvăț a muri vrodată...”, mărturisește cel ajuns la capătul drumului, în ipostaza complementară, de *Senex*, despre tânărul de atunci. Este un ecou poate la vorbele lui Goethe: „Până când nu ai trăit această experiență, să mori și să te transformi, nu ești decât un oaspete trist pe fața unui pământ întunecat”.⁵ Calea morții și a transformării este calea oricărei inițieri și a oricărei evoluții spirituale.

Dar cum se petrece această transformare? Ceea ce reiese din poem este că e declanșată de întâlnirea cu o ființă, sau o entitate, nenumită, care îi iese în cale, pe care o vede și de care este văzut. Poetul vorbește de mai multe ori despre această experiență.⁶

Cine este această ființă și ce semnificație are această întâlnire? Aflăm puține lucruri despre femeia fatală din Odă: numele ei e „Tu”, și „Suferință”, are „ochii turburători” și oferă poetului un pahar al durerii, o pătimire care însă este fericită sau benignă, spre diferență de „nepăsarea tristă” care o precede și care este rechemată în final. Ceea ce e legat de ea se exprimă în doi oximoroni dubli: „Suferință tu, dureros de dulce...” / „...voluptatea morții/ Nendurătoare”.

Despre întâlnirile poetilor

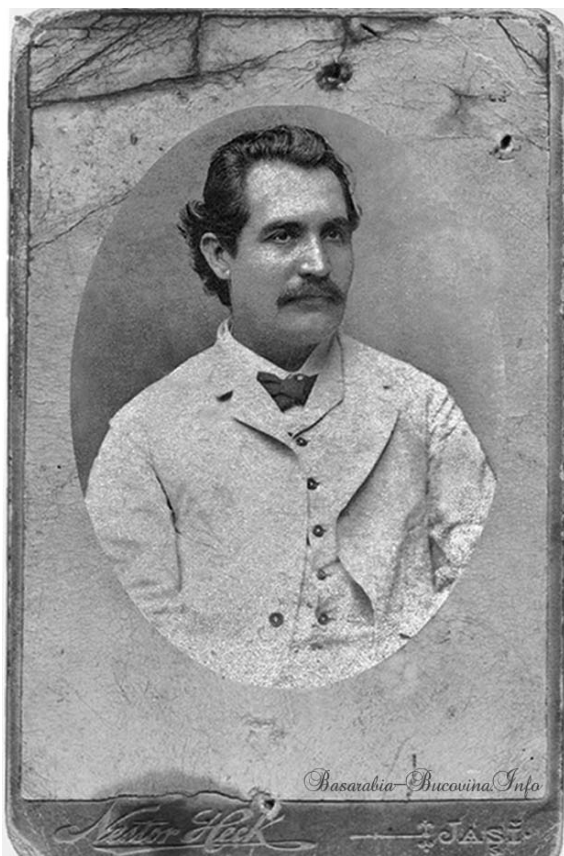
*Când deodată tu răsăriși în cale-mi,
Suferință tu, dureros de dulce...
Pân-în fund băui voluptatea morții
Nendurătoare.*

Unul dintre primii poeți care povestește o astfel de întâlnire, care transformă existența și schimbă destinul, este Hesiod, la începutul *Teogoniei*, poemul lui despre obârșia zeilor. Băiat sărac și de la țară fiind, pe când își păștea oile pe Muntele Helicon îi

4 Homer, *Imn lui Hermes*.

5 „Und so lang du das nicht hast,/ Dieses: Stirb und Werde!/ Bist du nur ein trüber Gast/ Auf der dunklen Erde”. Goethe, *Selige Sehnsucht*, 1814.

6 În *Atât de fragedă*, de exemplu: „Că te-am zărit e a mea vină / Și vecinic n-o să mi-o mai iert/ Spăși-voi visul de lumină/ Tinzându-mi dreapta în deșert”.



ies deodată în cale Muzele, copilele lui Zeus, care nitam-nisam îi vorbesc, îl iau la rost și pronunță vestitele cuvinte: „Păștori câmpeni, rușinea gliei, ce viețuiți doar pentru pântec/ Știm să-nșirăm destule aidoma cu cele-aielve;/ În schimb, când asta-i voia noastră, știm să rostim chiar adevărul”⁷. Fără să aflăm de ce, ele îl consideră demn pe Hesiod și de la ele tânărul cioban primește investitura ca poet: o creangă de dafin înflorită drept sceptru și versul profetic în dar: „Să pot cânta cum se cuvine tot ce va fi și tot ce-a fost”. Primește deci darul cunoașterii absolute și al discursului total. Investitura nu vine fără responsabilitate și muzele îi dau poetului două porunci: porunca de a cânta adevărurile eterne și

porunca discursului circular: „Îmi porunciră să glorific fericea stirpe fără moarte,/ Și pururi să încep cu ele și să sfârșesc a mea cântare”. Poetul este ridicat din sfera de existență a „păștorilor câmpeni”, deși continuă să viețuiască între ei – și integrat într-un lanț al transmisiei Adevărului dinspre zei înspre oameni. Muzele sunt fiicele lui Zeus și ele însele „încep cântarea și o sfârșesc mereu cu dansul”. Fac și ele parte din acest lanț: la ospețele olimpiene, fiicele Cronidului cântă și dansează: „Spun de faptele de-acuma, din viitor și din trecut.../ Puzderia de legi o cântă, glorifică-nțeleptele datini,/ Cinstite de nemuritorii slăviți...⁸ Poetul nu-și mai aparține, a renunțat la sine și s-a integrat într-o ordine supra-personală. A devenit un mesager al zeilor, la fel ca Hermes.

În alt timp, în altă lume, cu alți zei, John Keats are o întâlnire asemănătoare în unul dintre poemele emblematice ale romantismului englez, *La Belle Dame sans Merci* (1819), poem pe care Eminescu pare să-l fi cunoscut. Masca lui Keats, un cavaler, războinic în armură, răătăcește fără țintă, în frig, la vreme de toamnă, palid, extenuat, îndurerat. Cui îl întreabă, îi povestește cum a întâlnit o fată cu ochi sălbatici, umblet ușor și păr în valuri. Îi face cununi, cingători și brățări de flori, o ia pe cal, îi acoperă ochii sălbatici cu sărutări. Ea se comportă straniu, cântă cântece de zână, îi spune cu jumătate de gură că îl iubește, îl duce într-o grotă unde plânge, oftează și îl adoarme. El are un vis: «I saw pale kings and princes too,/ Pale warriors, death-pale were they all;/ They cried – ‘La Belle Dame sans Merci/ Hath thee in thrall!’».⁹ E toamnă, recoltele s-au strâns, hambarele sunt pline, cineva ar trebui să se bucure de roade, dar împrejur nu este decât frig și pustiu. Poetul nu-și mai aparține, roadele lui nu-i aparțin, Frumoasa fără Milă îl are în puterea ei.

7 Toate versurile din *Teogonia*, în traducerea lui Ion Acsan, în *Hesiod-Orfeu Poeme*, BPT, Editura Minerva, București, 1987

8 Traducătorul se exprimă eminescian; Eminescu însuși se va fi inspirat din aceste versuri.

9 „Regi palizi am văzut, războinici, prinți/ Palizi ca moartea, am zărit,/ Și toți strigau: La Belle Dame Sans Merci/ Te ține rob, legat, vrăjit.” – în vol. *Patru milenii de poezie în tălmăcirea lui Lucian Blaga*, ed. Dorli Blaga, Humanitas, București, 2012, p. 115.

Fata aceasta, iubita eternă a poezilor, e Limba într-un aspect teribil al ei. Ea îi vrăjește și îi iubește, unul după altul, se hrănește cu sângele lor, cu forța lor creatoare, îi deposedează de viața lor personală și materială, îi transformă în morți vii și după ce îi epuizează îi abandonează, nendurătoare, pentru o nouă viață alături de o nouă victimă. E drept că la Belle Dame face și daruri: cântece, rădăcini cu gustul minunat, bobițe de mană, miere sălbatică, (daruri de-ale Limbii, care și pentru Eminescu e „fagure de miere”). Și Alecsandri povestește întâlnirea cu Zâna în Vis de poet, poem pe care Eminescu îl citează în *Epigonii* – dar în registrul grațios. „Poet fericite”, cum spune despre sine, cu seninătatea lui clasică, nu trăiește, sau nu mărturisește, tragismul acestei însoțiri. E gata să-i pună lumea la picioare, dar ea vrea numai o floare, o capodoperă, care să-i dea o nouă viață: „Și numai amorul care mă învie/ Ar întrecem mine falnica-mi mândrie!”. Îi spune că pentru ea „poetul” iubit e o funcțiune prin care trec indivizi unul după altul, iar el, modest, își dă seama că a o ține lângă el sau a trece cu ea în nemurire nu poate fi decât vis.

Cu cine se întâlnește, dar, Eminescu în Odă (în metru antic)? Confesiunea lui seamănă cu confesiunea lui Arald din Strigoii. Și lui Arald, „regele copil”, Maria îi iese „în cale” și această întâlnire duce la o ruptură existențială: din războinicul nestăpânit, care voia să cucerească lumea, Arald devine un strigoi și un vampir, un mort viu, ca regii și prinții pe care îi ține în puterea ei La Belle Dame, sau ca Luceafărul în ochii Cătălinei.

Întâlnirea poetului din Odă, ca și întâlnirea lui Arald cu Maria, este întâlnirea poetului cu Limba într-o ipostază a ei, într-o operă. Credem că ambele poeme consemnează un moment major și transformator în viața lui Eminescu și anume înțelegerea sensului inițiativ al baladei *Miorița*, pe care o citise probabil mai întâi în Lepturariul lui Aron Pumnul. Maria, regina dunăreană, ne apare ca o întruchipare a limbii române în

ipostaza *Miorița*. Poetul înțelege inițial sensul creștin, moral al baladei și după epuizarea acestuia (moartea Mariei) pornește în căutarea sensului mai adânc, esoteric, arhaic, păgân, pe care îl găsește cu ajutorul preotului dac al lui Hermes. Această cunoaștere i-o redă pe Maria pe târâmurile oculte, întunecate, nebătute de oamenii obișnuți, pe care le asociază cu moartea și cu nebunia. Arald devine un poet hermetic.

Dacă *Miorița* e considerat un diminutiv al numelui Maria, între ființa enigmatică din Odă și numele baladei e mai greu de stabilit o legătură. Eminescu nu-i spune pe nume, dar e de crezut că i-a încifrat cumva numele în poem. O numește de două ori „tu”: „Când deodată tu răsăriși în cale-mi,/ Suferință tu...”. Între „mioara” și „tu” putem căuta o legătură pe târâmul etimologic. În limbile germanice, pronumele de persoana a II-a și numele oii se pronunță în unele cazuri asemănător: în germana veche *ouwi* „oaie,” în gotica *auweþi* „turma de oi”), din rădăcina **owi-* „oaie” (care a dat în sanscrită *avih*, în elină *ois*, în latină *ovis*, în galeza veche *oi* „oaie,” în galica contemporană *ewig* „câprioară”). Pronumele de persoana a II-a are o formă asemănătoare în germana veche de sus „*iu*, *iuwih*”, înrudit cu forma „*euch*” din germana modernă. În engleza de astăzi cele două cuvinte („*ewe*”, oaie tânără, mia – și „*you*”, care înseamnă „tu” sau „voi”) sunt omofone.

În afară de „tu”, străina enigmatică mai este numită și „Suferință”. A suferi, a pătimi înseamnă, printre altele, a permite unei acțiuni să continue, a nu preveni sau suprima o acțiune, a îndura, a fi supus, a răbda, a tolera, ceea ce traduce însăși atitudinea ciobanului mioritic în fața presupusei agresiuni din partea tovarășilor săi.

Suferința ciobanului mioritic are, din punct de vedere inițiativ, mai multe sensuri. Ciobanul poate fi privit ca un poet, pentru că instrumentele muncii lui, cu care cere să fie îngropat la capătâi, sunt cele trei fluier.¹⁰ Suferința lui este atunci în primul rând suferința expresiei (tradusă în baladă

10 După cum Eminescu îi cere *Amicului F. I.*: „Să-mi pui cununa pe a mea frunte/ Și să-mi pui lira de căpătâi”.

prin metaforele stelei căzătoare și a nunții cu țărâna), pentru că în procesul creator ideea „cade” în materie, se înfășoară în învelișuri materiale din ce în ce mai dense, până la nerecunoaștere. „Soma-sema”, spune un adagiu platonice, trupul este mormânt: trupul omului este mormântul spiritului din el, poemul e mormântul ideii, opera e mormântul poetului. Apoi - sacrificiul de sine al poetului, abandonul egoului, al personalității, în ultimă instanță, pe care se întemeiază în final realizarea de sine (nunta cu fata de crai, care este Opera). Poetul nu mai există pentru sine, este numai o interfață între lumea zeilor și cea a oamenilor, un instrument, un fluier prin care suflă duhul Zeului. În tradițiile inițiatice nu poezii sunt importanți, ci continuarea tradiției în sine. În vechime, poezii erau anonimi și nu s-a știut niciodată, de exemplu, cine sau câți poeți au stat îndărătul numelor Orfeu sau Homer. Este, în sfârșit, suferința receptării, pentru că omorul este în sens inițiatice și cunoaștere, iar Vrâncean și Ungurean pot fi din această perspectivă poeți/receptori angajați într-o luptă pentru succesiune. Motivul pentru care Moldovean nu se opune „morții cu omor” este că transmisia adevărilor inițiatice trebuie să aibă loc, pentru ca tradiția să continue – pe orice căi (fie prin predare directă, către un discipol ales, cum este Miorița – fie prin preluare forțată, de către cei care au înzestrarea necesară).

Toate acestea se găsesc în licoarea oferită de Zână, pe care poetul o primește, fără a șovăi nici măcar cât a șovăit Iisus pe Muntele Măslinilor, într-un moment de omenească slăbiciune: „Părinte, de e cu puțință, lasă să treacă pe lângă mine cupa aceasta.”¹¹. O primește, poate, într-un spirit care este mai vechi decât cel al religiei creștine, izvorât din credințele dacilor, care primeau moartea cu bucurie. „Pân-în fund băui voluptatea morții/ Nendurătoare”, își amintește el. Băutura presupune o cunoaș-

tere care merge până la fundamente, până la Adevăr, cum îi spun muzele lui Hesiod, însoțită de obligativitatea sau compulsiile de a-l exprima într-o formă nouă.

Cunoașterea hermetică presupune în același timp dobândirea unui punct de vedere situat deasupra contrariilor, pe care le percepe în simultaneitate. Realitatea este văzută din punct de vedere material și din punct de vedere spiritual în același timp. Ceea ce e viață (sau nuntă) dintr-un punct de vedere, e moarte din celălalt și invers. Existența se dovedește a fi paradoxală; figura de stil care o exprimă cel mai bine este oximoronul. Creația devine voluptatea interacțiunii/ nuntirii spiritului cu limba, a realizării, a ieșirii din virtualitate a ideii, viața însăși – îngemănată cu moartea opacizării ideii în forma materială până la nerecunoaștere, ceea ce ridică obstacole majore în calea receptării. Poezii hermetice sunt și în sensul receptării morți vii, veșnic neînțeleși, umiliți prin a fi deseori de nerecunoscut în masa poezilor minori.

Acestea sunt modalitățile de percepție și de expresie ale poetului, după cum mărturisește într-o poezie târzie: „Se bate miezul nopții în clopotul de-aramă,/ Și somnul, vameș vieții, nu vrea să-mi ieie vama./ Pe căi bătute-adesea vrea mintea să mă poarte,/ S-asamăn între-olaltă viață și cu moarte.”

Eugen Simion semnaleză încă un paradox pe care este construită *Oda* și anume nepotrivirea între sensul enunțului și expresia lirică a acestuia, care se traduce într-un limbaj măsurat, abstract și lipsit de orice ornamente „rece și impunător ca marmura.” „Este potrivită aici”, spune exegetul, „o formulare care a fost folosită în cazul Valéry: *un uragan înmărmurit*.¹² O metaforă asemănătoare folosește Eminescu însuși, în *Scrisoarea III*, unde soarele la apus salută biruința „armiei române” și poetul face o plecăciune marelui înaintaș Eliade, cel din *Zburătorul*¹³: „... iată soarele apune,/ ... fulger lung încremenit / Mărginește munții

11 *Evanghelia după Matei*, 26:39.

12 Mihai Eminescu, *Opere*, vol. I, ediție îngrijită de D. Vatamaniuc; prefață de Eugen Simion, Univers Enciclopedic, București, 1999.

13 „Încep a luci stele rând una câte una/ Și focuri în tot satul încep a se vedea;/ Târzie astă-seară răsare-acum și luna, /Și, cobe, câteodată tot cade câte-o stea”.



negri în întregul asfințit,/ Pân' ce izvorăsc
din veacuri stele una câte una/ Și din neguri,
dintre codri, tremurând s-arată luna”.

Se va fi văzut vreodată Hyperion într-o
astfel de ipostază? Se va fi gândit la strălu-
cirea rece pe care o va emana la apus, înain-
te de răsăritul stelelor, de răceala eternității,
când e încă în combustie? Se va fi gândit că
această modalitate de expresie va deschide
în lirica românească o poartă „în calea
timpilor ce vin”?

Nessus și Hercule

*Jalnic ard de viu chinuit ca Nessus,
Ori ca Hercule înveninat de haina-i;
Focul meu a-l stinge nu pot cu toate
Apele mării.*

Adevărul este un foc: Luceafărul vine
„plutind în adevăr/ scăldat în foc de soare”
și expresia devine o combustie la tempera-
turi înalte. Oricât și orice ar rosti, poetul
nu reușește să transmită ceea ce are de
transmis: „Focul meu a-l stinge nu pot cu
toate/ Apele mării”. Acest plonjon din sfera

ideală în valurile materiei este sinonim cu
expresia poetică, la fel ca în *Luceafărul* („Se
arunca în mare...”). Cu oricât chin, cu
oricâtă suferință, Materia (în cazul poeziei
cuvintele) - nu poate cuprinde complexita-
tea Adevărului ultim. Lupta uriașă cu
cuvintele, cu excedentul de idei și viziune,
devine un travaliu sacrificial, o muncă ase-
menea muncilor eroului mitic.

Hercule și centaurul Nessus, cu ale căror
chinuri își compară poetul propria com-
bustie, mor amândoi îmbrăcați în cămași
muiate în sânge contaminat cu veninul
Hidrei din Lerna. Această hidră, monstru cu
multe capete, păzea o intrare în lumea de
dincolo, care se afla sub apele lacului Lerna
din Argolida. Uciderea ei constituie a doua
muncă a lui Hercule. După ce o ucide, Her-
cule înmoaie câteva săgeți în sângele ei înve-
ninat, ca să le folosească mai târziu, la
nevoie.

Prilejul se ivește când, rămas pe mal,
Hercule vede cum Centaurul Nessus o agre-
sează pe Deianeira, tânăra lui soție, pe care
o traversa un râu. De pe mal, Hercule îl
ucide pe Nessus, trăgând cu arcul una
dintre săgețile înmuiate în sângele hidrei.
Rănit de săgeata lui Hercule, Nessus se
răzbună: o convinge în clipa morții pe
Deianeira să păstreze cămașa lui însân-
gerată, „cămașa lui Nessus”, pentru a o
folosi ca farmec de dragoste în cazul în care
Hercule s-ar îndepărta de ea.

Când mai târziu Hercule se îndră-
gostește de altă femeie, Deianeira îi trimite o
camașă pe care o cufundase în apă împre-
ună cu cămașa lui Nessus și de la care aceas-
ta absorbise veninul hidrei. Hercule o îm-
bracă pentru a oficia un sacrificiu religios.
Veninul își face efectul, cămașa otrăvită îi
arde carnea. Nemaiputând îndura suferința
îngrozitoare, Hercule adună lemne, își
clădește un rug, se așează pe el de bunăvoie,
își roagă prietenii să-l aprindă și moare în
flăcări.

Pentru poet, uciderea Hidrei din Lerna
echivalează cu cucerirea unei intrări în
lumea de dincolo și veninul ei reprezintă o
cunoaștere secretă. Cel contaminat e auto-
mat cuprins de compulsia exprimării, a

creației. Însăși originea cuvântului „venin” este legată de numele Venerei, zeița iubirii și patroana creației, în termeni eminescieni, printr-un sens original de „filtru de dragoste”. În alchimie, Hercule este unul dintre numele date operatorului, pentru munca lui sisifică. Chinul asumat al exprimării inexprimabilului, renunțarea la sine în toate sensurile, în final până și la dorința de a fi înțeles și la respectul celorlalți, condiția de a fi singurul care se înțelege pe sine - toate acestea fac viața poetului un calvar.

Povestea lui Hercule mai are însă o fațetă. Toată tragedia existenței sale se datorează părintelui său Zeus, care îl zămislise cu o muritoare, Alcmena, luând chipul soțului ei Amfitryon. Hera, furioasă pentru această infidelitate mai mult decât pentru oricare alta, îl urmărește pe Hercule toată viața cu răzbunarea ei, provocându-i accese de nebunie în timpul cărora el comite crime îngrozitoare, până și asupra propriilor copii. De fiecare dată își ispășește păcatele prin ani grei de sclavie și munci cumplite. Însă după moartea lui pe rugul funerar, Zeus, sau după unele surse Hera însăși, îl ridică în Olimp, unde este primit printre zei. Deși născut dintr-un zeu, Hercule își dobândește dreptul de a trăi între olimpieni printr-un efort gigantic și un sacrificiu de sine pe măsură.

Cu Nessus se identifică poetul mai întâi, gândindu-se poate la latura lui instinctuală. Cu Hercule, în al doilea rând, din motive lesne de înțeles. Păcatele strămoșilor traduse în tarele moștenirii genetice, înzestrarea supraomenească, dar și tenacitatea, sacrificiul de sine pe altarul unei cauze suprapersonale – acestea sunt date ale destinului eminescian, început prin darurile excepționale ale zeilor, desfășurat printr-un travaliu titanic și sfârșit printre stele, pe firmamentul poeziei și prin identificarea în conștiința comună cu Luceafărul.

Lecția învățată de puer aeternus este că locul în Olimp se câștigă prin muncă. După cum spune Nonnus, poetul din Panopolis¹⁴,

„Curtea nemuritoare a lui Zeus nu te va primi pe tine [Dionysos] fără muncă grea, și Horele nu-ți vor deschide porțile Olimpului până ce nu te-ai nevoit pentru răsplată. Hermeias însuși cu greu și-a dobândit intrarea în ceruri, și numai atunci când săgeata lui l-a răpus pe Argos, paznicul cirezilor, cel întru totul acoperit cu ochi strălucitori, din tălpile picioarelor până la perii de pe frunte.”

Același sens se desprinde din cuvintele altui poet, contemporan cu noi, care îl receptează pe Eminescu în dimensiunea sa hermetică: „În cazul unui poet genial de tipul lui Eminescu, care scrie memorabilul vers: «Nu credeam să-nvăț a muri vrodată», lectorul inteligent care receptează o astfel de poezie cu un ochi râde, cu un ochi plînge; pentru ca să ajungi să scrii cel mai frumos vers din literatura română înseamnă un mare cumul de experiență tragică în spate”¹⁵

Pasărea Phoenix

*De-al meu propriu vis, mistuit mă vaiet,
Pe-al meu propriu rug mă topesc în flacări...
Pot să mai renviu luminos din el ca
Pasărea Phoenix?*

Unul dintre primii părinți ai bisericii catolice, Clement din Roma, povestește în capitolul 25 din Epistola sa către Corinteni că Phoenixul, pasărea de foc, trăiește 500 de ani – iar când îi sosește timpul își face singură un cuib din tămâie, mirt și alte mirodenii, în care intră și moare. Dar pe măsură ce carnea lui decade, se formează un fel de vierme, care, hrănindu-se din sucurile cadavrelor, prinde puteri. Îi cresc aripi și atunci ia în cioc cuibul în care se află oasele părintelui său și le duce din Arabia în Egipt, la Heliopolis, le pune pe altarul soarelui și se întoarce. Iar preoții care consultă vechile registre văd că au trecut exact 500 de ani.

Această identificare cu Phoenixul și referințele implicite la Arabia și Egipt trimit

14 În *Dionysiaca* 13. 27.

15 Nichita Stănescu, *Fiziologia poeziei*, Editura Eminescu, București 1990, pp. 563-564.

la statutul de poet hermetic pe care și-l asumă Eminescu. Procesul creator pus în slujba tradiției hermetice în care se consideră integrat, proces care are aspectul combustiei, consumă existența poetului, așa cum a consumat existența și sănătatea fizică și mintală a multor artiști de geniu. Zeii i-au împlinit visul de tinerețe, dar nu în felul în care își închipuise *puer aeternus*. Drumul către *steaua singurătății* trece prin sacrificiul de sine. „Voluptatea morții”, practică un timp, va fi urmată de o moarte propriu-zisă, de un fel sau altul: ciclul pasării Phoenix se va încheia. Este acesta un sfârșit absolut sau numai sfârșitul unui ciclu creator? – pare să se întrebe poetul. Dar întrebarea lui poate să aibă și alt sens: va reînvia spiritul lui, luminos, în conștiința receptorilor, îi va fi înțeleasă opera, va fi receptat, i se va aprinde în cer steaua Operei, *steaua singurătății*? Își va căpăta locul meritat în Tradiție, ca Hercule sau ca Hermeias în Olimp? Va avea el o posteritate, se va reîntrupa în operele succesorilor, așa cum *Miorița* s-a reîntrupat în opera lui?

De la Bonaparte la Prospero

*Piară-mi ochii turburători din cale,
Vino iar în sân, neșăsură tristă;
Ca să pot muri liniștit, pe mine
Mie redă-mă!*

La fel ca Simfonia a III-a în Mi bemol major a lui Beethoven, denumită *Eroica, Odă (în metru antic)* i-a fost dedicată inițial lui Napoleon. Beethoven, care îl stima pe Bonaparte în perioada când era prim consul și îl compara cu oamenii politici ai vechii Rome, a fost cuprins de indignare când acesta s-a proclamat împărat în 1804 și i-a șters numele în dedicația de pe prima pagină. Simfonia și-a păstrat însă caracterul și a șocat contemporanii prin faptul că folosește un marș funebru în partea a II-a, urmat de un scherzo și un final vesele.

O explicație pentru „elementul eroic” se găsește în împrejurările vieții compozitorului în lunile premergătoare compunerii simfoniei. Muzician de geniu, în plină ascensiune, simte că începe să-și piardă auzul. Profund demoralizat, se retrage în satul Heiligenstadt de lângă Viena și redactează scrisoarea cunoscută sub numele de „Testamentul de la Heiligenstadt”, în care își mărturisește resemnarea în fața destinului și recunoaște că a avut gândul de a renunța la viață. Curând însă se întoarce la Viena și muzica lui e animată de un suflu nou. În câteva luni începe lucrul la *Eroica*: „Testamentul” se dovedise a fi o modalitate de a-și exorciza temerile. Voința de a învinge pierderea auzului și dorința de a deschide „o cale nouă” în muzică se transformă în îndârjire și luptă. Victoria asupra adversității destinului devine programul *Eroicei*, care în loc de Napoleon îl are ca erou pe Beethoven însuși.

Printr-o coincidență, casa în care s-a retras Beethoven în vara lui 1803 ca să-și compună cea de a treia simfonie (astăzi Casa memorială *Eroica*haus) se găsea în satul Döbling de lângă Viena, în Oberdöbling la nr. 4.¹⁶ Era înconjurată de vii, grădini și câmpuri verzi, iar ferestrele se deschideau asupra Râului Krottenbach, care despărțea satul Döbling de Heiligenstadt.¹⁷ Nu departe de acest loc s-a aflat ospiciul doctorului Obersteiner, în care a fost internat Eminescu optzeci de ani mai târziu, în 1883-84. „Adresa mea e Michael Eminescu, Ober Döbling bei Wien, Hirschengasse No. 71” îi scria el lui Chibici în ianuarie 1884.

Ceea ce a fost surzenia pentru Beethoven a fost boala psihică pentru Eminescu și *Odă (în metru antic)* este mărturia unui eroism de aceeași esență cu cel beethovenian. Început în epoca vieneză sau în cea berlineză, în 1872-1874, poemul este revizuit în perioada 1881-1882 și biografiei titanului romantic poetul îi substituie, la fel ca Beethoven, dramatismul propriei existențe. Așa cum, în

16 Alexander Wheelock Thayer, Elliot Forbes (ed.) – *Thayer's Life of Beethoven*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992, vol. I, p. 335.

17 Astăzi, fostul sat Döbling, cu diviziunile sale Unterdöbling și Oberdöbling constituie sectorul 19, Döbling, al capitalei austriece. Adresa actuală a Casei memoriale este Döblinger Hauptstraße nr. 92.

cuvintele lui Nietzsche, *Eroica* beethoveniană este „muzică despre muzică”, *Odă (în metru antic)* este „poezie despre poezie” și vorbește despre aceeași luptă cu destinul potrivit. Oda este cântul de laudă și monumentul pe care poetul și-l ridică sieși, pentru că el singur se cunoaște pe sine și eroismul destinului său. În comparație, Horațiu cu al său „exegi monumentum” poate părea prea sigur pe sine; Beethoven, prea dramatic și ostentativ. Eminescu termină nu cu o afirmație, ci cu o rugă adresată Zeului: „Ca să pot muri liniștit, pe mine/ Mie redă-mă”!

Puer aeternus a rămas în negura trecutului. Poetul este acum un Senex, care îi cere Zeului răgazul să-și termine opera. Vrea să poată spune, precum Prospero din *Furtuna* lui Shakespeare, după ce și-a încheiat menirea, și-a îngropat cărțile și și-a rupt bagheta – că nu i-a mai rămas nimic din puterile magice și a redevenit cel de la început¹⁸, cel de dinaintea cunoașterii otrăvite și transformatoare. Cere Zeului să poată muri „liniștit”, cu datoria împlinită, ca Shakespeare însuși, care, după încheierea operei, a părăsit Londra teatrelor și s-a retras în orașelul lui natal, printre oamenii de rând. Încheierea operei ar însemna dispariția „ochilor turburători”, a viziunii care pune în lumină în orice clipă natura paradoxală a existenței, a voluptății permanente a morții și a combustiei distrugătoare a procesului creator. În locul acestor pătimiri, sursă, în același timp, de sfântă bucurie, în suflet s-ar instala „nepăsarea tristă” urâtă și dorită deopotrivă.

Ioana Em. Petrescu compară acest traseu circular cu cel al spiritului, care descinde prin fiecare dintre noi în lume pentru a se regăsi pe sine în indentitatea din începuturi și notează: „Refacerea armoniei originare a eului risipit, prin simplul fapt al existenței, în lumea pe care el e chemat s-o întemeieze, este, astfel, obiectul acestei ode, care e totodată o elegie a risipirii în timp și o rugăciu-



ne a reîntregirii ființei prin moarte”¹⁹. Această armonie se va reface după moartea poetului, în conștiința receptorilor și a succesurilor care îi vor înțelege anvergura, înălțimea, coerența și geometria viziunii poetice. Ei se vor întâlni, la rândul lor, cu trupul de lumină al operei poetului, trup care este Opera eminesciană – aceeași zână cu ochii turburători, aceeași frumoasă neîndurătoare ce oferă filtrul iubirii incandescente.

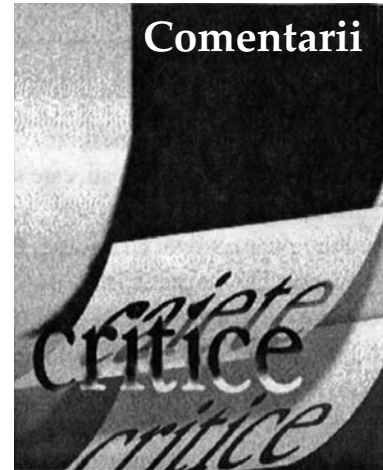
„Nu credeam să-nvăț a muri vrodată”: nu credeam să-nvăț să trăiesc o viață de damnațiune și sacrificiu, de muncă și de umilință – eu, cel care în tinerețe visam la locul ce credeam că de drept mi se cuvine pe cerul înstelat al poeziei, la recunoașterea geniului meu. Nu aș fi crezut că atât de grea e meseria de poet, se confesează Eminescu în ceea ce este considerat a fi unul dintre cele mai puternice versuri din poezia românească.

18 “Now my charms are all overthrown,/ And what strength I have’s mine own.” Shakespeare, *The Tempest*, Epilogue, 1-3.

19 Ioana Em. Petrescu, *Eminescu, modele cosmologice și viziune poetică*, Editura Minerva, București, 1978, p. 230.

Radu-Andrei DIPRATU

Călători englezi despre catolicism și catolici în Imperiul Otoman*



Abstract

Articolul propune spre analiză situația catolicismului și a catolicilor din Imperiul Otoman, așa cum reiese din relatările a trei călători englezi din prima jumătate a secolului al XVII-lea. Într-o vreme în care Europa Centrală trecea prin conflicte religioase intense, cei trei călători protestanți își notează impresiile despre societatea otomană multiconfesională. Autorii observă toleranța arătată de otomani față de nemusulmani, însă condamnă subjugarea și constrângerile impuse creștinilor în Levant.

Cuvinte-cheie: literatură de călătorie, toleranță, nemusulmani, Levant, Mediterana premodernă.

This article proposes to analyze how three English travellers perceived Catholicism and Catholics in the Ottoman Empire in the first half of the seventeenth century. In a time when Central Europe witnessed violent religious struggles, the three Protestant travellers wrote down their impressions on the Ottoman multiconfessional society. The authors note the tolerance shown by the Ottoman sultans towards non-Muslims, but they also condemn the subjugation and restraints imposed on Christians in the Levant.

Keywords: travel literature, tolerance, non-Muslims, the Levant, early modern Mediterranean.

Statutul nemusulmanilor dintr-un stat islamic este, probabil mai mult ca niciodată, un subiect deosebit de actual și sensibil, având în vedere conflictele din Siria și Irak și proclamarea așa-zisului Stat Islamic. Un studiu asupra situației creștinilor de rit occidental din Imperiul Otoman în pragul epocii moderne poate îmbogăți imaginea asupra problemei, arătând cum se raportau occidentalii față de multiconfesionalismul otoman. Atenția acordată catolicilor și protestanților în acest studiu este explicată

prin statutul special al nemusulmanilor în islamul otoman. Un creștin putea fi *zimmi*, adică supus al sultanului, ce plătea un tribut (*cizye* sau *harac*) în schimbul dreptului de a-și păstra și profesa credința, sau *müste-min*, adică supus al unui suveran străin, ce putea călători sau locui în teritoriile otomane pentru un anumit timp, de regulă un an, fără a fi nevoit să plătească tributul¹. Mai mult, în sursele otomane întâlnim termenul *frenk* frau *frandj*, prin care erau desemnați doar catolicii și protestanții, occidentali sau

Radu-Andrei DIPRATU, student al Școlii doctorale de istorie, Universitatea din București, bursier doctorand al Academiei Române, e-mail: dipratu_radu@yahoo.com.

* Lucrare realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

1 Viorel Panaite, *Diplomație occidentală, comerț și drept otoman, secolele XV-XVII*, București, Editura Universității din București, 2008, pp. 32-38.

creștini de rit occidental, fie ei supuși sau nu ai sultanului. Pentru unii englezi protestanți termenul *Frank* avea o conotație strict catolică și evitau să se numească astfel.² Luând în considerare acestea, catolicii (sau mai bine spus francii – fără a ne referi la tribul germanic omonim) din Imperiul Otoman puteau avea atât statul de *zimmi*, cât și cel de *müstemin*, o caracteristică foarte rar întâlnită în cazul grecilor ortodocși sau a evreilor. Studiarea catolicilor din Imperiul Otoman poate oferi astfel o imagine mai largă asupra statutului nemusulmanilor dintr-un stat islamic în pragul epocii moderne.

Dacă din documente precum capitulații (*ahdname*) sau opinii juridice (*fetva*) putem extrage viziunea oficială asupra chestiunii populației nemusulmane, din literatura de călătorie occidentală se poate surprinde atitudinea europenilor față de această problematică. Lucrarea de față va folosi ca surse principale trei relatări de călătorie englezești de la începutul secolului al XVII-lea, acesta constituind poate cel mai propice interval cronologic pentru analiza de față.

În primul rând, în anul 1604, regele Franței Henric IV devine apărătorul oficial al clericilor și pelerinilor catolici din Țara Sfântă. Cu toate că distincția era acordată în mod obișnuit liderului franciscanilor de la biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, pentru prima dată un suveran european creștin primea un asemenea privilegiu din partea sultanilor otomani³. O altă capitulație acordată în anul 1673 va extinde pro-

teCTORATUL religios francez asupra întregului teritoriu al Imperiului Otoman.

În al doilea rând, intervalul este unul relativ pașnic în comparație cu sfârșitul secolului al XVI-lea când otomanii și habsburgii duceau un război aprig în centrul Europei, și cu perioada de după 1645, când lungul conflict otomano-venețian asupra insulei Creta a produs sentimente anticatolice profunde. După cum a semnalat Molly Greene, războiul cretan a anunțat sfârșitul unei epoci, al unei „rivalități mediteraneene” de tradiție⁴. Unii englezi mai zeloși vedeau în acest conflict un adevărat război sfânt între Creștinătate și Islam⁵. Pe de altă parte, războaiele împotriva unor state catolice puteau constitui ocazia perfectă pentru grecii ortodocși de a-i acuza pe franci de spionaj sau acte de sabotaj⁶. Studiul asupra unei perioade de pace poate fi mai pertinent, având în vedere faptul că sunt eliminate din start excesele întâlnite în vreme de război.

În al treilea rând, aceasta este perioada în care călătorii englezi încep să descopere cu adevărat Mediterana otomană. Se cunoaște faptul că nave englezești transportau pelerini către Ierusalim încă din secolul al XV-lea, iar următorul veac a cunoscut o creștere spectaculoasă a comerțului britanic în Mediterana⁷, însă singurele relatări de primă mână din aceste perioade se găsesc în colecția elaborată de Richard Hakluyt⁸. Traduceri ale autorilor străini, precum Nicolas de Nicolay⁹, constituiau sursele din

2 Eva Johanna Holmberg, „In the Company of Franks: British identifications in the early modern Levant c. 1600”, *Studies in Oriental Travel Writing*, vol. 16 (2012), pp. 363-74.

3 Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Secterianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 80.

4 Molly Greene, *A Shared World. Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 75.

5 Nabil Matar, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 163.

6 Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Londra, Cambridge University Press, 2006, p. 119. Astfel de acuzații erau aduse frecvent, chiar și pe timp de pace. François Alphonse Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, deuxième édition, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1899, pp. 176, 244 etc.

7 Fernand Braudel, *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, trad. Mircea Gheorghe, vol. 3, pp. 250-70.

8 Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, Londra, George Bishop & Ralph Newberie, 1589-1600.

9 Nicolas de Nolay, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales*, Lyon, Guillaume Roville, 1568 (trad. lb. engl. de Thomas Washington the Younger, *The Navigations, Peregrinations, and Voyages, made into Turkie*, 1585).

care englezii obțineau de obicei informații despre Imperiul Otoman. Englezii au început să călătorească în Orient cu scopul expres de a produce relatări despre acele țărâ-muri îndepărtate abia în ultimii ani ai secolului al XVI-lea și mai ales în primele decenii ale secolului următor¹⁰. Pe scurt, în secolul al XVI-lea britanicii au produs foarte puține relatări de primă mână despre Teritoriile Bine-Păzite ale sultanului, iar, după Restaurația monarhiei lui Carol II din 1660, literatura de călătorie a înflorit din ce în ce mai mult, ajungându-se la orientalismul clasic din secolul al XVIII-lea¹¹. După cum au stipulat unii autori, britanicii de la începutul secolului al XVII-lea nu aveau încă un imperiu și vedeau statul otoman drept un model de guvernare imperială, nu drept un stat înapoiat ce urma să fie cucerit și colonizat. Gerald MacLean folosește termenul de „invidie imperială” (*imperial envy*) pentru a descrie atitudinea englezilor din perioada precolonială față de Imperiul Otoman¹², pe când Nabil Matar afirmă că până și cei mai mândri și întreprinzători englezi recunoșteau că Anglia nu reprezenta încă o putere imperială și îi priveau cu invidie pe musulmanii din Africa de Nord și din Levant¹³. Fernand Braudel vedea pirateria engleză din Mediterana drept un semn al inferiorității, „demonstrând cât de neînsemnați păreau încă, într-o mare a corăbiilor și orașelor bogate”¹⁴. La fel ca olandezii, ei foloseau pira-

teria pentru a compensa veniturile obținute din activități comerciale legitime, într-o perioadă în care încă nu dominau apele mării¹⁵.

Acest articol folosește ca surse primare relatările de călătorie ale lui George Sandys (1577-1644)¹⁶, William Lithgow (1582-1645)¹⁷ și Henry Blount (1602-1682)¹⁸. Cei trei călători erau bine educați, folosindu-și cunoștințele de limbă latină și greacă veche pentru a evoca poemele și legendele Mediteranei antice. Pentru analiza de față, cel mai important aspect pe care trebuie să îl reținem este faptul că toți trei erau de confesiune protestantă și că trăiau într-o vreme în care disputele dogmatice din sânul creștinătății stârneau deseori conflicte sângeroase. Aceste fapte explică atitudinea general potrivnică față de catolicism în lucrările lor. Cu toate acestea, Sandys și Blount nu sunt atât de vehemenți la adresa catolicilor individuali, deși critică confesiunea romană, ierarhia și „superstițiile” promovate de aceasta. Pe de altă parte, Lithgow nu pierde aproape nicio oportunitate să arunce atacuri asupra religiei și a credincioșilor catolici, având în vedere faptul că a fost închis și torturat de către Inchiziția spaniolă în Malaga.

Cei trei autori se arată deosebit de interesați de numeroasele religii sau confesiuni întâlnite în Imperiul Otoman. Trebuie amintit că, în această perioadă, evreilor încă nu le era permis să se stabilească în Anglia, după ce au fost izgoniți de regele Edward I

10 Gerald MacLean, *The Rise of Oriental Travel. English Visitors to the Ottoman Empire, 1580-1720*, Londra, Palgrave Macmillan, 2004, p. 5.

11 Parafrazând definiția orientalismului dată de Edward Said, sunt de părere că relatările de călătorie engleze din prima jumătate a secolului al XVII-lea au mai mult de a face cu Orientul decât cu „lumea lor”. Edward W. Said, *Orientalism*, Londra, Penguin Books, 2003, p. 13.

12 Gerald MacLean, *Looking East: English Writing and the Ottoman Empire before 1800*, Londra, Palgrave MacMillan, 2007, pp. 20-3.

13 N. Matar, *op. cit.*, pp. 7-11.

14 F. Braudel, *op. cit.*, p. 270.

15 Viorel Panaite, 'Being a Western Merchant in the Ottoman Mediterranean', în *ISAM Papers: Ottoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam*, ed. by Seifi Kenan, Istanbul, ISAM Yayınları, 2013, pp. 125-6.

16 George Sandys, *A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*, second edition, Londra, W. Bennet, 1621 [1615].

17 William Lithgow, *The Totall Discourse of the Rare Adventures & Painefull Peregrinations of long Nineteen Yeares Travayles*, Glasgow, James MacLehose & Sons, 1906 [1632]. Fragmente din această lucrare, cuprinzând aventurile călătorului scoțian prin Transilvania, Valahia și Moldova, au fost traduse și publicate în limba română în *Călători străini despre Țările Române*, Maria Holban (ed.), vol. 4, București, Editura Științifică, 1972, pp. 422-9.

18 Henry Blount, *A Voyage into the Levant*, Londra, Printed by I.L. for A. Crooke, 1636.

în 1290¹⁹, iar în ciuda unor tratate englezomarocane, prin care negustorilor musulmani li se încuviința practicarea religiei pe teritoriul englez, în realitate această prevedere nu era respectată. Chiar și la sfârșitul secolului al XVIII-lea, un musulman în Marea Britanie ar fi fost supus „bațocurii, persecuției și violenței creștinilor”²⁰. Astfel, evreii îi stârneau curiozitatea lui Blount, iar Sandys descrie toate riturile creștine orientale, fiind totodată la curent cu acțiunile misionarilor catolici din rândul lor:

„Coptii consideră Biserica romană ca fiind eretică și resping toate conciliile ecumenice de după cel din Efes. Însă în ultima vreme mulți dintre ei, în special în Cairo, au fost atrași prin eforturile călugărilor să accepte religia papală (*Popish religion*), primind de la Roma liturghia catolică și Biblia în limba arabă.”²¹

În acest scurt pasaj, Sandys consemnează activitatea misionarilor care a început să se intensifice în prima parte a secolului al XVII-lea, mai ales după înființarea Congregației pentru Răspândirea Credinței (*Congregatio De Propaganda Fide*), la Roma, în 1622. De-a lungul secolelor XVII-XVIII, călugării catolici au dus o muncă intensă pentru atragerea ierarhilor orientali la cauza romană, urmând apoi înființarea Bisericilor unite. În cazul coptilor din Egipt, precum și în alte cazuri din Imperiul Otoman, amestecul francez în chestiunile religioase se împletea cu interesul politic²². Prin crearea unei legături religioase cu creștinii răsăriteni, monarhii francezi, reprezentați de ambasadorii din Istanbul, încercau să-și asigure o prezență fermă în Levant. Spre deosebire, ambasadorii englezi nu aveau niciun rol religios în Imperiul Otoman. Ei acționau, în

primul rând, ca agenți economici, fiind numiți în funcție de către Levant Company, rolul de reprezentant diplomatic al monarhilor englezi căzând practic pe un plan secund²³. Timidele inițiative de a deschide o biserică engleză protestantă în Levant au fost sortite eșecului din cauza opoziției ambasadourilor francezi și venețieni, susținători ai cauzei catolice²⁴.

Se remarcă o atitudine contradictorie a celor trei călători englezi față de statutul creștinilor orientali, descrierile oscilând între toleranță și robie. Pe de o parte, autorii apreciază libertatea de care se bucură creștinii în Imperiul Otoman, William Lithgow afirmând că:

„Libertatea religiei se întâlnește pe întreg teritoriul sultanului, pentru noi, francii născuți liberi, dar și mai multă pentru greci, armeni, siriaci, maronoți, copti, georgieni și pentru orice altă confesiune creștină orientală.”²⁵

În viziunea călătorului, creștinii orientali supuși ai sultanului se bucurau de o mai mare libertate religioasă decât străinii. Afirmatia este cel puțin interesantă, având în vedere faptul că una dintre explicațiile etimologice date termenului *franc* de către contemporani se referă la libertatea acestora, pusă în antiteză cu robia prin care erau caracterizați creștinii otomani²⁶. Apreciind în mod indirect toleranța otomană, Blount menționează că „grecii trăiesc mai fericiți sub turci decât sicilienii sub spanioli”²⁷. Într-o manieră similară, predicatorul William Forde punea următoarea întrebare la înmormântarea soției ambasadorului englez la Istanbul în anul 1612: „Turcul permite ca Evanghelia lui Hristos să fie predicată, Papa o condamnă Inchiziției și torturii.

19 Abia în 1655-1656 Oliver Cromwell va consimți restabilirea evreilor. André Maurois, *Istoria Angliei*, trad. Raul Joil, vol. 2, București, Editura Politică, 1970, p. 71.

20 N. Matar, *op. cit.*, p. 174.

21 G. Sandys, *op. cit.*, p. 110.

22 Prima misiune a capucinilor francezi din Cairo se va înființa în 1630, la aproape douăzeci de ani după relatarea lui Sandys. C.A. Frazee, *op. cit.*, p. 149.

23 A.C. Wood, „The English Embassy at Constantinople. 1600-1702”, *The English Historical Review*, vol. 40, nr. 160, 1925, p. 553.

24 F. Belin, *op. cit.*, p. 288. B. Masters, *op. cit.*, p. 74.

25 W. Lithgow, *op. cit.*, p. 106.

26 E.J. Holmberg, *op. cit.*, p. 373.

27 H. Blount, *op. cit.*, p. 60.



Care este omul mai bun?”²⁸. În acest fel, autorii protestanți laudau modul în care diferitele confesiuni creștine se puteau manifesta în teritoriile otomane. Comparativ cu intoleranța arătată de papă sau de alți conducători catolici, sultanul devenea în ochii călătorilor un adevărat campion al toleranței religioase.

În același timp însă, se observă și o atitudine total opusă. Același Lithgow afirmă că turcii îi tratează pe creștini la fel ca pe câini²⁹, pomenind deseori despre „sărmanii creștini chinuți sub ocupația necredincioșilor”³⁰. La fel, Blount afirmă că:

„Turcii practică o metodă mai dăunătoare de nimicire a creștinismului decât cea a împăraților păgâni [romani]. [...] Ei transformă bisericile creștine în moschei,

suprimând practicarea religiei în public, în special a celei romane, deși nu în totalitate, astfel încât fiecare generație devine din ce în ce mai neinstruită, ajungându-se ca, în prezent, mulți dintre cei care se declară creștini să nu cunoască de fapt ce înseamnă a fi creștin.”³¹

Cu toate că Imperiul Otoman le permitea creștinilor să-și practice credința, în această epocă Islamul era încă văzut ca o mare amenințare, iar ideea unui Război Sfânt era foarte răspândită în cercurile londoneze³². Afirmările pozitive referitoare la poziția creștinismului în religia musulmană trebuiau contrabalansate cu relatări despre asuprire și sclavie. Aceasta este o caracteristică întâlnită în toate cele trei relatări de călătorie. Este laudat faptul că sultanul

28 G. MacLean, *The Rise of Oriental Travel*, p. 49.

29 W. Lithgow, *op. cit.*, p. 112.

30 *Ibidem*, p. 167.

31 H. Blount, *op. cit.*, p. 110.

32 N. Matar, *op. cit.*, pp. 129-67. În fapt, creștini din întreaga Europă erau „fecunzi din nou în proiecte de cruciadă”. F. Braudel, *op. cit.*, vol. 4, pp. 164-5.

îngăduie practicarea diferitelor confesiuni, însă în același timp este condamnat controlul strict și interdicțiile exercitate asupra nemusulmanilor. O lectură fragmentară a acestor relatări de călătorie ar putea lăsa impresia unei toleranțe nemărginite sau, dimpotrivă, a unei crude persecuții împotriva creștinilor.

William Lithgow acordă o serie de informații despre statutul diferit al *zimmi*-lor și al *müstemin*-ilor, cu toate că nu îi numește astfel. Călătorind alături de o caravană a negustorilor armeni prin Palestina, întâmpină un grup de călăreți beduini.

„Au întreat ce suntem, unde mergem într-un grup atât de numeros și dacă printre noi se află franci din Creștinătate. [...] Drept urmare m-au găsit pe mine, strigând *Caffar, Caffar!* adică tribut pentru capul meu [...] Și totuși au rămas nemulțumiți pentru că nu mai erau și alți franci în caravana noastră, întrucât din partea armenilor nu puteau cere niciun tribut, ei fiind robi tributari și supuși ai sultanului.”³³

Din această relatare reiese faptul că legile sultanului erau parțial respectate chiar și în zone izolate, precum deșertul. Armenii, supuși plătitori de tribut ai sultanului, nu puteau fi abuzați, însă acest lucru nu poate fi spus și despre călătorul străin. Cu toate că monarhul său, Iacob I Stuart, obținuse reînnoirea capitulațiilor din partea sultanului Ahmed I, conform cărora supușii englezi puteau călători liber prin Imperiul Otoman, Lithgow este forțat să plătească o capitație. Este de reținut faptul că acei beduini căutau doar „franci din Creștinătate”. Probabil că alți franci, supuși ai sultanului care plăteau *cizye* la fel ca armenii, erau și ei scutiți de această taxă. Autoritățile locale obișnuiau să profite de puterea lor impunând taxe abuzive asupra străinilor. Cazuri similare se întâlneau și în Balcani, unde supuși ai Valahiei și Moldovei trebuiau să plătească tributul odată trecuți la sud de Dunăre, deși în mod oficial erau considerați *zimmi* ai sultanului³⁴. Din pățania lui Lithgow reiese

mai degrabă importanța supușeniei unui individ, și nu a religiei sale, musulmanii nefiind interesați în acest caz de diferențele dogmatice.

Henry Blount a avut parte de o cu totul altă experiență în Bosnia:

„Voi rămâne veșnic recunoscător justiției turcești pentru corectitudinea arătată față de străini. [...] În Sarajevo, în Bosnia, am fost adus la judecată de către un creștin pe care l-am rănit, după ce mă amenințase că mă înrobește. Când cauza mea a fost susținută de către doi turci, tovarăși de-ai mei, judecătorul nu numai că m-a eliberat cu vorbe și gesturi respectuoase, dar l-a și amendat pe acuzator cu patruzeci de taleri, amenințându-l cu moartea dacă voi fi vătămat în vreun fel.”³⁵

Disputa dintre doi creștini, unul *müste-min*, iar celălalt mai mult ca sigur un *zimmi*, a fost adusă în fața cadifului din Sarajevo, care acceptă mărturia a doi musulmani în favoarea lui Blount. Se pare că drumul parcurs împreună a creat între englez și cei doi turci o legătură mai puternică decât atașamentul religios creștin. Având în vedere retorica despre Războiul Sfânt, amintită mai sus, este oarecum ironic faptul că doi creștini apelau la legea islamică pentru dreptate.

Din cele trei relatări de călătorie putem concluziona faptul că nu există o atitudine unitară față de catolici sau protestanți de-a lungul Imperiului Otoman în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Diferitele circumstanțe dictau maniera în care creștinii de rit occidentali erau tratați, conform percepțelor religioase și a prevederilor laice. Împreună cu ideea atotprezentă a Cruciadei, aceste fapte pot explica modul contradictoriu prin care călătorii englezi descriu statutul creștinilor din Imperiul Otoman. Este de reținut totuși aprecierea pe care ei o arată față de toleranța religioasă a sultanilor, comparată cu persecuțiile catolice asupra protestanților. Față de majoritatea statelor europene monoreligioase, pluralitatea confesională otomană îi uimea pe occidentali.

33 W. Lithgow, *op. cit.*, p. 201.

34 Viorel Panaite, *Război, pace și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor*, ediția a II-a, Iași, Polirom, 2013, pp. 427-8.

35 H. Blount, *op. cit.*, p. 92.

Bibliografie

- Belin, François Alphonse, *Histoire de la latinité de Constantinople*, préparée et considérablement accrue par l'auteur, revue, augmentée et continuée jusqu'à notre temps par le R.P. Arsène de Chatel, avec deux plans et des gravures, deuxième édition, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1899.
- Blount, Henry, *A Voyage into the Levant. A Brief Relation of a Journey, lately performed by Master H.B. Gentleman, from England by the way of Venice, into Dalmatia, Sclavonia, Bosnah, Hungary, Macedonia, Thessaly, Thrace, Rhodes and Egypt, unto Grand Cairo*, second edition, Londra, Printed by I.L. for Andrew Crooke, 1636.
- Braudel, Fernand, *Mediterana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, trad. Mircea Gheorghe, vol. 3, 4, București, Meridiane, 1986.
- Călători străini despre Țările Române, Maria Holban (ed.), vol. 4, București, Editura Științifică, 1972.
- Frazee, Charles A., *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Londra, Cambridge University Press, 2006.
- Greene, Molly, *A Shared World. Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Hakluyt, Richard, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation: Made by Sea or Overland to the Remote & Farthest Distant Quarters of the Earth at Any Time Within the Compasse of These 1600 Years*, Londra, George Bishop & Ralph Newberie, 1589-1600.
- Holmberg, Eva Johanna, 'In the Company of Franks: British identifications in the early modern Levant c. 1600', *Studies in Oriental Travel Writing*, vol. 16, 2012, pp. 363-74.
- Lithgow, William, *The Totall Discourse of the Rare Adventures & Painefull Peregrinations of long Nineteen Yeares Travayles from Scotland to the most famous Kingdomes in Europe, Asia and Affrica*, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1906.
- MacLean, Gerald, *The Rise of Oriental Travel. English Visitors to the Ottoman Empire, 1580-1720*, Londra, Palgrave Macmillan, 2004.
- MacLean, Gerald, *Looking East: English Writing and the Ottoman Empire before 1800*, Londra, Palgrave MacMillan, 2007.
- Mantran, Robert, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle; essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris: Maisonneuve, 1962.
- Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Secterianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Matar, Nabil, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999.
- Maurois, André, *Istoria Angliei*, trad. Raul Joil, vol. 2, București, Editura Politică, 1970.
- Nolay, Nicolas de, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales*, Lyon, Guillaume Roville, 1568 [trad. lb. engleză de Thomas Washington the Younger, *The Navigations, Peregrinations, and Voyages, made into Turkie*, 1585].
- Panaite, Viorel, *Diplomație occidentală, comerț și drept otoman, secolele XV-XVII*, București, Editura Universității din București, 2008.
- Panaite, Viorel, 'Being a Western Merchant in the Ottoman Mediterranean', în *ISAM Papers: Ottoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam*, Seifi Kenan (ed.), Istanbul, ISAM Yayınları, 2013, pp. 91-135.
- Panaite, Viorel, *Război, pace și comerț în Islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Iași, Polirom, 2013.
- Said, Edward W., *Orientalism*, Londra, Penguin Books, 2003.
- Sandys, George, *A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610. Foure Bookes. Containing a description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the Remote parts of Italy, and Ilands adjoyning*, second edition, Londra, Printed for W. Benett, 1621.
- Wood, A.C., 'The English Embassy at Constantinople. 1600-1702', *The English Historical Review*, vol. 40, nr. 160, 1925, pp. 533-61.
- Zilfi, Madeline C., 'The Kadizadelis: Discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul', *Journal of Near Eastern Studies*, 45, nr. 4, 1986, pp. 251-269.

Prietenie și încurajare: Ioan și Olimpiada*

Abstract

Despre prietenie s-au scris numeroase opere, însă în această cercetare am încercat să aprofundez ideea unei prietenii spirituale deosebite, o prietenie spirituală între un arhiepiscop, Ioan Crisostom și o diaconiță, Olimpiada din Constantinopol.

Ioan Crisostom este o personalitate de prim rang în istoria Creștinismului: de la el am moștenit pagini înălțătoare despre valorile creștine aplicate în viața cotidiană și tot lui îi este atribuită Liturghia cea mai frumoasă și mai frecvent celebrată în ritul bizantin.

Olimpiada, la rândul ei, este o nobilă din Constantinopol, prietenă și susținătoare a proiectelor spirituale și a celor de caritate propuse de Ioan Crisostom.

Prietenia dintre Ioan și Olimpiada este surprinsă mai ales într-o perioadă de mari încercări pentru ambii protagoniști: Ioan Crisostom, aflat în diferite tensiuni cu autoritățile imperiale din Constantinopol, este destituit din funcția sa și trimis într-un exil nedrept și dureros, unde va și muri, iar Olimpiada - ca și alți sprijinitori ai arhiepiscopului Ioan - va trece, la rândul său, prin alte dificultăți, murind și ea departe de cei dragi din Constantinopol.

Prietenia dintre Ioan și Olimpiada - așa cum a fost înțeleasă mai ales de către prietenii celor doi, care au lăsat numeroase referințe contemporane - ne arată o dimensiune rar întâlnită, o legătură profundă, frumoasă, care lasă să se întrevadă noblețea sufletească a celor doi, într-un profund respect, cerând și oferind reciproc o încurajare înălțătoare, din care am putea desprinde valori umane și creștine, aplicabile și în zilele noastre.

Deschiderea spre literatura patristică autentică, familiarizarea cu operele clasice ale Antichității și ale Evului Mediu creștin, ar putea să ne deschidă interesante ferestre spre o mai bună cunoaștere a contextului în care s-a format și consolidat Creștinismul, a orizontului în care s-au înrădăcinat valorile care stau la baza culturii Europei de astăzi.

Cuvinte-cheie: *Prietenie, Ioan Crisostom, diaconița Olimpiada, Flavius Arcadius, Aelia Eudoxia, patristică, literatură creștină, monahism, Liturghie, exil, ospitalitate, încurajare, valori culturale europene.*

Friendship was the subject of numerous literary works, but within this research I have chosen to deepen the idea of a special spiritual friendship between an archbishop, John Chrysostom, and a deaconess, Olympia of Constantinople.

John Chrysostom represents a first rank personality of the Christian history: his heritage consists in precious pages about how to apply Christian values to everyday life and in the most beautiful and frequently celebrated Liturgy of the Byzantine rite.

Pr. dr. Octavean-Radu IVAN, preot catolic, Ploiești, e-mail: ivanradu2013@gmail.com.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

Olympia was a noble woman from Constantinople, a friend and supporter of John Chrysostom's spiritual projects and works of charity.

The friendship between John and Olympia was revealed especially in a time of great trouble for both of them: John Chrysostom was experiencing difficulties with the imperial authorities from Constantinople, being deposed from his dignity and sent into an undeserved and excruciating exile, which will bring his untimely end, while Olympia, as other supporters of John the Archbishop – will experience, in her turn, various difficulties, finally dying away from her loved ones from Constantinople.

The friendship between John and Olympia, as it was understood by their common friends, who produced numerous references regarding it, shows us a rare view of a profound and beautiful bound, revealing a nobility of the heart, a deep consideration, demanding and offering encouragement to each other, and gives us a vivid example of human and Christian values, applicable today as well.

Opening oneself towards authentic Patristic literature, getting familiar with Antiquity and Middle Age's classical works could mean the creation of interesting windows towards a better knowledge of the context in which Christianity was formed and consolidated and of the time when the values which now form the base of European culture were formed.

Keywords: *friendship, John Chrysostom, Olympia the Deaconess, Flavius Arcadius, Aelia Eudoxia, Patrology, Christian literature, monasticism, Liturgy, exile, hospitality, encouragement, European cultural values.*

Despre prietenie s-au scris probabil numeroase opere, arătând diferite fațete ale acestui diamant prețios care pecetluiește și înobilează legătura dintre oameni. De această dată voi încerca să prezint unele aspecte ale vieții și prieteniei dintre două personalități deosebite ale istoriei creștine din Răsărit, Ioan și Olimpiada, prietenie oglindită, într-un mod deosebit, printr-o serie de scrisori redactate în condiții cu totul speciale, în timpul unui dureros exil.

Ioan este tocmai sfântul, atât de drag creștinilor, cel care și-a câștigat faima de mare orator și învățător, supranumit Gură de Aur¹, pomenit în calendarul bizantin la data de 13 noiembrie².

O simpatică povestioară vine să ne explice titlul de „Gură de Aur” (Hrisostom/Crisostom) al Sfântului Ioan:

Se întâmpla cu osebire la începuturile profeției sale, ca cel binecuvântat să țină predici al căror conținut nu era întotdeauna înțeles de cei ce-l ascultau, dintre care

multora le lipsea o educație superioară. Astfel, odată, în timp ce asculta una din aceste predici fără să priceapă prea mult despre ce le vorbea el [Sfântul Ioan], o femeie și-a făcut auzită vocea din mulțime zicându-i: „O, învățătorule duhovnicesc, deși ar trebui să te numesc Gură de Aur, fântâna sfintelor tale învățături este adâncă, dar sfoara minților noastre este scurtă și nu poate ajunge la adâncimile tale!” Atunci mulți dintre cei din jur au spus: „Dumnezeu însuși îl numește astfel pe Ioan prin intermediul acestei femei! Fie ca el să se numească Hrisostom de acum înainte!” Drept care, de atunci și până în prezent, Biserica se referă la Sfântul Ioan numindu-l astfel [Gură de Aur].

Iar Sfântul, dându-și seama că nu era potrivit a se adresa poporului folosind termeni care depășeau înțelegerea oamenilor, s-a străduit de atunci înainte să-și împodobească vorbirea nu cu oratorie rafinată, ci cu una edificatoare [din punct de vedere moral], dar simple cuvinte, pe care să le poată

1 Papa Pius al X-lea (1903-1914) l-a numit pe Ioan Gură de Aur protectorul predicatorilor creștini. Cf. B. Altaner, *Patrologia*, Ed. Marietti, Assisi 1992, p. 334.

2 Cf. *Euhologion sau Molitvenic*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1940, p. 852.

*înțelege și cel mai neînvoțat dintre cei ce-l ascultau, folosindu-se de ele*³.

Olimpiada, colaboratoarea și prietena Sfântului Ioan Crisostom, la rândul său, este considerată sfântă, fiind pomenită și ea în calendarul bizantin, la data de 25 iulie⁴.

Vorbim acum despre o prietenie între doi sfinți, este adevărat, însă în timpul vieții lor cei doi sunt surprinși tocmai în dinamica consolidării unei prietenii, trecând prin greutățile și încercările vieții, în nevoia de ajutor și consolare, într-o prietenie care dă prioritate celui alt, o prietenie care se zidește privind spre cer.

Ioan Gură de Aur a scris⁵, dincolo de comentarii biblice⁶ și tratate despre viața creștină, și numeroase scrisori, iar unele dintre ele s-au păstrat până în zilele noastre; între ele, un loc deosebit îl ocupă șaptesprezece scrisori⁷ adresate acestei diaconițe Olimpiada - scrisori care s-au bucurat de

numeroase editări și de traduceri în diferite limbi.

În cele ce urmează, vom aminti câteva aspecte ale vieții lui Ioan, pentru a încadra temporar desfășurarea acestei prietenii deosebite: s-a născut în Antiohia, la o dată greu de precizat, în jurul anului 344⁸, într-o familie nobilă, tatăl său fiind Secundus, un înalt funcționar imperial, iar mama sa având numele de Antusa⁹. Antusa, mama lui Ioan, a rămas văduvă la vârsta de 20 de ani; ea nu s-a recăsătorit, ci a ales să se dedice într-un mod special creșterii și educării fiului ei, Ioan, care a avut parte de profesori deosebiți, care îl pregăteau pentru o carieră de avocat, profesie pe care a și practicat-o pentru o scurtă perioadă¹⁰.

Aprofundând mesajul creștin, Ioan a dorit să se retragă în vreo mănăstire sau în singurătate, însă la îndemnul mamei renunță la acest avânt, continuându-și

3 Parantezele apar și în textul românesc citat, fără explicații. Cf. D.C. Ford, „Dimitrie al Rostovului, Viețile Sfinților Trei Ierarhi”, în *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 33.

4 Cf. *Matericul - Viețile sfințelor cuvivoase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], p. 196.

5 În limba franceză, *Opera omnia*: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/>. În același site, Scrisorile adresate Olimpiadei: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/tome4/lettres/olympiade/olympiade001.htm>.

6 Între omiliile lui Ioan Gură de Aur se remarcă colecția de omilii în care comentează *Evanghelia după Matei*, colecție care vreme îndelungată a constituit unul dintre textele principale ale formării preoțești și monahale în Răsărit. Cf. D. Fecioru, „Introducere”, în *Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilii la Matei*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994, pp. 9-14; Textul grec și versiunea latină în *P.G. 57-58* alături de trimiterile spre alte studii și traduceri: J. Quasten, *Patrologia - I Padri greci (secoli IV-V)*, II, Ed. Marietti, Assisi, 1992, p. 441.

7 *P.G. 52, 549-623*. Cele șaptesprezece scrisori dintre Ioan și Olimpiada sunt prezentate de către I.I. Ică jr. într-o frumoasă traducere românească. Cf. I.I. Ică jr., în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu 2003, pp. 135-234.

8 În lipsa unor precizări explicite, nașterea lui Ioan Gură de Aur a fost așezată în arcul de timp cuprins între anul 344 și anul 354. Cf. J. Quasten, *Patrologia - I Padri greci (secoli IV-V)*, II, Ed. Marietti, Assisi, 1992, pp. 427-428.

9 Mama lui Ioan era Antuza sau Antusa (nume care înseamnă „înflorire”), de neam grec, iar tatăl lui Ioan era un roman, Secundus, care în vremea respectivă a ajuns conducătorul armatei din Siria. Cf. C. Cornițescu, *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 6.

Din partea tatălui, se mai cunoaște o soră a acestuia, Sabiniana - un nume care indică originea romană a familiei tatălui lui Ioan. Cf. Paladie, *Istoria Lausiacă*, 41, apud D. Fecioru, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigore de Nazianz și Sfântul Efreem Sirul - Despre preoție*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, nota 8, p. 30.

Secundus, tatăl lui Ioan, a fost ofițer superior în armata imperială din Siria și a avut funcția de *magister militum*. Ioan, se pare, a mai avut încă o soră, mai mare: „Mama sa, Antuza a refuzat categoric să se recăsătorească, deși era foarte tânără și avea doi copii [...]. Tânăra văduvă s-a dedicat întru totul creșterii lui Ioan și a surorii sale mai mari”, D.C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, pp. 16-17.

10 Cf. I.M. Bota, *Patrologia*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1997, p. 138.

asceza acasă. S-a remarcat curând în viața bisericii din Antiohia, unde a primit Botezul și a fost făcut lector. După decesul mamei s-a retras într-o mănăstire și apoi într-o peșteră din apropierea Antiohiei, timp de patru ani, ducând o viață austeră; apoi, cu sănătatea afectată, se reîntoarce în Antiohia, unde este hirotonit diacon în anul 381 și preot în anul 386: este o perioadă deosebit de bogată în activități pastorale, Ioan propunând în acest timp numeroase omilii în catedrală și în bisericile din Antiohia, faima oratoriei sale ajungând chiar la Constantinopol¹¹.

Murind arhiepiscopul Nectarius din Constantinopol¹², în timpul domniei împăratului Flavius Arcadius (n. 377-408; împărat al Imperiului Roman de Răsărit între anii 395-408) și a împărătesei Aelia Eudoxia (c. 380-404), iată că, în toamna anului 397, Ioan a fost ales drept arhiepiscop de Constantinopol, unde va ajunge la începutul anului următor¹³, propunând ridicarea de adăposturi pentru străini și spitale pentru săraci, dar și o serie de măsuri greu de acceptat pentru cler ori pentru unele persoane din înalta societate.

Găsind vinovați de simonie pe câțiva clerici din Efes, îi va depune din funcțiile lor în anul 401, iar când va fi convocat un alt sinod pentru cercetarea unor învinuiri aduse de câțiva călugări arhiepiscopului de Alexandria, Teofil, sinodul respectiv, în anul 402, risipind învinuirile aduse lui Teofil, ridică acuzații împotriva arhiepiscopului Ioan din Constantinopol, care, neprezentându-se înaintea unor asemenea judecători - întruniți în localitatea Stejar - care susțineau interesele clericilor depuși și a altor nemulțumiți de exigențele vieții creștine propuse de Ioan, s-a văzut el însuși depus din scaunul de arhiepiscop de Constantinopol și trimis în exil în localitatea Bitinia¹⁴.

Ioan se va reîntoarce curând din acest prim exil¹⁵, dar la scurtă vreme va ajunge la noi conflicte cu autoritățile civile, care la rândul lor au găsit alte justificări canonice pentru a-l îndepărta iarăși din Constantinopol pe Ioan: este cel de-al doilea exil¹⁶, deosebit de aspru, care va duce într-un final la moartea lui Ioan Gură de Aur, în localitatea Comana, situată în drumul spre localitatea Pityum din Armenia, la data de 14 septembrie 407¹⁷.

11 Cf. M. Simonetti, „Giovanni Crisostomo”, în *Letteratura cristiana antica*, II, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 29-31; Cf. I.M. Bota, *Patrologia*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca 1997, p. 138.

12 Vom prefera folosirea titlului de *arhiepiscop* pentru conducătorii Bisericii din Constantinopol din vremea activității Sfântului Ioan Gură de Aur, așa cum îl pomenim și în cărțile de cult ale ritului bizantin, căci titlul de *patriarh* al Constantinopolului aparține unor epoci mai recente. Atribuirea titlului de *patriarh* de Constantinopol lui Ioan Gură de Aur, deși se întâlnește în diferite studii serioase, nu reflectă realitatea perioadei vieții acestuia.

13 Cf. C. Cornițescu, „Socrates, Viața lui Ioan, episcopul Constantinopolului”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 186-187.

Ioan a fost hirotonit episcop la data de 26 februarie 398, de către Teofil, arhiepiscopul de Alexandria. Cf. B. Altaner, *Patrologia*, Ed. Marietti, Assisi, 1992, pp. 332-333.

14 Cf. C. Cornițescu, „Sinodul de la Stejar”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 16-17. Cf. M. Simonetti, „Giovanni Crisostomo”, în *Letteratura cristiana antica*, II, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1996, p. 498-499.

15 „Ioan a Revenit în Constantinopol și a apărut poporului încă mai plin de har”. C. Cornițescu, „Sozomen, Viața marelui Ioan Hrisostom”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 223.

16 Cf. C. Cornițescu, „Teodor, episcopul Trinitundeii, despre viața, exilul și necazurile fericitului Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 179-185.

17 Cf. J. Quasten, *Patrologia - I Padri greci (secoli IV-V)*, II, Ed. Marietti, Assisi, 1992, pp. 429-431. Cf. I.G. Coman, „Sfântul Ioan Gură de Aur”, în *Patrologie*, Ed. Sfânta Mănăstire Derwent, Derwent, 2000, pp. 133-135. În timp ce Ioan se afla în acest exil, în locul său a fost hirotonit Arsacius (404-405), iar după moartea acestuia, a fost hirotonit Atticus (406-425). Cf. C. Cornițescu, „Al doilea exil”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 20-21.

În anul 438, în timpul păstoririi arhiepiscopului Proclu, unul dintre discipolii lui Ioan Gură de Aur, rămășițele pământești ale sfântului Ioan au fost aduse la Constantinopol și așezate în Biserica Sfinții Apostoli, după ce Teodosie al II-lea, fiul lui Arcadie și al Eudoxiei, a cerut iertare în numele părinților săi¹⁸.

Olimpiada s-a născut în anul 361 într-o familie bogată, de rang înalt, fiind fiica contelui Anisie Secundul¹⁹ și a Alexandrei. Rămasă orfană din fragedă pruncie, a fost luată sub ocrotirea unui unchi al său, prefectul Procopie, un creștin evlavios, prieten cu Grigorie Teologul. În casa unchiului său, Olimpiada a fost încredințată spre edu-

care unei guvernante, Teodosia, sora lui Amfilohie din Iconiu și verișoară cu Grigorie de Nazianz²⁰ - educatoarea sa fiind considerată de către Grigorie de Nazianz drept imaginea bunătății creștine²¹.

Moștenind pe linie maternă o avere imensă, adunată de bunicul său, Avlavie, un înalt demnitar imperial²², Olimpiada, ajunsă la vârsta căsătoriei s-a căsătorit cu subprefectul Nevridios²³, un om exigent, având un caracter ireproșabil, care, însă a murit curând.

Împăratul Teodosie cel Mare (379-395) dorea ca Olimpiada să se căsătorească cu Elpidius, o rudă a sa provenind din Spania, însă Olimpiada se va opune unei noi căsătorii²⁴,

18 D.C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 32.

Cf. C. Cornițescu, „Fericitul Teodoret al Cirului, Despre viața lui Ioan, episcopul Constantinopolului”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 238.

19 Tatăl Olimpiadei este cunoscut și sub numele de Seleuc; numele de *Secundus* ar putea fi o confuzie cu numele tatălui lui Ioan Hrisostom care, de asemenea, se numea *Secundus*. Tatăl Olimpiadei se pare că era păgân, iar retorul păgân Libanius îi adresează o felicitare pentru zelul său în împodobirea altarelor și a statuilor zeilor. Cf. I.I. Ică jr., „O viață, o prietenie, o corespondență și două mesaje din exil”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 31-32. „[...] Preacuvioasa și Prearâvnitoarea Olimpia. Aceasta era fiică a comitelui Seleuc și nepoată a prefectului Albanu, logodnica de puține zile a lui Nebridu, prefect al cetății, dar nedevinită soție a nimănui. Căci se spune că a adormit fecioară, dar a conviețuit cu Cuvântul adevărului.” Paladie, *Istoria Lausiacă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 111.

20 Teodosia este cea care l-a chemat, în anul 378, pe Grigorie de Nazianz în Constantinopol pentru a restaura ortodoxia niceeană împotriva arianismului, ea dându-i adăpost lui Grigorie în această perioadă. Teodosia pare să fi fost soția unui frate mai mare al Olimpiadei, decedat și el timpuriu, lăsând-o astfel pe Olimpiada unica moștenitoare a unei averi impresionante. Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 15.

21 Cf. *Matericul - Viețile sfințelor cuvioase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], pp. 196-197.

22 Bunicul Olimpiadei, Flavius Avlavius, fusese creștin și făcuse parte din primul nucleu al aristocrației senatoriale create de Constantin cel Mare din colaborării săi apropiați în noua capitală, după ce și-a dat seama de greutatea transferului vechilor familii senatoriale din Roma. Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 14-15.

23 Grigorie de Nissa, fratele Sfântului Vasile cel Mare, cu ocazia căsătoriei Olimpiadei, îi va dedica acesteia culegerea sa de omilii asupra cărții *Cântarea Cântărilor*: „Prologo. Alla venerabilissima Olimpiade, Gregorio vescovo di Nissa”. Cf. Gregorio de Nissa, „Prologo”, în *Omeliile sul «Cantico dei Cantici»*, Ed. Città Nuova, Roma, 1998, p. 31.

Grigore de Nazianz i-a trimis, la rândul său, un poem de ziua nunții. Cf. I.I. Ică jr., „Sfântul Grigorie de Nazianz - Îndemn către Olimpiada”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 119-122.

24 Ioan Gură de Aur a avut cuvinte de apreciere deosebită vorbind și despre căsătorie și despre feciorie. Olimpiada intra însă într-o categorie specială, cea a văduvelor. În discursul *Despre o singură căsătorie*, a afirmat că „pe cât este fecioria superioară căsătoriei, pe atât de preferat căsătoria unică celei de-a doua”, în sensul că văduva este lăudată să reziste ispitei de-a se recăsători, rămânând astfel credincioasă soțului ei mutat la cele veșnice. Evident, o asemenea alegere avea nevoie de mult discernământ și nu se potrivea oricui. Însă, dincolo de aprecierile fecioriei sau văduviei, stări de viață mai apropiate de propriile alegeri, nu putem să răstălmăcim mesajul lui Ioan Crisostom până într-atât încât să-l vedem ca pe un disprețuitor al femeii ori al vieții de familie. Cf. D.C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, pp. 131-133.

stărnind mânia împăratului, care îi smulge averile²⁵ pe care i le va restitui abia în anul 391: de atunci Olimpiada s-a remarcat prin generoasele sale donații.

Ca urmare a implicării ei deosebite în viața Bisericii, încă înainte de a împlini vârsta de 35 de ani, Olimpiada a fost făcută diaconiță²⁶, de către arhiepiscopul Nectarie al Constantinopolului (+ 397)²⁷.

Pornind de câteva referințe din *Istoria lausiacă*, care o puneau pe Olimpiada în legătură cu Melania cea Bătrână, cercetătorii au sugerat un pelerinaj al Olimpiadei în Țara Sfântă, unde ar fi avut loc această întâlnire și unde Olimpiada a putut cunoaște un mod de viață comunitară, așa cum îl va propune ea în comunitatea ascetică feminină din Constantinopol - prima mănăstire feminină cunoscută în acel loc²⁸.

Viața Olimpiadei menționează, în puține rânduri, frumoasa și intensă activitate ascetică și caritatea acestei diaconițe din Constantinopol:

Ea ducea o viață desăvârșită, vărsând lacrimi zi și noapte, supunându-se „pentru Domnul, oricărei rânduiei omenești” (1 Petru 2, 13), purtându-se cu multă cinste, închinându-se sfinților, venerându-i pe episcopi, cinstindu-i pe clerici, respectându-i pe preoți, întâmpinându-i cu căldură pe asceți,

purtând grijă fecioarelor, ajutând văduve, crescând pe orfani, ocrotindu-i pe vârstnici, îngrijindu-i pe cei neputincioși, compătimentindu-i pe păcătoși, călăuzindu-i pe cei rătăciți, fiindu-i milă de toți, ocupându-se de săraci din toată inima, catehizând multe femei necredincioase și purtând de grijă ca acestea să aibă tot ce le trebuia pentru a duce un trai îndestulat. Astfel și-a câștigat ea renumele unei deosebite bunătăți, pe care a demonstrat-o din plin de-a lungul întregii sale vieți și care va rămâne de neșters în memoria noastră a tuturor. Eliberându-și din sclavie nenumărații slujitori, ea i-a declarat pe aceștia egali în cinste cu clasa nobiliară din care ea însăși făcea parte²⁹.

Olimpiada, și-a transformat o casă într-o adevărată mănăstire, unde alături de numeroasele slujnice care au rămas și ele într-un monahism, a venit să locuiască și o nepoată, care avea același nume, Olimpiada, precum și trei surori, Elisantia, Martiria și Paladia, care și ele au fost făcute diaconițe, în timp ce obștea monahală creștea³⁰.

Ioan Hrisostom, ajuns acum arhiepiscop al Constantinopolului, a colaborat îndeaproape cu Olimpiada la un amplu proiect caritabil, construind un orfelinat și un spital în apropierea mănăstirii Olimpiadei,

25 Cf. C. Cornițescu, „Dialogul istoric al lui Paladie, episcopul de Helenopolis, cu diaconul Teodor al Romei”, în *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, pp. 122-123.

Paladie a scris acest *Dialog* în anul 408, la Roma, cu scopul de a reabilita memoria ultragiată a lui Ioan Hrisostom, pentru a stinge calomniile și pentru a demasca pe adevărații vinovați pentru sfârșitul acestuia. Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 10.

26 În acea perioadă, de regulă, o femeie nu putea primi diaconatul înainte de împlinirea vârstei de 40 de ani. Cf. O. Pasquato, *Credincioșii laici în gândirea Sfântului Ioan Crisostomul*, Ed. Sapientia, Iași, 2007, p. 74. Cf. D. Spataru, „La diaconessa”, în *Sacerdoti e diaconesse*, Ed. Studio domenicano, Bologna, 2007, pp. 378-406.

27 Cf. „Hirotonirea unei diaconițe”, în *Matericul - Viețile sfințelor cuvioase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], p. 199.

28 Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 17.

29 D.C. Ford, „Viața Olimpiadei”, în *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 386.

30 *Matericul - Viețile sfințelor cuvioase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], p. 200. Așezământul care a ajuns să cuprindă 250 de fecioare, propunea servicii divine desfășurate neconținut, în schimburi de câte 24 de ore, sub conducerea celor trei diaconițe, sugerează existența a trei grupuri distincte, care se rugau în aceste schimburi, după modelul monahilor „neadormiți”. Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 17-18.

mănăstire care, la rândul său, se afla în imediata vecinătate a locuinței arhiepiscopului și a Catedralei Sfânta Sofia³¹.

În aceste circumstanțe, când Olimpiada oferea adăpost și sprijin străinilor, printre cei adăpostiți de ea s-au aflat și câțiva călugări aflați în dispute cu arhiepiscopul Teofil al Alexandriei, situație care o va implica și pe văduva³² Olimpiada, alături de Ioan Crisostom și alți colaboratori și prieteni ai lor, în tensiunile și durerea cauzată de depunerea și exilarea lui Ioan Gură de Aur: numeroși episcopi susținători ai cauzei lui Ioan Hrisostom au fost, la rândul lor, depuși din scaunele episcopale, câțiva ajungând până la Roma să ceară dreptate pentru arhiepiscopul lor aflat în greu exil.

Olimpiada a rămas, pentru o vreme, în Constantinopol, însă nedorind să recunoască legitimitatea alegerii altor arhiepiscopi, în timp ce Ioan Gură de Aur se afla în viață, și ea a fost exilată, iar în acest exil își va încheia viața, la 25 iulie 408, în Nicomedia, la scurtă vreme după mutarea la Domnul a lui Ioan Crisostom³³.

Olimpiada ceruse ca, după moartea sa, rămășițele să-i fie puse într-un sicriu care urma să fie lăsat pe mare; acest sicriu a plutit și a ajuns într-o suburbie a Constantinopolului, la Vrohtea, unde se afla o mănăstire ridicată în cinstea Apostolului Toma. Aici a fost depus și trupul ei, moaștele sale făcând numeroase minuni. Perșii au atacat, între anii 616-620 și acea mănăstire, care a fost incendiată, însă trupul Olimpiadei a fost salvat și adus în vechea sa casă, de către

o altă diaconiță, Serghia, stareța de atunci a „casei Olimpiadei”³⁴.

În cele privitoare la scrisorile marelui ierarh, amintim faptul că s-au păstrat peste două sute treizeci de scrisori ale lui Ioan Crisostom, toate aparținând perioadei celui de-al doilea exil. Scrisorile sunt adresate unui număr de mai bine de o sută de persoane diferite: preoți, episcopi, monahi, diaconițe, bărbați și femei. Deși în cea mai mare parte este vorba despre scrisori foarte scurte, ele mărturisesc atenția sa mai ales față de prietenii din Siria și Constantinopol, dar oglindesc și zelul său pastoral, consolându-i și încurajându-i pe cei întristați de situația disperată în care se afla Biserica din Constantinopol și pentru situația personală a arhiepiscopului Ioan³⁵.

Între scrisorile din exil, trimise de către Ioan Crisostom, se remarcă un grup de 17 scrisori adresate diaconiței Olimpiada, scrisori din care înțelegem numeroase detalii ale greutăților exilului impus lui Ioan, dar și aspecte ale vieții Olimpiadei³⁶. Ioan îi aduce mângâiere și încurajare Olimpiadei, iar pe când face acestea, la rândul său, își mărturisește slăbiciunile și cere ajutor³⁷.

Scrisorile din timpul exilului lui Ioan Crisostom conțin detalii privitoare la condițiile călătoriei și ale șederii sale în Armenia, dar odată cu aceste știri, scrisorile sale ne dezvăluie și profunde considerații de ordin moral și religios, analizând mai ales tematica suferinței: ele au căldura unei vieți, prețul unei mărturii, iradierea unei înalte lecții³⁸.

31 *Matericul - Viețile sfințelor cuvioase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], p. 201.

32 Cf. D. Spataru, „L'istituzione delle vedove”, în *Sacerdoti e diaconesse*, Ed. Studio domenicano, Bologna, 2007, pp. 406-410.

33 *Matericul - Viețile sfințelor cuvioase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], pp. 202-208. Sfânta Olimpiada este prăznuită în ritul bizantin la data de 25 iulie, precum am amintit deja, iar în ritul latin este prăznuită la 17 decembrie, data mutării moaștelor sale. Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 26.

34 *Matericul - Viețile sfințelor cuvioase*, Ed. Egumenița, Galați [fără menționarea anului editării], pp. 208-209.

35 Cf. O. Pasquato, *Credincioșii laici în gândirea Sfântului Ioan Crisostomul*, Ed. Sapientia, Iași, 2007, p. 75.

36 Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 8-9.

37 Cf. I.I. Ică jr., „O viață, o prietenie, o corespondență și două mesaje din exil”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 54.

38 *Ibidem*, pp. 29-31.

Scrisorile dintre Ioan și Olimpiada au o valoare spirituală unică: întâlnim aici prima colecție de scrisori de îndrumare spirituală din literatura patristică, dovadă a unei adânci prietenii între două personalități creștine care s-au dovedit a fi, încă din timpul vieții lor, modele de sfințenie masculină și feminină. Corespondența și prietenia dintre acești doi sfinți este lipsită de dimensiunea amoroasă a amicitiei: este o prietenie între doi asceți care se întăresc în rugăciunea unuia pentru celălalt și, fiecare mărturisindu-și preocupările, primește sfat și ajutor de la celălalt³⁹.

Olimpiada, așadar, a avut un rol important în viața lui Ioan Crisostom, dar în momentul întâlnirii dintre cei doi, Olimpiada avea deja o lungă serie a celor care primiseră ajutor concret din partea sa, ajutor de care va beneficia și arhiepiscopul Ioan, fie în timpul activității sale în Constantinopol, fie în perioada exilului. Istoricul Paladie are, și el, cuvinte alese despre Olimpiada:

„Știu că această întru totul virtuoaasă și dumnezeiesc inspirată Olimpiada l-a ajutat pe Fericitul Nectarie, patriarhul Constantinopolului, pe care-l povățuia în multe din problemele Bisericii, și pe Amfilohie, episcopul Iconiului, și pe Optimus, și pe Petru, și pe Grigorie, fratele Sfântului Vasile cel Mare, și pe Epifanie, arhiepiscopul Constantinopolului, și pe mulți alți dumnezeiești părinți care locuiau în capitala Antiochiei”⁴⁰.

Dincolo de prietenia dintre Ioan și Olimpiada, vorbind despre Olimpiada ca *diaconiță* sau despre diaconițe în general, amintim faptul că o asemenea diaconie feminină putea să se refere la realități diferite, cu funcții mai mult sau mai puțin extinse, care

merg de la ungerea pre- și postbaptismală dată femeilor adulte, cateheză prebaptismală, îngrijirea pastorală a femeilor bolnave, pregătirea pentru înmormântare a răposatelor, supravegherea bunei funcționări a adunării liturgice, îngrijirea locurilor de cult etc. Din câte se pare, hirotonirea diaconiței nu era o adevărată hirotonire și sunt semnalate diferențe nete între diaconi și diaconițe, fie în liturghie, fie în disciplina ecleziastică⁴¹.

Făcând precizarea faptului că scrisorile Olimpiadei către arhiepiscopul Ioan, în timpul celui de-al doilea exil, nu s-au mai păstrat până în zile noastre, în cele ce urmează voi prezenta câteva expresii din scrisorile lui Ioan către această prietenă deosebită.

Prima scrisoare, dintre cele șaptesprezece adresate Olimpiadei, trimisă de Ioan, din Niceea, în luna iunie a anului 404, o vom reda în întregime:

Preacuratei și preaiubitei de Dumnezeu stăpâne, diaconița Olimpiada, Ioan episcopul îi urează bucurie în Domnul.

Cu cât se întind peste mine încercările, cu atât ne sporește mângâierea și avem mai bune nădejdi despre cele viitoare; iar acum toate ne merg în sensul curentului și plutim cu vânt prielnic. Ce am văzut? Ce am auzit? Stânci submarine și recifuri, vârtejuri și uragane se dezlănțuie, nopți fără lună, beznă adâncă, faleze și stânci, și totuși, deși plutim pe o astfel de mare, dispoziția noastră nu e cu nimic mai rea decât a celor ce se clatină în port.

La acestea gândindu-te și tu, preaiubită de Dumnezeu a mea stăpână, ridică-te mai presus de aceste tumulturi și valuri vijeli-oase, și învrednicește-te să-mi dai de veste despre sănătatea ta; fiindcă noi petrecem în sănătate și voioșie. Căci trupul ni s-a mai

39 Cf. I.I. Ică jr., „Arhiepiscopul și diaconița”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 22-23.

Cele șaptesprezece scrisori dintre Ioan și Olimpiada sunt prezentate, în traducere românească, în volumul deja amintit: I.I. Ică jr., în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 135-234.

40 D.C. Ford, „Viața Olimpiadei”, în *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 387, apud *Viața Olimpiadei*, XV, SC 13 și Paladie al Helenopolisului, *Dialog despre viața Sfântului Ioan Hrisostom*, XVII.

41 Cf. O. Pasquato, *Credincioșii laici în gândirea Sfântului Ioan Crisostomul*, Ed. Sapiientia, Iași, 2007, pp. 44-45.

înzdrăvenit și respirăm un aer curat și soldații prefectului care ne însoțesc ne îngrijesc astfel încât nu ne lasă să avem nevoie de servitori, întrucât fac ei cele ale servitorilor - fiindcă au răpit pentru ei această comandă din pricina dragostei față de noi -, și am pretutindeni escorte, fiecare dintre ei fericindu-i pentru această slujire.

Un singur lucru ne întristează: faptul că nu avem încredințarea că și tu petreci în voieșie. Dă-ne de veste și acest lucru, ca să ne bucurăm de veselie și plecând de aici să aducem multe mulțumiri recunoscătoare preadragului meu copil, domnului meu Pergamios. Și dacă vrei să ne scrii, folosește-te de el pentru aceasta, căci este foarte sincer și puternic atașat de noi și e foarte respectuos față de cuviința și evlavia ta⁴².

Dincolo de perspectiva creștină în care Ioan își interpretează greutățile exilului, nu putem să nu remarcăm ironia la adresa escortei sale, care nu-i limitează contactul cu alte persoane, oferindu-i o „îngrijire lăudabilă” - evident, laudele le primesc de la superiorii lor, mulțumiți de rezultatul „slujirii” acestora, care dincolo de stricta lor misiune, îl vor târî pe arhiepiscopul Ioan în marșuri epuizabile, însoțite de tot felul de privațiuni care depășeau cadrul misiunii lor...

Din cea de-a doua scrisoare adresată Olimpiadei, scrisă tot din Niceea, la 3 iulie 404, desprindem stăruința lui Ioan de a potoli îngrijorarea Olimpiadei, despre care a aflat prin mesagerul care i-a purtat prima scrisoare, însă acest mesager, întors la Ioan, în Niceea, nu a adus și vreo scrisoare din partea Olimpiadei:

Destramă-ți odată această spaimă pe care o ai cu privire la călătoria noastră. Căci așa cum îți spuneam în scrisoarea anterioară trupul ne este în sănătate și i s-a dat mai multă vigoare [...]. Urmând să plecăm din Niceea și-am trimis această scrisoare în ziua

a treia a lunii lui iulie. [...] Acum am suferit tare neprimind nici o scrisoare de la cinstea ta, deși au venit aici mulți care puteau aduce scrisori⁴³.

Din scrisoarea a treia, trimisă la sosirea în Cezareea, la sfârșitul lui iulie 404, Ioan mărturisește Olimpiadei câteva amănunte ale durerii exilului, în mod direct, intuind, la rândul său, situația asemănătoare, poate chiar mai dureroasă, în care se afla Olimpiada și alți tovarăși atinși de ura autorităților:

Când văd mulțimile de bărbați și de femei care se revarsă pe drumurile, la stațiile și orașele prin care trecem, uitându-se la noi și lăcrimând, înțeleg ce sentimente sunt în sufletul vostru. Căci dacă aceștia, care ne-au văzut acum pentru prima oară, sunt atât de zdrobiți de deprimare încât n-o pot suporta ușor, ci deși îi rugăm, îi îndemnăm și sfătuim, lasă să curgă pâraie încă mai fierbinți de lacrimi, este evident că la voi furtuna este mai năprasnică. Dar cu cât mai năprasnică e furtuna, cu atât mai mare e și premiul, dacă o vei suporta neconținut cu mulțumire și cu curajul cuvenit, cum o suportați. Fiindcă atunci când suflă un vânt puternic, dacă ridică pânzele peste măsură, cârmacii răstoarnă barca; dar dacă o fac cu măsură și cum se cuvine, o conduc cu multă siguranță. [...] Trimite-ne scrisori ca să ne dea de veste acest lucru pentru ca, deși petrecem în pământ străin, să gustăm multă veselie aflând că ai îndurat această deprimare cu cuvenita înțelegere și iubire de înțelepciune [philosophia]. Aceste le-am scris cinstei tale [...]⁴⁴.

Doar după ce i se mai ușurează unele suferite și boli, Ioan le mărturisește și Olimpiadei, care la rândul său este atinsă de neputințe fizice și sufletești, despre care Ioan află cumva, poate din scrisorile trimise de Olimpiada, dar mai degrabă prin mesa-

42 P.G. 52, 609; S.C. 13 bis, 106-108; Traducerea românească de diac. I.I. Ică jr., „Scrisoarea I”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 135-136.

43 I.I. Ică jr., „Scrisoarea II”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 136.

44 I.I. Ică jr., „Scrisoarea III”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 137.

gerii care-i aduc lui Ioan aceste scrisori, căci nici Olimpiada nu dorește să se plângă de greutățile ei. „De-abia mai respiram când am ajuns în Cucuz”, îi mărturisește Ioan Olimpiadei - în cea de-a șasea scrisoare - însă epuizarea acestor marșuri nu-i lasă răgaz de amânare și se grăbește să-i dea de știre diaconiței, pe care o asigură că a scăpat de boală, că e în deplină sănătate, că are din belșug cele necesare...

Lunga scrisoare, a șaptea, este un adevărat compendiu de încurajare a Olimpiadei și o descriere a autoîncurajării însuși a lui Ioan: greutățile exilului se agravează, iar Olimpiada, la rândul său, înțelege foarte bine aceste lucruri, care nu lasă să se întrezărească vreo ameliorare. Dimpotrivă. La finalul acestei scrisori Ioan îi spune Olimpiadei:

Dar să nu-mi scrii iarăși: „Multă mângâiere am din scrisorile tale”, căci aceasta o știu și eu, ci să ai atâta mângâiere câtă vreau eu, că nu ești tulburată, că nu plângi, ci petreci în tihnă și voioșie⁴⁵.

Celelalte scrisori amintesc în felul lor, mai mult sau mai puțin voalat, „fierbințeala durerii” Olimpiadei, descurajarea ei și a prietenilor apropiați la vederea nepotolirii furtunii abătute asupra lor, calomniile la adresa lui Ioan, nedreptatea unor grele condamnări⁴⁶. Răbdarea întru suferințe este sfatul pe care Ioan îl ilustrează cu exemple biblice, deși cunoaște virtuțile Olimpiadei care egalează aceste exemple; prin aceste îndemnuri prietenii Olimpiadei sunt încurajați mai mult decât aceasta, căci ea este un ostaș călit în asemenea lupte:

Căci cine ar putea spune răbdarea ta diversă și în multe chipuri și multe feluri și ce

cuvânt ne va fi de ajuns pentru aceasta, și ce măsură a povestirii, dacă ar voi cineva să înregistreze pătimirile tale din fragedă vârstă și până acum, cele venite de la ai tăi și de la străini, de la prieteni și de la dușmani, de la cei înrudiți cu tine și de la cei care n-aveau nici o înrudire cu tine, de la cei puternici și de la cei umili, de la autorități și de la cei simpli, și de la cei care petrec în cler? Căci dacă le-ar povesti cineva pe fiecare în parte, povestirea ar fi de ajuns pentru a alcătui o întreagă istorie.

Iar de ar voi cineva să se întoarcă și spre celelalte feluri ale acestei virtuți, să povestească pătimirile îndurate nu de la alții, ci pe cele pe care ți le-ai făcut tu însăși, ce piatră, ce fier, ce diamant nu se va găsi biruit de tine?⁴⁷

Durerea exilului și grijile pentru cei dragi l-au determinat pe Ioan Crisostom să scrie numeroase scrisori, unele pentru anumite persoane, altele pentru grupuri mai largi, adevărate enciclice, care s-au păstrat și ele până în zilele noastre. Între aceste enciclice amintite, două o vizează și pe Olimpiada: *Epistola scrisă în Cucuzul Ciliciei pe când era în exil, fericitei Olimpiada și tuturor credincioșilor, despre faptul că nimeni nu-l va putea vătăma pe cel care nu se nedreptățește pe sine însuși și o altă epistolă destinată Către cei scandalizați de fărâdelegile comise, de prigoana și risipirea popoului și a multor preoți și despre Pronia și necuprinderea lui Dumnezeu⁴⁸*, scrise la o dată neprecizată. Și din acestea reiese grija pastorală a Sfântului Ioan Crisostom și afecțiunea de care s-a bucurat din partea cercului său de prieteni, între care, desigur, Olimpiada diaconița ocupa un loc cu totul special.

Olimpiada, iată, așa cum o cunoaștem, a fost o femeie aristocrată, văduvă și dia-

45 I.I. Ică jr., „Scrisoarea VII (5. e)”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 151.

46 Suferința poate fi privită, evident, din mai multe unghiuri. Sub un anumit aspect, ea este conștientizarea laturii întunecate a vieții, experiență umană asupra faptului că nu totul este pacific și armonios în trupul și sufletul nostru, între noi și ceilalți, între noi și creație. Suferința este, în acest sens, legată inevitabil de problema răului, a naturii umane și, în definitiv, este legată de tema mântuirii. Cf. R. Sparks, „La sofferenza”, în *Nuovo dizionario di spiritualità*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003, p. 690.

47 I.I. Ică jr., „Scrisoarea VIII (4. c-d)”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 157.

48 I.I. Ică jr., în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 235-330.

coniță în slujba a doi arhiepiscopi, mai întâi a lui Nectariu, care a și hirotonit-o, apoi a lui Crisostom, care găsește în ea o colaboratoare inteligentă, bogată și zeloasă, care a făcut posibilă nașterea și consolidarea acestei prietenii spirituale deosebite, una dintre cele mai frumoase din istoria spiritualității creștine⁴⁹.

Dacă cineva ar putea rămâne derutat citind unele dintre sfaturile lui Ioan Gură de Aur către Olimpiada, sfaturi care uneori par a fi date unei începătoare într-ale vieții spirituale, uneia lipsită de minima orientare ascetică, aș aminti faptul că, în realitate, întâlnim ceva mai profund decât o îndrumare a unei novice: Ioan o călăuzește pe Olimpiada prin virtuți - evident, prin aceleași virtuți propuse oricărui creștin, încă de la începutul traseului său religios - însă Olimpiada este surprinsă în treapta celor mult sporiți în asceză, a celor care reparcurg virtuțile pentru a-și îmbunătăți dragostea către Dumnezeu, iar „lipsurile” Olimpiadei sunt, adeseori, îndemnuri de a urca ultimele trepte ale desăvârșirii, spre sublimul ascezei și al carității revărsate-n contemplație.

Doi prieteni se găsesc dintr-o dată separați brutal. În această depărtare, doar scrisorile sunt capabile să atenueze greutatea celor doi. În scrisori se amintesc aspecte ale vieții celui care scrie și ale celei căreia îi sunt destinate. Ioan cere vești, iar sosirea acestora, prin mesagerii trimiși și de Olimpiada, îi aduc și lui bucurie și mângâiere. Prietenia dintre cei doi este înălțătoare: afecțiunea, admirația, încrederea, răzbat în orice rând al acestor scrisori; când unul suferă, se gândește la suferințele celuilalt. Copleșită sub povara elogiilor, Olimpiada încearcă să se ferească de ele, dar Ioan își

întărește spusele, subliniind faptul că virtuțile ei sunt încununat de smerenie⁵⁰.

Ioan Gură de Aur a trăit într-o perioadă când încă păgânismul se putea întâlni alături de creștinism. De fapt, odată cu împăratul Teodosie cel Mare (379-395), creștinismul niceean s-a întors cu tărie și în casa imperială - împărații Constans (337-350) și Valens (364-378) fuseseră susținători ai arienilor, iar împăratul Iulian (361-363), poreclit *Apostatul*, fusese susținător al ideilor păgâne⁵¹. De asemenea, Arcadius și Eudoxia, sau alte personalități ale vieții politice din Răsărit, nu mereu au avut discernământul și înțelegerea potrivită pentru viața creștină sau pentru proiectul arhiepiscopului Ioan.

Perioada de consolidare a ortodoxiei niceene din Răsărit este surprinsă în plină desfășurare, iar în încercările și zbulciul cotidian apare prietenia dintre arhiepiscopul Ioan Crisostom și diaconița Olimpiada. Prietenia lor a fost surprinsă de contemporani, adeseori în expresii laudative - nefiind lipsită și de comentarii negative din partea adversarilor, însă dincolo de toate acestea, prietenia dintre cei doi rămâne un model de prietenie spirituală, care străbate peste veacuri până în zilele noastre.

În rânduiala bizantină, ca un rezumat, viața Sfântului Ioan Gură de Aur și mijlocirea pe care o așteptăm, prin el, de la Dumnezeu, sunt exprimate într-o frumoasă strofă, care se intonează cu ton solemn:

Din gura ta ca o văpaie de foc strălucind harul, toată lumea a luminat, visteriile neubirii de argint lumii le-a câștigat, și nouă înălțimea gândului smerit ne-a arătat. Ci cu cuvintele tale învățându-ne, Părinte Ioane Gură de Aur, roagă pe Hristos Dumnezeu, să se mântuiască sufletele noastre⁵².

49 Cf. O. Pasquato, *Credincioșii laici în gândirea Sfântului Ioan Crisostomul*, Ed. Sapientia, Iași, 2007, p. 74.

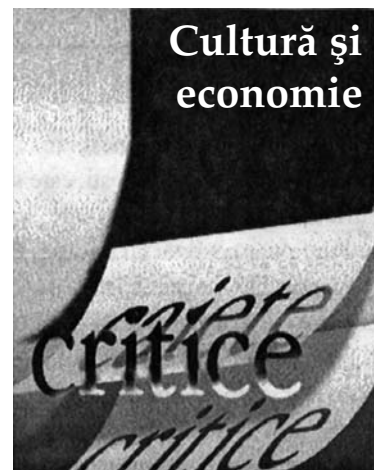
50 Nu este cazul să insistăm asupra *athymiei*, descurajării, de care uneori vorbește Ioan Gură de Aur în scrisorile adresate Olimpiadei: am mai amintit faptul că lipsurile și virtuțile Olimpiadei erau altele decât ale începătorilor, iar Ioan o povățuiește tocmai spre treptele cele mai înalte ale vieții spirituale. Cf. I.I. Ică jr., „O viață, o prietenie, o corespondență și două mesaje din exil”, în *Ioan Gură de Aur, Scrisori din exil*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 56-63.

51 Cf. D.C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Sofia, București, 2004, nota 3, pp. 79-80.

52 *Orologhion*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1934, pp. 342-343.

Bogdan-Cazimir
HÂNCU

Stat, putere, politică și erotism*



Abstract

Scopul acestui articol rezidă într-o problematică fundamentală: cum se poate defini relația între Lider, Stat, puterea politică și erotism, în gândirea lui Machiavelli, având în vedere faptul că relațiile dintre state, ca și relațiile pasionale sunt caracterizate ca relații de forță, între dominat și dominator. Voi analiza, pe rând, modul în care, în câmpul practicii puterii, se manifestă *lo stato*, ca scop fundamental al celui care dorește sau deja deține puterea, și relația de putere ce se manifestă între Fortuna și bărbatul politic.

Cuvinte-cheie: Fortuna, *lo stato*, putere, Machiavelli, erotism.

*The purpose of this paper lies in a fundamental problem: how can be defined the relationship between the Leader, the State, the political power, and the erotism, in the thinking of Machiavelli, given the fact that the relationships between states, as well as the passionate one, are characterized by a relationship between dominated and dominator. I will analyse the way in which it manifests *lo stato*, in the field of practicing power, as a fundamental end of the one who desire or who own the political power, and the relationship based on power who manifest between Fortuna and the politician.*

Keywords: Fortuna, *lo stato*, power, Machiavelli, eroticism.

Politica necesității și a *raggion di stato* nu sunt concepte noi pentru umaniștii secolului al XVI-lea. Lumea machiavelliană se desfășoară ca o proiecție lucidă și originală a literaturii politico-istorice, care vine de la Tucidide, Aristotel, Xenofon și Titus Livius până la Toma de Aquino, Dante, Marsilius de Padua și Aegidius Romanus. Machiavelli este foarte influențat de literatura antică, dar nu doar de Titus Livius, care este „mentorul” său, Tucidide fiind primul care, în celebrul dialog Melian, conturează principalele trăsături ale rațiunii de stat și ale politicii puterii. O dată cu secolul al XIII-lea, în

gândirea politică italiană, apare prima tentativă de a emancipa natura politică umană prin afirmarea plenitudinii sale în actul politic. Cu Toma de Aquino, și mai apoi cu Dante și cu Marsilius de Padua, bogăția gândirii aristotelice oferă o prevalență a necesității în relație cu scopurile politicii. Prin descoperirea *Politicii* lui Aristotel, apare în gândirea medievală problema celui mai bun regim politic. Pentru Aristotel este important cine guvernează, pentru ce scop și pentru cine, clasificând regimurile în trei, în funcție de interesul comun: monarhie, aristocrație și *politeia*; și în regimuri unde

Bogdan-Cazimir HÂNCU, doctorand anul III, Facultatea de Istorie, Universitatea București, e-mail: cazimirhancu@yahoo.com.

* Lucrare realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

puterea este exercitată în interes personal: tiranie, oligarhie și democrație¹.

Împotriva unei întregi concepții platoniste asupra politicii rezidă reacția aristotelică de a diviza domeniul practic de cel teoretic, *praxis* (acțiunea) de *poiesis* (producția), deschizând drumul către o cunoaștere practică a politicii și către acea *verità effettuale della cosa*, concept esențial al gândirii machiaveliene, enunțat în capitolul XV al *Principelui*.²

Definiții și expresii ale Statului machiavellian

Pentru F. Meinecke originea ideii de *raggion di stato* poate fi găsită în două surse: în instinctul pentru putere al Liderului dominator și în nevoia subiectului supus de a fi dominat; aici, poporul supus nu este într-o absolută obediență și pasivitate, pentru că puterea și instinctele sale latente hrănesc sursa de putere a dominatorului³. Un popor mulțumit, productiv și capabil este o excelentă sursă de energie pentru Lider, creându-se o legătură organică între el și supuși, o conexiune de tip cauză-efect care creează o unitate coerentă a vieții în stat, în special printr-o comuniune a intereselor. Dar Liderul sau clasa politică dominantă, pentru a-și putea exercita puterea trebuie să-și mențină statutul cu orice preț, devenind deseori sclavi ai puterii pe care chiar ei o exercită.

Nevoia de asociere a Liderului cu poporul structurează de fapt Statul machiavellian. Chiar dacă Machiavelli nu concentrează într-un singur termen concepțiile sale despre *raggion di stato*, fiind mai evidentă și mai utilizată doctrina necesității, rațiunea de a fi a statului, autonom și independent

chiar și de voința celui care domină statul, devine cea mai profundă expresie a artei politice. O definiție a intereselor, nevoilor și aspirațiilor Statului apare în *Discursuri I*, 28, unde problema corupției este la Machiavelli esențială pentru dezvoltarea unui stat italian capabil să-și înfrunte inamicii, reformele fiind singurele care pot provoca o reîntoarcere la idealul roman. Pentru el, politica este în mod esențial o creație a nevoilor și aspirațiilor naturii umane, o reîntoarcere la origini, un permanent proces de examinare și reevaluare a societății⁴.

Statul de la Hobbes și până astăzi este esențial impersonal, dar pentru Machiavelli, statul este personal în încercarea sa de a oferi subiectului puterii – Liderul, Principele – modalități de a dobândi și menține puterea în stat, în pofida oricăror costuri. Machiavelli folosește frecvent pronumele posesiv: *loro stato*, *suo stato*, iar atunci când folosește *lo stato* întotdeauna implică apartenența sa. Nuanțe ale unei impersonalități se referă doar la majestate, autoritate și modificări ale structurii statului: *la maestrà dello stato*, *l'autorità dello statò*, *la mutazione dello stato*⁵.

Marea problemă a definirii Statului machiavellian ca un organism politic este dată de accepțiunile variate ale conceptului de *stato*. Acesta semnifică autoritate, preeminență a puterii publice exercitată de Lider sau de un grup politic într-o republică sau într-un principat. Mai semnifică și un dominion (rezultat din expansiune teritorială), ca o zonă în care autoritatea centrală este exercitată asupra unei populații străine, așa cum era cazul posesiunilor venețiene în *terraferma*, de pe coasta dalmată sau din insulele vorbitoare de greacă ale Levantului. Ambele semnificații sunt, de fapt, complementare⁶. Opusă semnificației imper-

1 Michel Senellart, *Artele guvernării. De la conceptul de regim medieval la cel de guvernare*, Ed. Meridiane, București, 1998, p. 185.

2 Niccolo Machiavelli, *Il principe*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961, p. 25.

3 F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Biblioteca Sansoni, Firenze, 1970, p. 9.

4 Felix Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1970, pp. 158-159.

5 Harvey C. Mansfield, „On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato”, în *The American Political Science Review*, vol. 77, no. 4 (Dec. 1983), pp. 849-850.

6 Federico Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, p. 631.

sonale și abstracte a Statului modern, lumea machiavelliană, construită pe teoria Statului rezilient și flexibil, este expresia naturală a dorinței umane de putere și de recunoaștere a calităților individului. Aici, cred eu, stă cheia înțelegerii individualismului exacerbă și deseori agresiv al elitei renascentiste de început de secol al XVI-lea, confruntat nu doar cu redescoperirea masivă a înțelepciunii antice, cu o redefinire fără precedent a identității naționale și spirituale, ci și cu ideea unui Stat construit ca expresie și proiecție a virtuților și viciilor Liderului, într-un preabsolutism monarhic sau republican.

În al doilea capitol din *Principele, lo stato* (Statul) este echivalent cu expansiunea teritorială, cu populația, ca un teritoriu în sensul obiectiv: "Dico, adunque, che nelli stati ereditarii et assuefatti al sangue del loro principe sono assai minori difficoltà a mantenerli che ne' nuovi; perche basta solo non preterire l'ordine de' sua antenati, e di poi temporeggiare con li accidenti; in modo che, se tale principe è di ordinaria industria, sempre si manterrà nel suo stato, se non è una straordinaria et eccessiva forza che ne lo privi, e privato che ne fia, quantunque di sinistro abbi l'occupatore, lo riacquista"⁷. *Lo stato* devine, astfel, rațiunea de a fi a Liderului, condiție suverană și putere juridică prin care își exercită puterea.

În al treilea capitol se spune: "quando si acquista stati in una provincia disforme di lingua, di costumi e di ordini, qui sono le difficoltà; e qui bisogna avere gran fortuna e grande industria a tenerli; et uno de' maggiori remedii e più vivi sarebbe che la persona di chi acquista vi andassi ad abitare"⁸, aici *lo stato* semnificând o provincie în sensul dat de națiune, cu o limbă și cu o tradiție proprie, asupra căreia puterea centrală își exercită dominația, cu o atenție și o înțelepciune sporită, date fiind diferențele dintre centru și periferie.

În al șaselea capitol apare o distincție clară între autoritatea suverană și domeniu,

ca populație și teritoriu, în care Liderul și exercită puterea. *Lo stato* are semnificația de putere, de autoritate personală asupra unui domeniu unde securitatea regimului vine din abilitatea de a improviza printr-o calitate esențială a Liderului, spontaneitatea, împotriva dificultăților, dar și de a folosi orice oportunitate apărută: "Quelli e quali per vie virtuose, simili a costoro, diventono principi, acquistono el principato con difficoltà, ma con facilità lo tengono; e le difficoltà che hanno nell'acquistare el principato, in parte nascono da' nuovi ordini e modi che sono forzati introdurre per fondare lo stato loro e la loro securtà."⁹

În capitolul IX, *lo stato* se confundă cu însuși Liderul, cu guvernarea sa: „E però uno principe savio debba pensare uno modo per il quale li sua cittadini, sempre et in ogni qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui: e sempre poi li saranno fedeli.”¹⁰ Statul este aici înțeles ca o construcție a ordinii de care poporul are nevoie, oamenii neputându-se apăra singuri pentru că sunt volatili și lipsiți de o concentrare a virtuților politice, cum se întâmplă în cazul Liderului. Este și cazul poporului italian, incapabil să acționeze în fața tiraniei și a persecuției străine, caz opus poporului roman capabil să-și apere și să-și proclame libertatea.

În capitolul XII, *lo stato* apare cu înțelesuri variate, profund moderne, ca un domeniu teritorial, ca autoritate a Liderului și ca o fondare a instituțiilor militare și civile (ca bază instituțională): „E principali fondamenti che abbino tutti li stati, cosi nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme. E perche non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indrieto el ragionare delle legge e parlerò delle arme.[...] Le mercenarie et ausiliarie sono inutile e periculose; e, se uno tiene lo stato

7 Niccolo Machiavelli, *Il principe*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961, p. 4.

8 *Ibidem*, p. 6.

9 *Ibidem*, p. 19.

10 *Ibidem*, p. 37.

suo fondato in sulle arme mercenarie, non starà mai fermo ne sicuro”¹¹.

Machiavelli contribuie la promovarea unei noi idei de Stat, într-un sens mai larg al termenului, noutatea venind din faptul că el vede societatea ca un corp colectiv cu propriile sale legi, în care viața privată și cea publică sunt divizate. Liderul nu poate beneficia, totuși, de această divizare pentru că trebuie să aleagă odată pentru totdeauna. Religia, legile și armata sunt „pietrele unghiulare” ale Statului, religia și moralitatea creștină fiind transformate din valori perene în simple instrumente ale puterii, golite de orice valoare superioară politicii. Singura valoare, a actului politic, prin *virtù*, este lipsită, și ea, de constanță din cauza incidenței Fortunei asupra naturii umane¹².

În capitolul XX *lo stato* apare ca o putere exercitată explicit de Lider asupra supușilor: „Alcuni principii, per tenere securamente lo stato, hanno disarmato e loro sudditi; alcuni altri hanno tenuto divise le terre subiette; alcuni hanno nutrito inimicizie contro a se medesimi; alcuni altri si sono volti a guadagnarsi quelli che li erano sospetti nel principio del suo stato; alcuni hanno edificato fortezze; alcuni le hanno ruinate e destrutte.”¹³ Dominația este forța care reglează și ordonează Statul. În *Discursuri*, nevoia unei dictaturi de tip roman, în caz de urgență, problematizează valoarea și valabilitatea constituțiilor. Constituțiile ordonează și reglează convențiile politice și aranjamentele, clarificând ceea ce se poate face în spațiul privat și în cel public. Pentru Liderul dominator, publicul și privatul sunt unul și același lucru, odată ce alegerea a fost făcută¹⁴.

În capitolul XXIV al *Principelui*, *lo stato* este confundat din nou cu puterea exercita-

tă, cu suveranitatea Liderului, cu domeniul teritorial, în expresia completă a termenului machiavellian: „E, se si considerrà quelli signori che in Italia hanno perduto lo stato a’ nostri tempi, come il re di Napoli, duca di Milano et altri, si troverrà in loro, prima, uno comune defetto quanto alle arme, per le cagioni che di sopra si sono discorse; di poi, si vedrà alcuno di loro o che arà avuto inimici e’ populi, o, se arà avuto el popolo amico, non si sarà saputo assicurare de’ grandi: perche senza questi difetti, non si perdono li stati che abbino tanto nervo che possono tenere uno esercito alla campagna.”¹⁵ Pierderea statului este comună cu incapacitatea de a reacționa în fața pericolului, cauzat de indolență, de dezertare și de utilizarea mercenarilor, un Stat „reactiv” putându-se salva. Aici apare acea obsesie a cetății asediate din interior și din exterior de inamici: la Machiavelli cetatea se transformă în însuși obiectul și scopul puterii, pierderea capacității de dominare și obiectului dominației aducând căderea Liderului, cazul cel mai important, fiind desigur, cel al lui Cesare Borgia.

Există trei tipuri de agenți politici în gândirea machiavelliană: individul, clasa politică și Republica sau Liderul (Principele). Doar două dintre ele sunt capabile să fie subiecte receptacule ale puterii, individul (prezumtivul lider) și Republica sau Liderul; clasa politică nu este mai mult decât un agent colectiv al liderului politic¹⁶. Atunci când o clasă politică ajunge la putere va avea ori prea multă ori prea puțină putere, rezultând într-un dezechilibru, creat și de nevoia constantă de consimțământ popular pe care de multe ori Machiavelli îl consideră pozitiv. Pentru a „instituționaliza” dezechilibrul, așa cum a fost cazul

11 7 Niccolo Machiavelli, *Il principe*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961, p. 43.

12 Niccolo Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino, 2000, pp. 132-133.

13 *Il principe*, op. cit., p. 77.

14 *Discorsi*, op. cit., pp. 73-75.

15 *Il principe*, op. cit., p. 90.

16 Pierre Manent, *Originile politicii moderne. Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 30.

Republicii romane, care trecuse mai puternică peste două războaie civile, ar fi însemnat să rezolvi într-un mod creativ și original problemele unei politici externe active, cu nuanțe imperialiste. Pentru florentin, democrația nu poate fi decât într-o stare de continuă expansiune, acționând conștient de potențialul de propagare a intereselor sale politice, într-o etalare ostentativă a puterii.

Pentru Machiavelli tot ceea ce contează este Statul, dar nu ca o construcție constrângătoare și totalitară, ci ca o fondare absolută, în *plenitudo potestatis*. El conferă acestui termen semnificația unei construcții a cărei putere centrală legiferează și decide asupra colectivității, în chestiuni interne și externe, îndeplinind o totală secularizare a activității politice. Adevărata descoperire a „recuceririi” machiavelliene a Statului este autonomia bazată pe cunoașterea greco-romană și pe experiențele politice ce au format republicile și monarhiile italiene. În viziunea sa idealistică asupra politicii ca operă de artă rezidă originalitatea construcției.

Ambiguitatea lui *lo stato* este explicată de complexitatea instanțelor în care Statul își găsește autonomia reală. Machiavelli „izolează” Statul pentru că dorește să întrevadă pericolele reale în ceea ce privește manifestarea puterii de către Lider. Disocierea Statului și a Liderului de comandamentele Bisericii arată faptul că teoria autonomiei politicului implică și existența unei disocieri de celelalte activități umane, evidențiind politica înaintea oricărei alte activități. Statul apare ca fiind izolat într-o lume complet nouă, apropiată de acea „brave new world”, din *Furtuna* lui Shakespeare, gata să fie înțeleasă și proclamată.

Pentru Machiavelli, realitatea antică, realitatea lecțiilor istoriei reprezintă idealul noii politici și realitatea ultimă, atât de clamată de creștinism. Cu un soi de nostalgie romantică exaltă grandoarea și frumusețea vieții antice, încercând să restaureze

idealul de *mondana gloria*, rezultat al „grandezza dell’animo de fortezza del corpo”, expresii ale unui mod de a trăi liber. Deși Petrarca este primul italian care cheamă muzele pentru a se lupta cu barbarii invadatori, Machiavelli este primul care înțelege că un Stat italian nu se poate crea decât prin asumarea trecutului glorios.¹⁷

Statul este principalul obiect de studiu în universul machiavellian, divizat în moralitatea personală (privată) și cea a organizării sociale (publice). Aici avem proiectul individului, dar și al unui soi de individuație a societății prin transformare și reformare. Individul trebuie să aleagă între cele două universuri, cu propriile sisteme de valori. A alege primul univers înseamnă să renunți, pe de-a-ntregul, la recăpătarea gloriei și nobleței Romei, evidențiind un tip de slăbiciune propriu statelor italiene renascentiste ce va duce la decăderea morală și politică, ca în cazul Florenței din perioada gonfalonierului Pier Soderini. Aici apare o ambiguitate în acțiunea politică provenită din moralitatea de tip privat, acea cale de mijloc ineficace. Totuși, dacă Liderul va alege a doua cale, al doilea univers, cel public, al acțiunii politice, trebuie să-și redefiniească natura, dezvoltând un proiect de individuație personală, complementar cu cel al Statului, de reformă și transformare¹⁸.

Dinamici între Stat și Lider

Deși pentru Machiavelli individul trebuie să trăiască în acord cu instinctele sale, totuși este interesat și de valorile majore ale vieții, concentrate într-un concept bogat, cel de *virtù*. Pentru a comanda este o nevoie esențială de *virtù*, pentru a dobândi și menține puterea politică în Stat, care poate fi posedat de un grup politic colectiv (sau de popor) și nu doar de un individ. Conceptul vine de la *virtus* (calitate înnăscută opusă factorilor și circumstanțelor externe), în statul roman, ca și în

17 Federico Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, pp. 82-84.

18 *Ibidem*, p. 85.

gândirea machiavelliană fiind în corelație cu *Fortuna*¹⁹.

Profilul liderului italian din Cinquecento este cel al actorului politic și militar numit încă din secolul al XV-lea, *il condottiere*. Capacitățile sale militare și politice îl vor ridica până la poziția de fondator de dinastie; acest tip de Lider, dar și familia citadină dominantă (familia de Medici) devin fenomene politice într-un univers autosuficient de state italiene independente și interdependente. Modelul Liderului ideal în gândirea politică a umanistilor florentini este bazat pe convingeri puternic republicane, dar totuși cu timpul va căpăta accente autocratice. Machiavelli creează conceptul de Principe sau Lider, pe fundalul dinamicii politice din statul florentin, subsumând modelul liderului mediceean și cel ideal, al consulului Republicii romane. Se dezvoltă o dublă natură, cea umană (a unei măști de umanitate menită să fie arătată poporului) și cea a unui animal (politic), un *mezzo uomo e mezzo bestia*, după modelul centaurului Chiron, învățător al marilor eroi greci, această dublă natură devenind un tip de duplicitate, de șiretenie, ce oferă unitate celor două naturi. Aici apare un conflict, între masca de umanitate care trebuie să fie expusă pentru a acoperi „adevărată” individualitate și „bestialitatea” politică, ca expresie a dorinței de putere și de glorie, dorința devenind una din dimensiunile de expresie a „bestiei” politice²⁰.

Pentru Antonio Gramsci, Liderul nu este o persoană reală, ci un organism politic, un element complex al societății care materializează în acțiune o voință colectivă. Pentru el, Machiavelli propune moduri prin care Liderul poate crea o nouă identitate politică

a Statului prin refondarea lui pe model roman²¹. Noul Lider este întruchiparea unei noi forme de dominație a cărei marcă este dată de *populo*, exact de obiectul dominației, tocmai pentru că, fără suportul popular, Liderul devine un simplu lord feudal. Apare aici o interacțiune triadică între trei elemente ce constituie transformarea radicală a societății (cunoașterea politică, poporul și Noul Lider), dintr-o ordine artificială într-o manifestare a puterii și a cunoașterii²².

Problema moralității în acțiunea politică – alegerea între bine și rău în acord cu necesitatea Statului – este rezolvată de noțiunea de *habitus* care conduce prin negarea sa la libertate transformată în virtute. Liderul trebuie să-și schimbe și să-și disciplineze natura comună și similară cu a celorlalți, pentru a se putea distinge și disocia de restul. *Habitus* este, într-o primă măsură, o „upgradare” ontologică, dar care îl pune pe Lider într-o situație rigidă în fața pericolelor. Aptitudinea Liderului machiavellian de a alege răul nu este una gratuită, ci una de o admirabilă imoralitate, mai ales atunci când *Fortuna* este schimbătoare²³. Pentru P. Manent, aici rezidă centrul antropologiei machiavelliene, pentru că dualitatea și inconstanța/flexibilitatea sunt principalele caracteristici ale *Fortunei*²⁴. Lorenzo Magnifico este cel mai bun exemplu al omului parte îndrăgostit, parte conducător grav și responsabil, asemenea a două ființe situate într-o relație de dependență. Pentru Machiavelli, Liderul trebuie să fie deschis unei variabilități infinite de posibilități care sunt definite de șansă și de Natură. Există, aici, o capacitate irațională a constituției sufletești de a fi flexibilă pentru a dobândi „șiretenia vulpii”, ca resursă a acțiunii poli-

19 F. Gilbert, *Niccolo Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 155.

20 *Ibidem*, pp. 116-117.

21 Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1964, pp. 3-5.

22 Benedetto Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, 1993, p. 147.

23 *Il Principe*, op. cit., pp. 64-66.

24 Pierre Manent, *Originile politicii moderne. Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, Ed. Nemira, București, 2000, pp. 20-21.

tice. Șiretenia este, aici, un element secundar și subiectiv pentru că este un răspuns la șiretenia ce „obiectualizează” Puterea politică; adoptând această calitate subiectivă, Liderul va înfrunta obiectul puterii și *Fortuna*. Șiretenia nu este o caracteristică psihologică și trebuie să fie înțeleasă ca o cheie a originalității aduse de Machiavelli în practica politică.

Individul solitar, adevăratul Lider, devenind puternic, dobândește autonomie asupra celorlalți, prin spiritul acțiunilor sale politice. Efectul dominației nu provine neapărat de la un tiran, ci de la un lider care știe cum se dobândește și se menține puterea în lupta politică, revelându-se rolul esențial al *virtù* și al *Fortunei*. Procesul de transformare al societății trebuie să fie îndeplinit în pofida oricăror costuri, alegând o cale de mijloc – pe de-a-ntregul bună sau rea, ar însemna trădarea naturii de reformator al noului Lider. Pentru Machiavelli, viziunea creștină a Liderului virtuos care creează și emulează supuși virtuoși este greșită. Asta nu înseamnă că răul e bine și invers, dar tocmai pentru că nu pledează pentru un singur sistem moral este sceptic în ceea ce privește scopurile morale.²⁵ Noul Lider trebuie să apară, în mod ideal, cu un statut privat și neprivilegiat, fără vreo moștenire, iar dacă ar avea o moștenire nu ar trebui să se bazeze pe ea pentru a nu depinde de nimeni (așa cum Cesare Borgia își datora puterea capriciilor tatălui său, papa Alexandru al VI-lea). Acest nou Lider trebuie să fie independent de comandamentele Bisericii și societății, singura instanță superioară la care se poate raporta fiind inconstanta *Fortuna*. Această relație particulară între *Fortuna* și Lider este proiectată în relația, deseori tensionată, dintre obiectul puterii (Statul) și voința de putere a Liderului.

Machiavelli distinge clar ceea ce vine de la *populo* și ceea ce vine de la *ottimati*, de la

potențați. Pentru a preveni sau a distruge o rebeliune este foarte important ca poporul și potențații să nu fie uniți împotriva Liderului, posibilitatea mereu tangibilă a pierderii Statului fiind o constantă preocupare.²⁶ Confruntarea cu dușmanii din interiorul Statului poate trece de la cruzimi aparent gratuite (implicând grupuri restrânse de interese), cum este cazul asasinatelor orchestrate de Cesare Borgia sau de Agatocles din Sicilia, până la războaie civile de mare amploare (implicând toată forța instituțională și autoritară a Statului), cum este cazul disputelor ce au dus la disoluția Republicii romane și la apariția Principatului. Aparent, disputele din interiorul Statului pot ajunge la intensități similare războiului, dar în viziunea lui Machiavelli acestea nu duc, în mod necesar, la disoluția puterii Liderului în Stat²⁷.

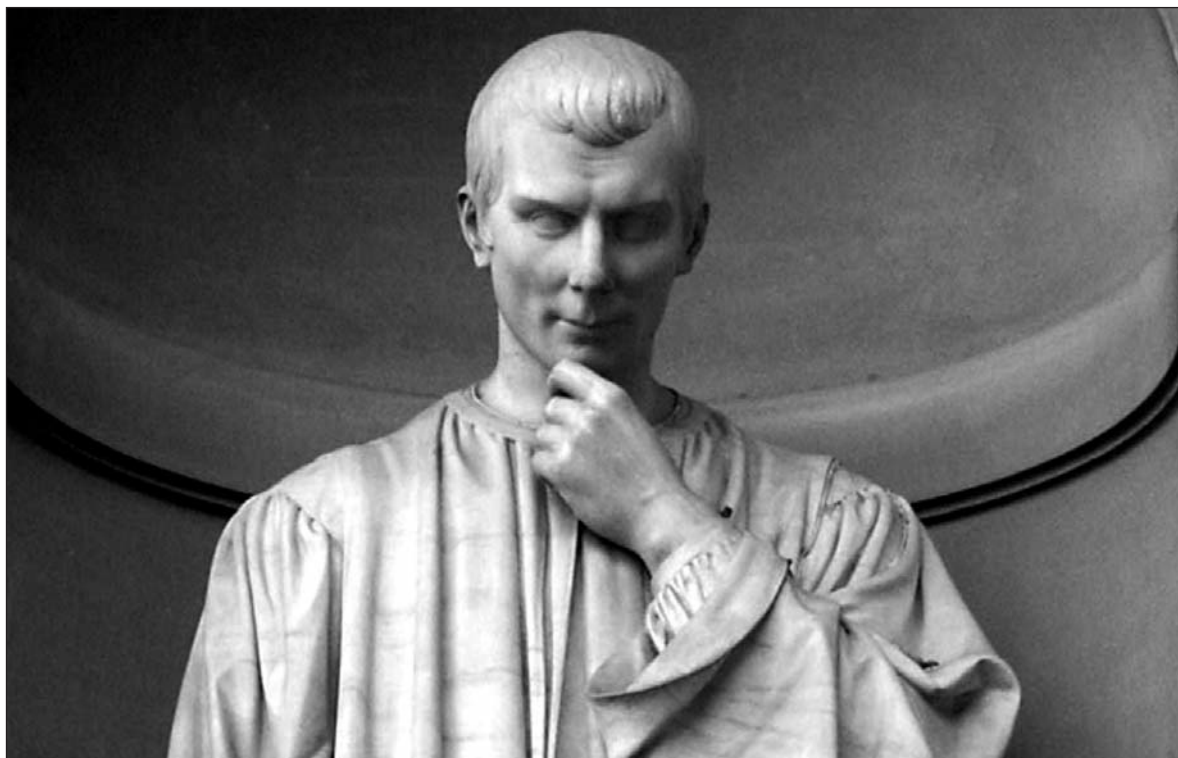
„Eu cred că problema lui Machiavelli nu este tocmai păstrarea statului în el însuși.[...] Ceea ce încearcă Machiavelli să salveze, să apere, nu este statul, este raportul Principelui cu acel lucru asupra căruia își exercită dominația, ceea ce înseamnă că este vorba de a salva principatul ca raport de putere al Principelui cu teritoriul sau cu populația sa. Nu există, cred eu, artă de a governa la Machiavelli”²⁸. Aici, părerea aparent radicală a lui Foucault privind scopurile și conținutul operei machiavelliene duce la o altă ipoteză, aceea că avem la Machiavelli mai mult o artă de a modifica structura individului și a comunității, pentru regenerarea statului. Legătura fragilă a Principelui cu principatul său trebuie să aibă ca obiectiv arta de a governa, arta de a fi Principe, prezentată de Machiavelli. Pentru a acoperi slăbiciunea originară, ființa umană este condamnată la putere; în cazul Liderului, acesta are obligația de se transforma într-un *homo novus*, un *Übermensch* renescentist, care, spre deosebire de cel creat de Nietzsche și promovat abuziv de

25 F. Meinecke, *op. cit.*, pp. 35-37.

26 M. Foucault, *Securitate, teritoriu, populație*, Cluj, 2009, p. 231

27 *Discorsi, op. cit.*, p. 16, 18.

28 M. Foucault, *op. cit.*, p. 206.



naziști, este conștient de poziția sa fragilă în raport cu *Fortuna* și de misiunea sa, aceea de a păstra prin orice mijloace Statul. Liderul, pentru a reuși și pentru a-și revela capacitățile politice, trebuie să evolueze în *homo politicus*, devenind parte a procesului de transformare a societății, și nu doar o entitate din afara sa²⁹.

În capitolul VI din *Principele* își revelează adevărata intenție, aceea de a înțelege aventura de a ajunge, dintr-un simplu individ, Lider. Recucerirea Statului produce nu doar dobândirea puterii, ci și transformarea Liderului printr-o responsabilizare ce nu îi este proprie, de pildă, unui lider feudal sau unui simplu condotier doritor de avere. Dorința de putere este transformată în dorință de glorie, nu doar pentru sine, ci și pentru un întreg spațiu identitar căruia Liderul începe să-i aparțină, odată cu dobândirea puterii.

Modelul cel mai vehiculat, care inspiră imaginea Principelui machiavellian, este Cesare Borgia, fiul papei Alexandru al VI-

lea Borgia. Cesare și-a bazat puterea obținută în Romagna nu doar prin succese militare și prin asasinate bine alese și orchestrate, cât mai ales prin puterea armatei și a autorității tatălui său. Totuși, marele „noroc” de a fi fiul papei nu l-a ajutat să devină stăpânul Italiei, ba mai mult, cu toată abilitatea sa politică și militară, a fost o unealtă a tatălui său; puterea pe care acesta i-a investit-o lui Cesare a fost cea care i-a grăbit căderea odată cu venirea pe tronul pontifical a lui Iulius al II-lea. Într-o primă fază, ajutorul pontifical este necesar, în viziunea lui Machiavelli, pentru preumptivul eliberator al Italiei, Lorenzo al II-lea de Medici, căruia îi este dedicat *Principele*. Acesta este îndemnat să-și folosească conexiunile familiale cu papa Leon al X-lea de Medici, pentru a elibera Italia. Totuși, acesta este un sfat provizoriu pentru că Machiavelli este conștient de faptul că noul Principe eliberator trebuie să se elibereze de tirania Bisericii, o completă eliberare a Italiei nefiind doar prin alungarea

29 O lucrare importantă privind relația dintre machiavellianism și Nietzsche este: Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Palgrave Macmillan, 2004.

„barbarilor”, ci și printr-o secularizare a Statelor papale. Biserica nu este responsabilă doar pentru dezbinarea Italiei, ci și pentru corupția morală și religioasă a peninsulei. A folosi puterea și autoritatea Bisericii împotriva Bisericii este totuși o întreprindere aproape imposibilă. Leo Strauss vine cu o teorie interesantă, aceea că modelul Principelui renescentist italian, și până la urmă machiavellian nu este Cesare Borgia, ci Alexandru al VI-lea³⁰. Noul eliberator al Italiei poate fi un papă capabil să folosească puterea și autoritatea Bisericii împotriva corupției clerului și a Curiei, zguduind societatea, fondând nu o teocrație, ci o nouă Romă prin imitarea lui Romulus și, în special, a lui Numa Pompilius. Chiar dacă Roma există, aceasta nu mai are gloria ce i-o dădea expresia *caput mundi*, în principal pentru că Roma renescentistă este capitala unei contradicții, a unui stat al cărui lider este deopotrivă lider religios al Occidentului și lider politic regional. Noul eliberator trebuie astfel să folosească religia în scopul unității sociale și politice, asemănător cu atribuțiile împăratului roman de *pontifex maximus*³¹.

În *Discursuri I*, capitolele 11, 12, 13, recursul la divinitate și la religie este fundamental în construcția statului roman: „conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perchè quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse”³². Chiar și marii lideri legislatori ca Numa, Solon sau Licurg au folosit religia în scopuri de coeziune socială și pentru menținerea puterii de către elita conducătoare, în special pentru că se îndoiau că autoritatea și puterea lor poate, în mod constant, convinge. Credința

nu este folosită doar ca “adjuvant” al politicii, ci și ca liant social, iar mai apoi ideologic (dacă e să luăm în calcul modul în care Biserica a fost folosită în misiunile „civilizatoare” din Lumea Nouă, ce tocmai începuse în timpul activității lui Machiavelli).

Antropologia politică a lui Machiavelli se situează între idealurile filosofico-speculative ale umanismului și pragmatismul cinic al Reformei și Contrareformei, punând o întrebare esențială: cum se poate reforma și însănătoși societatea atunci când individul comun este atât de limitat de propriile preconcepții și de comandamentele unei Biserici și societăți corupte? Nu avem încă de-a face cu problemele sociale expuse de Rousseau în secolul al XVIII-lea, dar avem o gândire ce țintește reînnoirea și reafirmarea unor virtuți demult apuse. Deși gândirea lui Machiavelli este înțeleasă ca rod al unui spirit avangardist, modern, expresie profundă a dorinței umane de putere și de recunoaștere a propriei valori, totuși multiplele fațete ale personalității și gândirii machiavelliene sunt deopotrivă idealiste și realiste. Mereu schimbătoarele forme și funcții ale Statului cunosc, în operele lui Machiavelli, expresia rațională și empirică a umanismului, dar și un tip de idealism cavaleresc propriu Evului Mediu.

Principala intenție a lui Machiavelli este aceea de a regenera societatea și statul florentin care se găsea într-o stare de decădere politică și diplomatică de la moartea lui Lorenzo Magnificul. Eliberarea Italiei, marea plan și marea dorință a lui Machiavelli, la care vrea să se facă părtaș, nu este doar eliberarea de sub dominația politică și militară a „barbarilor”, ci, poate și mai important, eliberarea intelectuală a elitelor italiene de o tradiție care își dovedise ineficiența.³³ Eliberarea Italiei înseamnă o revoluție în gândire, înseamnă conștientizarea a ceea ce este bun sau rău pentru Stat și deci pentru societate, creând o nouă moralitate și un

30 Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, 1978, p. 68.

31 *Discorsi*, op. cit., pp. 43-44.

32 *Ibidem*, pp. 38-39.

33 L. Strauss, op. cit., p. 81.

nou tip de cultură socială. Întreaga gândire machiavelliană este bazată pe o autonomie a politicii, ca manifestare supremă a naturii umane active, fiind o expresie a dorinței umane de libertate, prosperitate și glorie, personală sau colectivă. Chiar dacă ar putea suna romantic și revoluționar, Machiavelli încearcă să restaureze demnitatea societății italiene printr-un constant apel la moștenirea romană într-o manifestare a unui complex de superioritate în fața „barbarilor”, propriu nu doar lui Machiavelli, ci și unei întregi societăți.³⁴

În conflictul dintre moralitatea păgână (inextricabil legată de viața socială a cetățenilor, a celor egali în fața legii) și etica creștină a Bisericii romane, care promova în Renaștere pasivitatea civică și lipsa meritocrației, Biserica este totuși reprezentată politic de clerici, devenind total independentă de cerințele și nevoile societății, detașându-se de moralitatea pe care biserica primară încă o reprezenta. Societatea păgână privea gloria, în schimb, ca pe cel mai prețios și mai înalt bun la care poate ajunge un individ sau o comunitate: „Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della liberta che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall’antica, fondata dalla diversità delle religione nostra dalla antica. Perchè avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l’onore del mondo: onde i gentili, stimandolo assai ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci.”³⁵

Gândirea machiavelliană este într-un continuu conflict între viziunea antică și cea contemporană asupra societății, conflict ce are rolul de a conduce către o nouă ordine și un nou adevăr politic. Moralitatea păgână este modificată de Machiavelli pentru a exprima nevoia umană de ordine, prosperitate și glorie terestră. Moralitatea creștină,

contemporană lui Machiavelli, este expresia ipocriziei, pentru că liderul Bisericii este un principe local, iar marii clerici sunt de fapt lideri politici cu pasiuni corupte pentru glorie personală și îmbogățire. Cealaltă față a moralității creștine, mai autentică, este caracterizată de o disociere de prezent și imediat, membrii acestei moralități situându-se într-o continuă căutare contemplativă a adevărului etern. Aici găsim contradicția din interiorul lumii creștine, aceea dintre clericii corupți și agresivi politic transformați din prelați în principii și latura contemplativă și obedientă pe care conducerea Bisericii o promovează fățarnic pentru propriul beneficiu. Creștinismul lui Christos pare să fi fost corupt de o falsă interpretare, atât timp cât creștinismul adevărat promovează nu doar o exaltare mistică, personală, ci și exaltarea în apărarea patriei și a credinței din dragoste de libertate. Totuși, umilința creștină e cea care creează slăbiciunea și obediența, dezinteresul pentru gloria pământească, ce este contrapusă de *fortezza dell’animo e dell’corpo* de tip roman, promovată de Machiavelli. Principala problemă a lui Machiavelli, în acest caz, este faptul că creștinismul subordonează patria pământească celei cerești, puterea temporală celei spirituale, metafizice.

Marele obstacol în calea regenerării societății este reprezentat de oamenii Bisericii, deși, după cum am spus, autoritatea Bisericii poate fi folosită pentru preluarea puterii, ca în cazul lui Cesare Borgia. Liderul este sfătuit să manipuleze autoritatea Bisericii asupra societății, pentru a avea suportul popular în vederea eliberării Italiei. În capitolul XI din *Principele*, Machiavelli definește organizarea statală cea mai paradoxală și totuși funcțională:

„Restaci solamente, al presente, a ragionare de’ principati ecclesiastici: circa quali tutte le difficoltà sono avanti che si posseghino: perché si acquistano o per virtù o per fortuna, e senza l’una e l’altra si mantengano; perché sono sustentati dalli ordini anti-

34 Felix Gilbert, *Niccolo Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 147-148.

35 *Discorsi, op. cit.*, p. 141.

quati nella religione, quali sono suti tanto potenti e di qualità che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino. Costoro soli hanno stati, e non li defendano; sudditi, e non li governano: e li stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano né possono alienarsi da loro. Solo, adunque, questi principati sono sicuri e felici.”³⁶

Cei mai puternici papi ai Renașterii, Alexandru al VI-lea și Iulius al II-lea, primul – manifestare a Vulpiei machiaveliene ce reușește să evite, dar să și provoace capcane, iar al doilea – Leul, mereu dispus să înfrunte „lupii” venețieni și francezi, vor reuși, prin mijloace diferite, să întărească puterea temporală a Bisericii, ceea ce pentru Machiavelli este singura realitate capabilă să ofere Italiei șansa de a se elibera, misiunea pârând să-i revină lui Leon al X-lea și mai apoi lui Clement al VII-lea. Imaginea unei Biserici luptătoare este cea întruchipată de Iulius al II-lea, gloria fiind căutată de marele papă nu în nume particular (pentru Cesare Borgia, cum e cazul lui Alexandru al VI-lea), ci în numele Bisericii, devenită o primă expresie a Statului modern, impersonal, a cărei misiune și scop se situează deasupra orgoliilor personale. Cel puțin aceasta pare să fie imaginea lăsată de Machiavelli în analiza faptelor „eroice” ale papei Iulius al II-lea și a speranțelor, nerealizate, ale unei Biserici care la începutul secolului al XVI-lea se impunea ca lideră a luptei pentru eliberare. Soarta Italiei a fost decisă de indeciziile diplomatice, politice și militare ale celor doi papi Medici, aruncând Italia, după jefuirea Romei din 1527, într-o liniște atât de detestată de Machiavelli.

Papa păstrează un tip de virtute care nu este născută din calitățile sale, ci care provine dintr-un tip de autoritate moștenită prin tradiții și cutume, ce produce obediența. Papa nu este doar „vinovat” pentru dezbinarea Italiei, ci și singurul Lider capabil ce posedă, pe lângă o armată puternică, capa-

cități diplomatice și autoritate, pentru a crea un stat italian puternic. Marea problemă consistă în faptul că Papa are cea prevalență spirituală, exterioară înțelegerii umane, așa cum însuși Machiavelli spune. Aparent, forța care dezbină poate, prin virtuți moștenite, să unească; paradoxul machiavellian pare să își atingă scopul precis: acela de a răsturna societatea prin aceleași motive care duc spre conformism și obediență.

Modelul roman devine cel mai practic mod de atingere a gloriei personale și colective, într-o societate în care creșterea, înflorirea, decadența și disoluția sunt momentele ce marchează natura umană. Interpretarea creștină fundamental liniară bazată pe Mântuire, la sfârșitul vieții pământești, este contrară, pentru Machiavelli, dezvoltării naturale a individului, ca și a societății, căutarea gloriei și a libertății personale fiind esențiale. Afirmarea de sine păgână își găsește antiteza în aparenta renunțare de sine creștină; de fapt, aceste două manifestări contrarii se contopesc în societatea din Cinquecento care, deși exaltă umanitatea și individualismul, nu este capabilă de a se reforma. Reîntoarcerea la valorile etice antice nu este o asumare nostalgică a faptului că trecutul este mai bun decât prezentul; reconstrucția lumii romane devine o revenire organică și activă la prezent, acolo unde poate fi găsit noul Lider.³⁷

Politica romană și cea florentină cunosc un fenomen similar: tensiuni interne, cauzate de facțiuni, care, acumulate, pot disturba *status-quo*-ul politic. Marea diferență, care pavat drumul spre gloria Romei, a fost elementul de coerență în deciziile politice romane și reacțiile sănătoase de izolare a încercărilor de răsturna regimul republican de către un individ sau de un grup. Pentru Machiavelli, existența unor diverse grupuri politice opuse este necesară societății politice, întrucât lupta constantă între populari și oligarhi, între plebe și aristocrație a format conștiința nevoii de a prezerva libertatea și de a lupta pentru glorie, prin spirit de com-

³⁶ *Il Principe*, op. cit., p. 40.

³⁷ F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982, p. 35.

petiție. Suspiciunea dintre plebe și Senat este fructificabilă doar pentru că, în Statul roman, „li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione che molti inconsideratamente dannano: perchè, chi esaminerà bene il fini d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà.”³⁸

În Florența, politica și politicile direcționate pentru interesul unui grup particular produc o rigiditate a manifestărilor puterii, paralizând vitalitatea și eficiența politică a societății. În Florența, la fel ca și în întreaga Italie, expresia politică nu se mai referă la spiritul de competiție, ci la continue rivalități între facțiunile politice. Misiunea declarată a lui Machiavelli este aceea de a găsi reforma corectă prin care Statul să-și găsească libertatea și gloria, inseparabile una de cealaltă.

Acțiunea politică și amorul ca motiv al existenței cetățeanului

Pasiunea lui Machiavelli pentru politică este bazată pe convingerea că aceasta nu este un ideal estetic, ci expresia cea mai autentică a vieții. Ființa umană încetează să mai constituie o figură unitară, așa cum îl exaltau idealurile umaniste, dezvoltând o identitate duală, ce poate trece de la gravitate intelectuală, la vanitate și senzualitate, varietatea comportamentului personal aspirând să găsească un ecou în varietatea Naturii. Aspirația omului machiavellian către varietatea și complexitatea Naturii, pare să înlocuiască aspirația sufletului creștin către divinitate, nevoia de mântuire a sufletului fiind înlocuită cu nevoia de „mântuire” a Statului. Cetățeanul nu este substituit Statului, ci devine agent al schim-

bării, prin asumarea responsabilității politice, aceasta manifestându-se într-un spațiu ce depășește simpla dinamică politică, problematica esențială a „proiectului” machiavellian fiind reprezentată de modul în care spațiul politic poate fi eliberat de contingențele spirituale și pasionale, utilizând religia în dobândirea și menținerea Statului, iar erotismul în atingerea plăcerii personale, care eliberează mintea de griji.

Binomul identitate erotică/identitate politică are ca centru sensibil al gândirii lui Machiavelli, un tip de anxietate masculină care se concentrează pe preocuparea de a fi suficient de masculin în raport cu puterea, care provine în „mitologia” sa politică din favorurile Fortunei, mai mult decât din calitățile bărbatului politic³⁹. Ambivalența, fluiditatea și ambiguitatea sunt trăsăturile definitorii ale tensiunii pe care gândirea machiavelliană o propune în re poziționarea intelectualului față de natura politică a omului.

Viziunea asupra unui spațiu politic în care Dumnezeu numai este prezent și în care comandamentele Bisericii nu mai au valoare se petrece într-un oraș în căutarea totalei determinări față de mediul din jurul său, deținătorul puterii politice având de ales între recrearea mediului social sau manipularea celui deja existent. Orașul, spațiul în care se manifestă politica, nu poate fi autosuficient, existența sa petrecându-se într-o geografie și o istorie mult mai complexă, care îl preexistă și îl predetermină. Machiavelli este conștient de faptul că nu există un moment al creației politice, ca univers independent, nu există o libertate absolută de a crea o nouă ordine civică, ci doar serii de momente, provocate de crizele politice ale Statului, ce determină schimbarea societății și a relațiilor de putere⁴⁰. Dacă *politica* este creația masculină, prin excelență civică și publică,

38 *Discorsi, op. cit.*, p. 17.

39 Timothy J. Lukes, „Fortune Comes of Age (in *Machiavelli's Literary Works*)”, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 11, No. 4 (Winter, 1980), pp. 44-45

40 J.G.A. Pocock, „Machiavelli in the liberal cosmos”, *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 13, No. 4 (Nov., 1985), pp. 562-563.

erotica este creația spațiului intim, privat, autonom politicii și exprimării sale publice. Manifestarea eroticului în viața cetățeanului este o problemă de care Machiavelli este conștient, în special în măsura în care eroticul perturbă acțiunea politică și metamorfozează însăși natura sa gravă.

Viziunea machiaveliană asupra politicii se bazează pe un nou tip de devenire, chiar de individuație a ființei politice, situată într-un spațiu și o temporalitate profund moderne. Ființa umană încetează să mai fie măsura tuturor lucrurilor și centrul universului, așa cum o exaltau anticii și umaniștii. Omul machiavellian se vede „aruncat” într-o existență ce nu are sens în afara propriei sale creații, politica. Aceasta nu este fondată ca o știință autonomă față de morală, ci moralitatea însăși devine exprimare a eticii politice, eliberând-o de obtuzitatea apartenenței la un sistem anume de valori⁴¹. Machiavelli descoperă că raporturile private sunt expresii ale celor publice, iar cele publice se manifestă ca urmare a celor private. Conflictul dintre facțiuni, în interiorul Statului, este complementar celui din viața privată a individului, iar cel dintre state este proiecția conflictului dintre natura umană limitată și aspirația sa pentru glorie. Raporturile dintre state sunt raporturi de forță, asemănându-se cu cele pasionale, marcate de aceeași relație, dar mai volatilă, între dominat și dominator. Statul nu poate fi privit ca un obiect pasiv și impersonal, implicând și dezvoltând o identitate separată de cea a Liderului. Conform construcției etice machiavelliene, morală politică, prin extensie cea publică, fiind de altă natură față de cea privată, relațiile pasionale vor tinde să dezvolte alte dimensiuni ale existenței. Relația interpersonală a două entități distincte, în această dinamică caracterizată de pasiuni și de conflicte de interese, rezidă nu doar din caracterul personal al definirii Statului renescentist, ci, în cazul lui Machiavelli, într-o idee care domină întregul său operă, aceea că puterea provenită din favorurile Fortunei îl metamorfozează pe

cel care a dobândit-o, chiar și prin calități politice deosebite, prin *virtù*.

În opera politică și literară a lui Machiavelli se manifestă un tip de agresivitate senzuală opusă coerenței și armoniei promovate de *studia humanitatis*. Atitudinea ironică și critică a lui Machiavelli față de natura umană, mai mult decât cea pesimistă, este aceea care îl îndepărtează de idealul umanist al lui Pico della Mirandola, expus în *De hominis dignitate*, al unei ființe umane capabile de a se înălța la cele divine, stăpână peste propria natură și peste cea înconjurătoare. Dacă Dante dorea să extragă ființa umană din mizeria existenței, prin „amor chi muove il sole et l'altre stelle”, Machiavelli privește iubirea ca pe un „lanț de aur” ce subjugă voința și acțiunea politică a bărbatului.

Pasajul de mai jos, din capitolul XXV al *Principelui*, privind relația dintre bărbatul politic și Fortuna, distinge două aspecte ce converg: aspirația obtuză a omului spre fericire și dorința sa de putere:

„Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.”⁴²

Acest celebru pasaj din *Principele*, care a fost analizat mai ales prin ideea dominației masculine asupra feminității, prin curaj și impetuositate politică, propune o atitudine echilibrată privind raporturile bărbatului cu Fortuna, în încercarea acestuia de a cuceri fericirea. Aici, fericirea nu trebuie înțeleasă doar ca atingere a gloriei politice sau ca prosperitate, ci într-un sens mai larg ce cuprinde sfera sexualității și a plăcerii. În

41 S. Finzi, *Il principe splendente*, Bari, Dedalo, 1973, p. 178.

42 *Principele*, op. cit., p. 35.

prima remarcă, atingerea fericirii sau îndeplătirea de ea este cauzată de hazardul variabilității Fortunei, cu care trebuie să intri în acord pentru a prospera. În a doua remarcă, raportul de subordonare în fața variațiilor capricioasei Fortuna este înlocuit de un tip de acțiune de cucerire a fericirii prin impetuositate și agresivitate masculină. Aceste două atribute ce pot domina Fortuna, sunt apanajul tinereții, dar nu neapărat al celor tineri. Tinerețea este înțeleasă, aici, ca manifestare a unei excelențe politice, a unei flexibilități ce se opune dominației feminității asupra omului politic. Atitudinea radicală, fără echivoc, asupra vieții politice, ca manifestare a virtuților masculine puse în folosul comunității sau a nevoii individuale de putere, se proiectează asupra unei existențe umane pasionale, viscereale, terestre, lubrice și corporale. Achiziția și menținerea puterii politice se desfășoară într-un univers în care puterea este urmărită doar prin atingerea scopului său ultim, gloria⁴³.

La Machiavelli, Natura, femeia și „impredictibilul” sunt interconectate prin conceptul de Fortuna, aceasta devenind principalul antagonist al căutării masculine de libertate, putere și glorie personală. Agresivitatea de tip sexist a remarcilor asupra Fortunei propune metafora Statului ca amantă de care poți dispune după bunul plac, având implicații politice practice. Lupta pentru dominația Statului dintre bărbații politici este, de fapt, lupta împotriva forței superioare feminine a Fortunei, o forță exterioară și autonomă chiar și divinității, care posedă și manipulează *Rota Fortunae*. Imaginea Fortunei și a roții sale, atât de întâlnită în Evul Mediu, provenită din cosmologia romană, este cea care stă la baza creației machiaveliene a unei entități feminine, autonome și atotputernice, ce manipulează după bunul plac destinul bărbaților și al statelor. Teoria Fortunei se

înscrie în ambivalența ce definește gândirea machiavelliană asupra naturii umane, prin excelență fragile. Aceasta este stăpâna timpului politic, mai precis a timpurilor, determinând rata de succes politic și subminând voința autonomă a bărbatului. Bărbatul politic, pentru a putea prospera politic și pentru a-și controla propria soartă, trebuie să recurgă la tertipurile dominației sexuale, acționând ca un tânăr lipsit de inhibiții. În această eliberare de inhibiție, prin alăturarea virtuții masculinității mature cu vivacitatea tinerească, rezidă dualitatea caracterului omului politic: *mezzo uomo, mezzo bestia*, experimentat, dar feroce⁴⁴.

Concluzii

În acest studiu am încercat să retrasez evoluția și dinamica conceptului de Stat în gândirea machiavelliană, în relație cu cel care domină, cu Liderul/Principele, captiv al unei Puteri pe care o exercită asupra Statului. Există o profundă conexiune între Lider și popor, fiecare fiind în anumite aspecte pasive și active politic, dar primul fiind imaginea în mișcare a Statului, devine, prin disociere, singur și conștient de poziția sa fragilă în raport cu o a treia entitate, pseudopolitică, *Fortuna*. Analiza sistemului machiavellian demonstrează că, pentru a oferi rezultate eficiente, orice formă de guvernământ trebuie să reprezinte interesul public care trebuie să intre în acord cu cel al Statului, de abia atunci acesta din urmă devenind legitim. Totuși, singura legitimitate este utilitatea. Astfel, Machiavelli creează o nouă lume capabilă, prin contradicții și paradoxuri, să exprime o nevoie de reînnoire a societății italiene. Machiavelli se situează, istoric, dar și din punct de vedere al mentalității, între un sistem de puteri echilibrat, patronat de diplomația lui Lorenzo Magnificul și o Italie răvășită de două invazii franceze și de o sumă de

43 John M. Najemy, *Between friends. Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton, 1993, pp. 177-178.

44 Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, The University of Chicago Press, 1999, pp. 140-145.

alianțe nefericite. Diferențele dintre cele două lumi pot fi percepute, în aceeași gândire machiavelliană, în idealizarea, uneori disperată, a lumii politice romane contrară pragmatismului și scepticismului celui mai mare critic al realităților politice italiene ale vremii. Pentru Machiavelli, istoria este cheia politicii, pentru că există o structură fundamentală în fiecare societate, istoria reproducând aceleași situații, în diferite forme, culori și cu alte personaje, ea fiind singura capabilă să ofere Liderului, moduri de a evita loviturile *Fortunei*.

„Scandalul” Machiavelli, construit de denigratori și de elogiatori deopotrivă, constă într-un proces de individualizare, de dezvoltare a omului politic în acord cu cea a Statului, pe care îl servește sau pe care îl acaparează. Acest proces este bazat pe paradoxul gândirii machiavelliene: acela de a lega sentimentul finitudinii existenței umane cu nevoia ființei umane de libertate și autodeterminare, gustul pentru rațional cu cel pentru fantezie, gândirea cu acțiunea politică, în cunoașterea a ceea ce este și intuirea a ceea ce ar putea fi.

Bibliografie

- Berlin, Isaiah, *Adevăratul studiu al omenirii*, Ed. Meridiane, București, 2001.
- Chabod, Federico, *Scritti su Machiavelli*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1982.
- Colish, Marcia L., „The idea of liberty in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 132, No. 3 (Jul.-Sept. 1971), pp. 323-350.
- Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Palgrave Macmillan, 2004.
- Finzi, S., *Il principe splendente*, Bari, Dedalo, 1973.
- Fontana, Benedetto, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, 1993.
- Gilbert, Felix, *Niccolo Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Gilbert, Felix, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1970.
- Gramsci, Antonio, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1964.
- Hexter, J. H., *Il Principe and lo stato, studies in the Renaissance*, Vol. 4 (1957).
- Lukes, Timothy J., „Fortune Comes of Age” (in *Machiavelli's Literary Works*), *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 11, No. 4 (Winter, 1980).
- Machiavelli, N., *Il principe*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961.
- Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino, 2000.
- Manent, Pierre, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, București, 2013.
- Manent, Pierre, *Originile politicii moderne. Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, Ed. Nemira, București, 2000.
- Mansfield, Harvey C., „On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato”, *The American Political Science Review*, vol. 77, No. 4 (Dec. 1983).
- Meinecke, F., *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Biblioteca Sansoni, Firenze, 1970.
- Najemy, John M., *Between friends. Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton, 1993.
- Pitkin, Hanna Fenichel, *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*, The University of Chicago Press, 1999.
- Pocock, J.G.A., „Machiavelli in the liberal cosmos”, *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 13, No. 4 (Nov., 1985).
- Senellart, Michel, *Artele guvernării. De la conceptul de regimen medieval la cel de guvernare*. Ed. Meridiane, București, 1998.
- Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, 1978.

Serge FAUCHEREAU

Théophile Gautier



Abstract

Autorul propune în acest text de critică deconcertant referitor la autorii uitați – iar Théophile Gautier este unul dintre aceștia – un nou mod de a face critică, după modelul muzicienilor care lasă la alegerea publicului sau a auditoriului construcția sensului. În acest mod, triada autor-critic-cititor își schimbă radical valențele. Cititorul trebuie să-și asume un rol activ în „facerea” operei și să nu mai accepte pasivitatea celui care primește totul deja rumegat și judecat de către critic. Cititorul de critică sau de literatură nu se mai poate instala confortabil în fața operei, el trebuie să-și pună subiectivitatea la treabă și să participe la supraviețuirea operei prin descoperirea de noi sensuri. De fapt, un adevărat critic este cel care, prin viziunea subiectivă a lecturii sale, zguduie prejudecățile și confortul cititorului.

Cuvinte-cheie: autori uitați, Théophile Gautier, jocurile criticii, cititorul activ, critica ca un colaj.

The author proposes in this surprising critical text on forgotten authors – and Théophile Gautier is one of them – a new way of doing critics, according to those musicians who give the choice to the audience in meanings construction. In this way, the triad author-critic-reader changes his valences. The reader should assume an active role in “making” the work and not to accept the passivity of the one who receive everything already read and judged by critics. The critics reader or literature reader can not be comfortably installed in front of the work, he must put his subjectivity to work and participate in the work survival by finding new meanings. In fact, a true critic is one who, through his reading vision, shakes subjective prejudices and convenience of the reader.

Keywords: forgotten authors, Théophile Gautier, the critics games, active reader, critics as collage.

*Poetic creation is the celebration of the
might-have-been.*

Theodor Reik

Les auteurs oubliés sont comme des épaves galères, galions, au fond de l'eau; difficiles à renflouer. Ils se recouvrent de concrétions; le temps n'y est pour rien, cela peut se faire très vite. Cette épaisseur les isole. Au risque de tout casser, il faut forcer, briser cette carapace qui épouse les contours de l'objet, coque, caronade ou figurine. De la carapace brisée au marteau ou à

l'explosif – les explorateurs sous-marins divergent quant au procédé – peut sortir l'objet: intact et tel que quatre ou trente siècles plus tôt, ou bien une forme fragile ravagée par la corrosion. Quoi qu'il en soit, il y faut insister, les risques sont grands lors du bris de la concrétion enrobante.

Je ne m'intéresse pas à tout ce qu'a écrit un auteur. Le ticket de métro sur lequel Antonin Artaud a griffonné une addition ne me sera pas sujet d'exégèse et je n'ai que faire des lettres érotiques adressées par D.H. Lawrence ou Apollinaire à leurs

Serge FAUCHEREAU, scriitor, critic literar (Franța), membru de onoare al Academiei Române, e-mail: josette.rasle@laposte.fr.

fiancées. Tant de lettres à Lou, à Génica ont été livrées à l'avidité des nécrophages. Je ne suis pas allé consulter les archives «Gautier» à quelques centaines de mètres de chez moi; je laisse à la curiosité *des* professeurs américains en mal de thèse leurs liasses de lettres à Carlotta ou à une autre.

«Je suis contre *cette* curiosité vorace qui s'est emparée de notre époque et qui pousse à publier, presque aussitôt après leur mort, les lettres les plus intimes des auteurs qui ont joui de quelque gloire. Même après dix ans, cent ans, mille ans, je suis contre. Ma pudeur sur ce point est à la mesure de l'éternité, le respect de l'intimité des autres.» Malgré ces mots de Pierre Reverdy, ce n'est pas par pudeur mais parce que je n'en attends rien. Une lettre adressée à Hugo, à Gérard, c'est évidemment bien différent. Je préfère tenter de susciter l'intérêt pour une œuvre, plutôt que de ressusciter les cendres de celui qui l'a écrite (trop d'œuvres appréciées pour la belle biographie de leur auteur). Mais, d'autre part, peu attiré par la métaphysique ou la morale, je ne cherche pas de «message» dans une œuvre.

«Ce qu'on aime vraiment, on l'aime surtout dans la honte» (G. Bataille); «Ce que j'ai aimé, que je l'aie gardé ou non, je l'aimerai toujours» (A. Breton). Je paie donc une vieille dette à Gautier.

Lorsque tu rencontres Elisabeth que tu n'avais pas revue depuis six ou dix ans, il te faut bien voir bon gré mal gré une dent dévitalisée, des cheveux gris ou des rides apparues. Il est tout aussi dangereux de revenir à une lecture aimée dans l'enthousiasme de l'adolescence. Le vieillissement des textes est semblable à celui des visages: il arrive que le temps mette des défauts là où peut-être il n'y en avait pas.

Les textes passés changent mais restent toujours présents, car la fiction n'attend jamais, si impossible qu'elle soit, que le moment de se réaliser dans la vie du lecteur ou dans la vie publique, dans l'inconscient individuel ou collectif (Peter Schlemil, tu as perdu ton ombre: et si c'était toi, l'homme d'Hiroshima?). Mais dans une fiction toujours présente, pourquoi chercher une histoire vécue à jamais passée? Compagne de Zacharie, comptable de monsieur Félix ou



fiancée de Tannhauser, il est stérile de leur chercher une réalité hors de leur page.

Elizabéth peut avouer à vingt-neuf ans l'attente où elle a été d'un baiser douze ou treize ans plus *tôt* parce que vous étiez seuls dans un champ ou parce que vous étiez sous un arbre et qu'il pleuvait: les textes sont ainsi; pour quelque raison, ils ne disent pas toujours à leur parution ce qu'ils veulent dire — et qui est peut-être un *mensonge*.

La vérité d'un texte ou d'un auteur, si l'on y tient, est toujours plurielle. Relativement à elle-même, toute lecture, qui entend un texte et y répond, tient la vérité; mais cette lecture doit connaître qu'elle est partielle et, partant, fautive dans un absolu. Donc aucune critique qui ne soit *fiction*, mise en scène de ce qui est étudié autant que mise en scène de celui qui étudie.

«Discours troué» (R. Barthes), elle doit se sauver du «langage de la fiction» (M. Blanchot), ou bien elle commence par se leurrer soi-même.

Comme un autre type de discours, la critique est question, donc *doute*. Ce qui me

semble inacceptable dans certaines critiques est qu'elles posent une question dont elles ont la réponse. Leurs démonstrations — qu'elles soient psychanalytiques, sociologiques, thématiques, formalistes... — sont exemptes d'incertitude; tant d'assurance me déconcerte.

Avec le sérieux d'un enfant qui démonte un vieux réveil, certains critiques ont des prétentions scientifiques? Au temps de Taine déjà, la critique ne voulait-elle pas en imposer à son lecteur en se donnant pour aussi infaillible, aussi irréfutable que les démarches scientifiques véritables. Si elle n'est pas absurde, *cette* intention est louable. Mais je ne vois pas pour ma part la critique littéraire comme une des sciences du langage.

Je devais poursuivre des études scientifiques, or je ne suis devenu *ni* mycologue ni pharmacien (cette précision prouvera éventuellement que je n'ai pas l'esprit scientifique). Au moins ai-je pu constater que la mycologie et la pharmacologie se fondent sur des faits, des chiffres, des formules autrement rigoureuses et contrôlables que ce qu'on pourra déduire de ce que Baudelaire enfant a dû partager le lit de sa mère avant son remariage ou de ce qu'Eluard a écrit vingt et une fois le mot «yeux» et treize fois le mot «regard» dans le même recueil. Va-t-on dire que je me défie de la démarche scientifique parce que je conçois la critique comme un jeu? La critique comme un autre discours littéraire ne joue pas à coup sûr. Pourquoi aurait-elle confiance en elle-même? Pourquoi aurait-on confiance en elle?

(Je suis de la génération de la guerre d'Algérie, j'étais juste assez vieux pour être de la toute dernière fournée. La guerre d'Algérie, tant de belles certitudes, de techniques, de discours, de science pour en arriver là. Mais quel rapport avec ce qui précède?)

Aucune lecture, aucune critique (qui n'est jamais qu'une lecture ostensible) n'est *objective*. Pendant des années, j'ai pensé que la critique devait se faire oublier (ma période formaliste après une lecture intensive de la «nouvelle critique» américaine pour une étude de la poésie des Etats-Unis) mais il

m'a semblé ensuite que ce n'était là qu'une tricherie. On ne fait que dissimuler la subjectivité forcenée du travail. *Une lecture objective ne serait pas une lecture.*

La critique doit se reconnaître comme tricherie. Qu'importe, si elle donne l'élan vital à quelques autres lecteurs, si elle donne ou suscite une raison de lire ceci ou cela. Portrait de Carlotta, de Constance Chatterley ou d'Elizabeth? C'est sans importance. L'intéressant, c'est *Veneur* qui est faite dans la lecture d'un texte, d'un auteur.

«Le sujet n'importe pas en critique; il n'est jamais qu'un prétexte. La critique est peut-être le plus subjectif de tous les genres littéraires; c'est une confession perpétuelle; en croyant analyser les oeuvres d'autrui, c'est soi-même que l'on dévoile et que l'on dévoile au public» (R. de Gourmont). Très juste; à moins que ce ne soit le contraire et que l'on ne parle d'autrui que dans le souci de se dissimuler soi-même au regard des lecteurs.

Le critique feint de parler de quelque chose où il n'intervient pas. Réfléchissant à quelques vers de Vigny, «Mais toi, ne veux-tu pas, voyageuse indolente / Rêver sur mon épaule en y posant ton front...» au seul mot de «voyageuse» évoqué, et sa tête rêvant sur l'épaule, elle bouscule Vigny, Elisabeth adolescente accompagnée par toi à la gare il y a quinze ou trente années. Son rire avec ses yeux brillants de larmes contenues. Les mains agitées et toi restant là sur tes deux pieds regardant le train qui s'en va. Il y a quelque chose comme cela dans

«Servitude et grandeur»; ou est-ce dans Balzac? J'aurai passé ma vie le long des quais A faillir m'embarquer dans de bien funestes histoires. Et dès lors tu t'attardes à ces choses tiens comme tu transportais sur une bicyclette bleue, dans ton sac de sport, deux culottes de coton blanc et un soutien-gorge que sa mère t'avait donnés pour lui remettre, et ta joie à transporter ce linge intime qui était elle et que tu avais à peine regardé; aucunement voyeur alors. Et de là, s'il ne continue sur cette lancée sentimentale, et vaine, pour eux, pour moi, ton esprit peut glisser vers n'importe quoi, banal ou saugrenu, les yeux d'un chat siamois ou un magasin de chaussures du bou-

levard St-Germain. Ces points-là sont fragiles et tu reviendrais à Vigny si tes yeux n'avaient quitté le coin de table où ils se fixaient commodément, pour se poser un peu plus loin sur quelque femme inconnue. Un livre d'histoire romancée à la main, la vie de l'amante de Robert Devereux ou celle de la comtesse Bathory, elle est assise sur une chaise de tubes et de bois verni; et tu sens le contact du bois sur la cuisse et plus haut l'enfoncement de la bordure élastique du slip, le changement de sensation où la peau est en contact direct avec le bois de la chaise. Le bas serré autour de la cuisse par sa propre élasticité. La fraîcheur de la cuisse échauffant le bois. Le bois échauffant à son tour la cuisse. Tant, que les deux surfaces en sont moites et adhérent; comme si la chaleur dans le slip, les lèvres froncées, la toison, qu'il enserre, gagnait non la jambe mais le seul bas. En se levant, comme une sensation de décollement. De décollation? Les cuisses plus que les fesses retrouvent la fraîcheur de l'air, du non-contact. Alors la femme juste levée balancera un peu les hanches pour faire descendre jupe, et, sans doute, combinaison ou jupon, passera ses mains à plat sur la jupe et s'éloignera — comme peu à peu ta pensée s'est éloignée de son objet qui était un poème de Vigny. Or, dans l'étude à paraître, rien ne restera de tout ceci, comme si les vers du poète n'avaient jamais suscité qu'une calme réflexion contrôlée, comme s'ils étaient hors du temps, intouchables par le temporel et l'humain. Faut-il alors y introduire l'adolescente et ses culottes de coton blanc et l'inconnue au livre sur sa chaise en tubes? Non, sans doute. Mais les deux vers de Vigny ne vivent pas que de leur seule prosodie, de leurs seuls mots: c'est d'elles aussi qu'ils *vivent*. Alors?

Rien de bien nouveau, rien que de potentiel dans ce «Gautier». Il y a certes çà et là des propositions de mon cru, mais j'ai aussi enfoncé quelques portes ouvertes, j'ai repris, volontairement ou par ignorance, des idées anciennes; afin de *donner à lire* et à relire.

«Il faut renoncer à la forme littéraire-Plus de discours, plus de dissertation, plus de critique... Au discours substituons franchement et hardiment la liste. La liste expose

les faits sous une forme brève et commode, claire, frappante» (V. Larbaud).

Retours de thèmes, dissonances, atonalisme, je me sers de quelques techniques simples inspirées de la musique. Une volonté de simplicité un peu agressive, avatar possible de l'influence critique de T. S. Eliot et Ezra Pound.

Plus qu'aucun autre type d'écriture la critique paraît être le produit d'un moment, d'une société — ne pas dire: j'écris, mais: on me fait écrire. Comme un autre artisan, de la musique ou de la peinture, l'écrivain n'est que du monde d'aujourd'hui, d'hier et de demain qui l'entoure. Ainsi toi, tu étais dans une auberge à touristes en Hongrie et un orchestre de Tziganes à touristes vous malmenait les oreilles d'airs en vogue ou de musique traditionnelle mal joués; mais tu disais à Elisabeth: «il faut beaucoup leur pardonner, à ces musiciens; ils sont aussi Franz Liszt et Béla Bartok»... On sait toujours cela confusément: la culture n'a ni haut ni bas et elle est autant le produit de ses éminences que de ceux qui ne semblent pas à leur hauteur.

Il est possible qu'il y ait de «grands auteurs», et donc des auteurs plus petits, mais l'étalonnage et le respect des importances respectives ne sont pas mon affaire. Théophile Gautier, Tristan Tzara, Benjamin Péret, bientôt Leconte de Lisle, Joë Bousquet; j'ai bien conscience que ces options ne sont pas celles en cours en 1972. Cela ne signifie pas que je crois ces auteurs plus importants que les gurus du moment. Ne pas travailler «contre» mais «pour» quelque chose. Le travail de lecture ' en profondeur est essentiel, mais, je l'ai déjà dit, je voudrais surtout élargir le champ de la lecture,

«Le critique pour lequel j'éprouve le plus de gratitude est celui qui peut me faire voir quelque chose que je n'ai jamais vu auparavant, ou vu seulement avec des yeux tout embrumés de préjugés, qui peut me placer face à face avec la nouveauté, et puis me laisser seul avec elle» (T.S. Eliot). Puis me laisser avec elle. C'est un échec si je ne peux plus lire l'œuvre qu'au-travers de l'interprétation que l'on m'a proposée.

En lisant tel livre critique, le lecteur est entraîné dans un couloir tout au long

duquel il admire ce qu'on lui démontre; d'ailleurs s'il n'admire pas, il n'est pas moins tenu par la méthode de suivre ce couloir unique. Il ne me convient pas que le lecteur n'ait qu'à suivre passivement ce qu'on lui propose. Tout au long d'un parcours variable composé de parties fixes et de parties interprétables, je voudrais le lecteur actif, lui laisser de loin en loin la possibilité de choisir entre plusieurs circuits divergents, lui faire prendre la responsabilité de sa lecture.

A cet égard, on n'a pas toujours compris l'usage que je fais des collages, ces textes qui sont sans relation rhétorique avec ce qui précède ou ce qui suit — encore que dans ce «Gautier» ils soient relativement incorporés. Ces collages qui viennent perturber le cours peu subversif de mon texte avec son jeu de citations peuvent avoir plusieurs fonctions:

- distraire le lecteur par la présentation impromptue d'un ou de plusieurs textes intéressants pour quelque raison; cela rompt le fil du discours et laisse place à ses propres divagations;
- déranger le lecteur dans ses habitudes de lecture des textes critiques et l'amener à chercher une relation (il est probable qu'il y en a une) avec le contexte général, à rencontre des conventions qui règlent les rapports critique-lecteur. Dévoyer;
- présenter une thèse contraire à celle que je semble favoriser et, peut-être, semer le doute dans son esprit; la critique n'est pas faite pour fournir *des* opinions et des certitudes; le lecteur n'a qu'à choisir.

(Je dois avouer que je n'ai pas encore trouvé que ce principe soit toujours pour moi-même applicable. Il l'est surtout pour des auteurs qui ont, pour le meilleur et pour le pire, un passé critique: Rabelais, Flaubert, Gautier, Laforgue... — Et cependant un premier essai dans ce sens («Critique», novembre 1968) se fondait sur un *texte* contemporain —. Tandis que pour un auteur comme Tzara, auquel je me suis consacré après Gautier, il m'a semblé que la description devait être la plus rassurante, la plus linéaire possible de façon à faciliter l'approche d'un écrivain pour lequel l'intérêt est mince en 1972 et dépourvu de ce passé critique



dont j'ai parlé. Il se pourrait que je change d'avis sur ce dernier point si dans l'avenir j'arrivais à mettre les résultats au niveau des quelques principes que je me suis donnés.)

Que le lecteur d'un *texte* critique puisse intervenir dans ce texte comme intervient l'interprète et même l'auditeur d'une partition de musique aléatoire. Je m'explique: K. Stockhausen a laissé l'ordre d'exécution des séquences de «Klavierstück XI» à la discrétion du pianiste, P. Boulez a ménagé des déplacements possibles dans «Pli selon pli», et J. Cage, M. Feldmann, dans leurs compositions «mobiles», ont prévu que les auditeurs dirigeraient l'ordre et la durée des séquences musicales; loin d'être démission et facilité, ces structures ouvertes se sont révélées riches en nouveaux champs de possibilités pour la musique. Avec la même intention (dés-opilante), ouvrir la critique, le plus clos des discours littéraires. Une *critique aléatoire* dans laquelle le lecteur ne serait plus le spectateur, l'auditeur passif, mais le troisième élément indispensable du jeu triangulaire entre l'auteur, le critique et le lecteur.