

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

UNIVERSITATEA „PETRE ANDREI”
DIN IAȘI

SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA

Ediția a III-a

„PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC”

IAȘI, 5–6 MAI 2011

Coordonator: ALEXANDRU SURDU
Ediție îngrijită de: MONA MAMULEA și OVIDIU G. GRAMA



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
BUCUREȘTI, 2011

CUPRINS

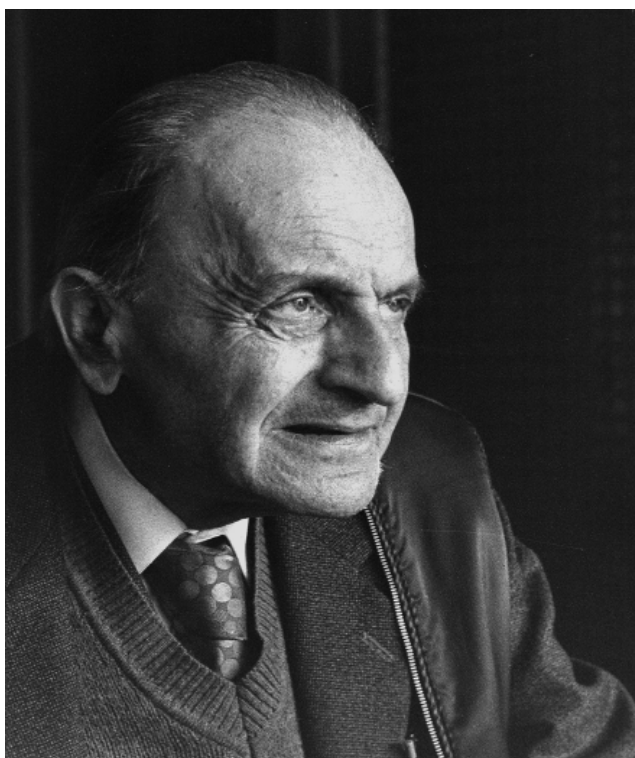
Lucrările Simpozionului Național Constantin Noica, ediția a III-a, „Pagini despre sufletul românesc” (prezentare de Victor Emanuel Gica).....	9
DORU TOMPEA, Constantin Noica: De la lumea lucrurilor la ființa istorică	13
ALEXANDRU SURDU, A sufletului românesc cinstire.....	25
TEODOR DIMA, Ce „rost” mai au principiile logicii?	30
MIHAI BACIU, Cercul lui Noica	35
ȘTEFAN AFLOROAEI, Ethos al vieții și fenomenologie.....	42
ANTON ADĂMUȚ, Constantin Noica și Camil Petrescu (Puncte de reper).....	53
ION FILIPCIUC, Bizonii din grota celestă de la Păltiniș	64
MARIN DIACONU, Colaborarea lui Constantin Noica la „Revista de referate și recenzii”.....	69
MIHAI D. VASILE, Universalul sufletului românesc la Constantin Noica	74
MIRCEA LĂZĂRESCU, Ontologia lui Noica – între paradigma unului multiplu și cea a devenirii	80
NICOLAE GEORGESCU, De ce a devenit Lefter Popescu... lefter.....	84
FLOREA LUCACI, Sufletul românesc, o problemă deschisă a identității	89
IOAN BIRIȘ, De la individualitatea culturală la metodologia identității.....	105
ION DUR, Istorie și „singurătate comunitară”	131
G.G. CONSTANDACHE, Tensiunea suflet–spirit și educația la Noica	141
IOAN ALEXANDRU TOFAN, Cum se citește un text filosofic? Lectură și gândire speculativă la Constantin Noica.....	149
CLAUDIU BACIU, Fenomenologia dorului la Constantin Noica.....	155
DRAGOȘ POPESCU, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran și Constantin Noica despre prezența spiritului românesc în istorie	161
MARIUS DOBRE, Eternul țaran român la judecata lui Noica și Cioran.....	169
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, 27 de trepte ale realului: un sistem integral al categoriilor.....	175
DOINA RIZEA, Un savant în armonie cu specificul național: Alexandru V. Boldur.....	179
ANIȘOARA SANDOVICI, În deschisul simplității umane	185
MIHAI POPA, Constantin Noica despre arta românească.....	193
TITUS LATES, Provocările semioticii și radiografia artei simbolizării în <i>Scrisori despre logica lui Hermes</i>	199
MARIAN NENCESCU, De la înțelepciune la gândirea gramaticalizată. Note despre „Cum gândește poporul român”, în interpretarea lui Noica.....	206
GEO SĂVULESCU, Ritm în trei timpi pentru construcția ființei și a logicii la Constantin Noica	214

VALICĂ MIHULEAC, Elemente de gândire antinomică în filosofia lui Constantin Noica	223
MIHAIL M. UNGHEANU, Despre originile teologico-filosofice ale problemei formei fără fond.....	239
ȘTEFANIA ELENA GUBAVU, Magna Mater în evoluția sufletului românesc: câteva repere din perspectivă jungiană	251
ȘERBAN N. NICOLAU, Constantin Noica despre nașterea logicii	255
CEZAR ROȘU, Gândirea ca proces și principiul formator în logica lui Hermes	261
LIVIA BACIU, Constantin Noica – un hermeneut care a cercetat profunzimile limbii române	279
MONA MAMULEA, Pagini din zonele răzvrătite ale firii.....	285

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

UNIVERSITATEA „PETRE ANDREI”
DIN IAȘI

SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA
EDIȚIA A III-A
„PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC”



5–6 mai 2011

Universitatea „Petre Andrei” din Iași

PAGINI DIN ZONELE RĂZVRĂTITE ALE FIRII

MONA MAMULEA

În perioada în care Rădulescu-Motru și Noica își publicau considerațiile ce urmează a fi reproduse, cultura era identificată cu „sufletul” neamului, iar acesta din urmă era văzut, pe linia romantismului german, ca fiind ceva de ordin supraindividual și substanțial – un nucleu spiritual de esențe generice, de trăsături de la care se revendică fiecare individ în parte în calitatea sa de membru al comunității etnice vizate. Perspectiva substanțialist-esențialistă a fost ulterior criticată și demisă¹, iar noțiuni precum „Volksgeist” și „caractere national” și-au pierdut poziția de concepte respectabile în studiul culturii. Este riscant și ilegal să atribuim *tuturor* membrilor unui grup etnic un set de trăsături psiho-mentale definitorii. Este la fel de riscant să gândim aceste trăsături ca pe niște esențe imuabile. Dar dacă nu s-ar putea spune nimic cu sens despre un *ethnos* sau despre o cultură, discipline precum etnologia și antropologia ar fi imposibile. Ele continuă să funcționeze însă, chiar dacă o fac în limitele prudenței teoretice și chiar dacă antropologia, de pildă, pentru a-și menține credibilitatea, a fost nevoită să-și reconsidere în repetate rânduri conceptul fundamental, cel de „cultură”². Oricare ar fi poziția disciplinar-teoretică de pe care am defini-o (psihologică, sociologică etc.) și oricare ar fi factorul pe care îl situăm în prim-plan (istoric, geografic, lingvistic, religios ș.a.m.d.), cultura, trebuie să admitem, nu poate fi studiată decât la nivel fenomenologic, pornind de la *produse*, de la ceea ce se află *la vedere*: comportamente, concepții, artefacte, instituții. Dar niciuna dintre disciplinele amintite nu își propune să se oprească la contabilitate, la simpla *descriere* a fenomenelor în cauză. Dacă ar face-o, ele nu ar mai fi decât un alt nume pentru una și aceeași întreprindere științifică (onestă, de altminteri): *etnografia*. Or, atât antropologia, cât și etnologia au ambiția de a construi o teorie acceptabilă sau cel

¹ S-a sugerat chiar că ar trebui să fie demis conceptul de „cultură” însuși, ca fiind îngrijorător de similar cu cel de „rasă”: Joel S. Kahn, *Culture: demise or resurrection?*, în „Critique of Anthropology”, nr. 9, 1989, p. 21. Pentru apărarea conceptului, a se vedea: Christoph Brumann, *Writing for culture: Why a successful concept should not be discarded*, în „Current Anthropology”, vol. 40, nr. S1 (Special Issue: „Culture – A Second Chance?”), 1999, pp. S1-S27.

² Cultura a fost definită de-a lungul timpului ca „organism”, „supraorganism”, „spirit”, „model”, „structură”, „sistem”, „text” ș.a.m.d. Vezi: Lars Rodseth, *Distributive Models of Culture: A Sapirian Alternative to Essentialism*, în „American Anthropologist”, New Series, vol. 100, nr. 1, 1998, pp. 55–69.

puțin un cadru conceptual coerent pentru ceea ce se află în spatele comportamentului, artefactului etc., făcându-l, totodată, posibil. Deși acel ceva din culisele fenomenului nu mai este numit „Volksgeist”, „esprit de la nation” sau „sufletul neamului”, deși nu mai este considerat substanțial, generic și neschimbător, el continuă să dețină aceeași funcție explicativă pe care o are *semnificația* din spatele *semnelor* (presupunând că ne putem raporta în mod legitim la ansamblul de fenomene din interiorul unei culturi ca la un set de semne a căror semnificație nu se află întotdeauna la vedere). Despre o astfel de semnificație este vorba în continuare, indiferent ce nume folosim pentru ea: „suflet”, „spirit”, „mentalitate”, „mindscape”, „mindset” ș.a.m.d.

1. ETERNII SĂTENI AI ISTORIEI

De pe poziții distincte (una socio-psihiologică, cealaltă filosofică), atât Motru, cât și Noica au construit un profil psiho-mental al culturii române, primul pornind de la analiza comportamentelor și a instituțiilor, cel de-al doilea – de la analiza limbii, a artefactelor și a concepțiilor. Nu mi-am propus să discut valabilitatea acestui profil pentru cultura română de azi sau pentru cultura română din toate timpurile (o cultură se află în *continuă mișcare*), nici caracterul lui general (un astfel de demers nu poate fi *decât* parțial). M-am oprit exclusiv la opiniile legate de raportul românilor cu lumea (cu referire la acel *pattern* de comportament și de gândire care se produce – ca să folosesc expresia lui Noica – „în prelungirea firii”), cu intenția de a căuta exemple care ar putea fi aduse în sprijinul unei *alte* viziuni asupra mentalității românești tradiționale, opusă și în același timp complementară celei instituite de Motru și de Noica. Considerațiile celor doi se aplică, așadar, la raportul românului cu lumea. Deosebirea fundamentală este că Motru utilizează noțiunea de lume a științelor sociale (lumea este *comunitatea*), pe când Noica lucrează cu un concept filosofic de lume (lumea în calitate de existență, de *fire*). O altă diferență stă în faptul că Motru are în vedere mai degrabă latura psiho-comportamentală, în vreme ce tânărul Noica este interesat preponderent de o viziune, de *Weltanschauung*. Ambele perspective sunt *critice* și vor să producă, așa cum vom vedea, un răspuns relevant la un anume „de ce”. În plus, prin ceea ce comunică, cele două *coincid* în mod surprinzător.

Iată cum vedea Rădulescu-Motru raportarea românească la lume:

„A ieși din rândul lumii este, pentru săteanul român, nu un simplu risc, ci o nebunie. [...] În conștiința grupului își găsește dânsul pe de-a gata până și cele mai intime motive ale vieții sale zilnice. Casa lui este făcută după obiceiul românesc și nu după gustul său personal; masa lui de asemeni; haina lui, de asemeni; până și mormântul părinților săi, de asemeni. Românul nu caută să-și apropie natura externă cu gândul de a o transforma și a o diferenția după caracterul persoanei sale, persoana sa nu cere de la natură diferențieri speciale, ci ea se mulțumește cu acelea pe care le-a

dobândit obiceiul neamului. Fiecare își face casă «ca lumea», mănâncă «ca lumea», se îmbracă «ca lumea» [...] și se îngroapă «ca lumea». Cine ar face altfel ar face «ca nelumea», și aceasta ar fi cea mai mare crimă³.

Să-l urmărim și pe Noica:

„În viziunea românească [...] omul nu gândește lumea, ci lumea gândește în om. Omul nu e subiect, ci parte. Spiritul nu se așază *în fața* lumii; căci lumea nu se vrea văzută, nici înțeleasă, ci doar împlinită. Există în viziunea aceasta românească o *dulce continuitate între fire și spirit*. [...] *Întreaga noastră filosofie cultă este în consonanță cu țărănescul*. [...] Oricât de disparate ar fi aceste filosofii valabile, fie că e vorba de doctrina lui Conta, de pildă, sau de cea a lui Blaga, pretindem să arătăm că ele sunt în consonanță cu orientarea adâncă a culturii noastre populare. Ce ni se părea caracteristic în această orientare? Continuitatea dulce dintre fire și spirit; prelungirea firii în spirit; angajarea spiritului în zonele întunecoase, neștiute, hrânitoare, niciodată răzvrătite, ale firii. Sensibilitatea filosofică pe care se susține această viziune e una de armonie, de acord fundamental⁴.”

Cele două fragmente nu sunt simple evocări ale unei mentalități. Autorii citați au o *teză* de susținut. Motru vede în supunerea românilor față de vocea neamului lipsa inițiativei individuale, iar pe seama acestei lipse pune eșecul lor de a construi instituții de tip occidental, capitalist; Noica vede în nevoia sufletului românesc de a se armoniza cu lumea tot o *lipsă*, anume lipsa spiritului faustic, răzvrătit, care gândește prin opoziție cu firea, și nu în prelungirea acesteia. Iar acest neajuns răspunde de faptul că românii nu au putut să dea, cel puțin până atunci, o filosofie de tip occidental, o filosofie „majoră”. Din nou un eșec. Textele din care am desprins fragmentele de mai sus vor să răspundă, așa cum am spus, la un anume „de ce”. De ce românii nu au produs *instituții* de tip occidental? De ce românii nu au configurat o *filosofie* de tip occidental? Pe de o parte, conformarea excesivă la norma socială a împiedicat obținerea unei economii viabile (Motru); pe de altă parte, conformarea excesivă la legea firii a împiedicat obținerea unei filosofii „majore” (Noica). Cei doi spun, în fond, același lucru, dar de pe poziții diferite: românul tradițional *nu gândește pe cont propriu*; lumea – fie că ne referim la comunitate, fie că ne referim la fire – este cea care gândește prin el.

Cele două înțelesuri ale „lumii” sunt, așadar, diferite, dar nu și incongruente: ele epuizează, practic, sfera existențială a individului tradițional, care este normat, pe de o parte, de legile *firii* (ale existenței) și, pe de altă parte, de legile *obștii* (ale comunității), iar ambele îi sunt date. Cugetând *firesc* și făcând ceea ce se face *îndeobște*, românul tradițional se află, conform perspectivelor de mai sus, într-o dublă captivitate. Problema celor doi autori nu se oprește însă la modul în care se înfățișa mentalitatea țărănească la ea acasă. Cu adevărat problematic era pentru ei faptul că aceasta din urmă s-a prelungit în zone care se voiau clădite pe un *alt* tip

³ C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, ed. îngrijită de Al. Boboc, București, Paideia, 1998 [1937], pp. 16, 41–42.

⁴ C. Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Humanitas, 1991 [1944], pp. 81, 82, 83.

de mentalitate. S-a prelungit în spațiul urban, unde a împiedicat formarea instituțiilor capitaliste (bazate pe un spirit individualist, iar nu comunitar). S-a răsfrânt și asupra spațiului „cult”, unde a produs o filosofie aflată în „consonanță” cu țărănescul și care, din acest motiv, nu poate intra în dialog cu filosofiele occidentale, bazate pe ruptura dintre om și fire. Ca să intre în lumea civilizată și în istorie, românului i se cerea un fel de „paradigm shift” care să-l situeze într-o altă raportare la „lume”, în ambele înțelesuri ale termenului.

Conformarea la normă este, fără îndoială, atitudinea fundamentală a mentalității românești tradiționale. Dar ea este atitudinea fundamentală a *oricărei* mentalități tradiționale. Românului i se cerea, cu alte cuvinte, să plece din *Gemeinschaft* și să intre în *Gesellschaft*. Deosebirea dintre cele două, dintre comunitatea tradițională și societate, nu este dată însă de existența normelor (ele sunt deopotrivă normate), ci de *caracterul* acestora. În comunitate, normele sunt *nechestionabile*. Fiind rezultatul unei dezvoltări culturale lente, activitatea normatoare scapă observației: normele se arată a fi atât de vechi încât par a fi instituite de chiar întemeietorii neamului, dacă nu cumva de Dumnezeu însuși. Când Motru spunea că sătenii români caută să se comporte și să facă totul „ca lumea”, nu înțelegea prin asta că se imitau între ei în neștire, ci că toți urmau un model prestabilit, exemplar, considerat „bun” și „desăvârșit” în sine. Atitudinea de conformare la norma comunitară ca la ceva bun rămâne încă exprimată la nivelul limbii, unde locuțiunea adjectivală „ca lumea” (din construcții precum „o casă ca lumea”) nu mai indică o comparație (*precum* lumea), ci calitatea obiectului la care face referire. În comunitate, așadar, oamenii se văd mai degrabă ca păstrători decât ca făcători ai legii, iar această lege reprezintă ceva bun în sine. În societate, în schimb, normele sunt failibile și fac obiectul unei continue reconsiderări. Nemulțumirea lui Motru stă tocmai în faptul că țărănul român nu chestionează ceea ce este instituit la nivelul comunității. La șapte ani după Motru, tânărul Noica pune problema în mod similar: „sufletul” românesc nu chestionează ceea ce este instituit la nivelul firii. Nu se răzvrătește împotriva acesteia, nu o întreabă, nu i se opune. Or, filosofia occidentală, „marea” filosofie, s-a clădit tocmai pe dezacordul cu firea. Așa cum, în cazul comentariului lui Motru, raportul cu „lumea” este dictat de legea strămoșească, la Noica, același raport este impus de o sensibilitate de veacuri lipsită de intenții cognitive, care se mulțumește să prelungească firea în spirit (altfel spus, în cultură).

Nu consider că este necesar să probez prin numeroase exemple faptul că, până acum, în cultura română a avut câștig de cauză o înțelegere a mentalității tradiționale autohtone care insistă asupra *înfrățirii* fundamentale dintre om și natură, asupra *impăcării* cu soarta și asupra unei *smerenii* existențiale dând seamă, toate, de o măsură a spiritului care rânduiește lucrurile în respect față de o presupusă *armonie cosmică* preexistentă. Casele românești (observa Blaga) se află într-o asemenea consonanță cu peisajul încât zici că au crescut din acesta; bisericile

românești (scria același), prin forma lor de receptacol, sunt, parcă, în așteptarea unui transcendent care coboară din proprie inițiativă, spre deosebire de sfidătoarele fleșe gotice, pornite să ia ele însele cerul cu asalt; iar „Miorița” este exemplul cel mai des invocat când vine vorba despre relația omului cu destinul, fie că avem de-a face cu o interpretare care deplânge aerul „fatalist” al baladei, „resemnarea” sau „capitularea” protagonistului, fie că avem de-a face cu una care îi glorifică acestuia din urmă seninătatea și înțelegerea superioară. Conform modelului interpretativ care s-a impus, „sufletul” românesc se plasează, așadar, pe o poziție de acord fundamental cu lumea. Lucrurile sunt astfel prezentate încât lasă a se înțelege că în mentalitatea țărănească nu își are locul vreo opoziție: nici față de „lume” în sensul lui Motru (unde totul se face „ca lumea”), nici față de „lume” în sensul lui Noica (unde nimic nu se vrea văzut sau înțeles, ci doar împlinit). Din această perspectivă, „sufletul” românesc nu se întreabă asupra lumii. Seninătatea sa hieratică nu este coruptă de nicio răzvrătire.

Intenția mea nu este de a mă opune modelului dominant, care reține, poate, o trăsătură esențială a mentalității țărănești, ci de a mă opune faptului că o reține *numai* pe aceasta. Imaginea unui om tradițional ceva mai întrebător și mai rebel decât îl văd Noica și Motru – dacă o astfel de imagine poate fi într-adevăr susținută prin recurs la creația anonimă – nu îi diminuează acestuia prin nimic seninătatea proverbială. Ea nu face decât să completeze tabloul unui „suflet” românesc mai puțin conformist, dar cu siguranță mai viu.

2. SUPUNERE ȘI IMPUNERE

Să nu existe, așadar, în creația populară elemente de opoziție față de „lume” (comunitate și fire deopotrivă), care ne-ar putea îndreptăți să aducem în discuție o ipostază mai puțin docilă a mentalității românești tradiționale, una care se împotrivesc lucrului statornicit și general acceptat? Că spiritul tradițional amendează, în genere, *hybrisul* este un fapt care nu mai trebuie dovedit. „Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte” ne învață ce pătește acela care are trufia să ceară pentru el însuși ceea ce nu se cuvine unui muritor. Motivul căutării vieții veșnice este frecvent întâlnit în creațiile mitologice ale întregii lumi, începând chiar cu *Ghilgameș*, scrierea cea mai veche, însă există, în „Tinerete fără bătrânețe”, un amănunt care nu se regăsește în altă parte. Numai în versiunea românească a poveștii protagonistul își *condiționează* propria naștere de promisiunea nemuririi⁵. Episodul copilului nenăscut care își boicotează venirea pe lume apare cu regularitate în basmele românilor (și nu

⁵ Vezi Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, ed. îngrijită de Ruxandra Niculescu, Prefață de Ovidiu Bârlea, București, Minerva, 1978, p. 247.

doar în categoria „basmelor nemuririi”), iar această condiționare a nașterii de o anume promisiune fermă atrage după sine o consecință stranie. Conform credințelor populare, orice copil este vizitat de ursitoare în a treia noapte de la naștere, iar prevestirile lor se dovedesc a fi de neclintit chiar și pentru Dumnezeu însuși⁶. Cele trei urse descind la casa nou-născutului, își rostesc predicția (care poate fi auzită doar de moașă), și nu există copil care să rămână neursit. Însă eroul care își refuză existența în lipsa unei făgăduieli *anume* (căci el nu cedează decât în urma promisiunii *așteptate*) zădărnicește orice alte eventuale prevestiri, care devin astfel superflue. Ursitoarele însele devin ridicole în inutilitatea lor, întrucât cel nenăscut este *deja* ursit, și anume *prin propria-i hotărâre*. Prin această condiționare a propriei vieți de un destin extraordinar – ceea ce am numit cu alt prilej „revoltă prenatală” și „constrângerea ursitei”⁷ –, eroul nenăscut se scoate pe el însuși de sub legile firii. Dacă acțiunea celui care violează legile firii pentru a accede la nemurire este sancționată în „Tinerețe fără bătrânețe”⁸, acest tip de nesupunere în fața acelorași legi nu pare a fi dezavuată în vreun fel: lumea basmelor noastre e suprapopulată de feți-frumoși care și-au hotărât prenatal destinul, eschivându-se astfel de la întâlnirea cu inflexibilele zeități ale ursirii, în fața cărora însuși Dumnezeu se declară neputincios. Dar protagonistul poveștilor românești nu sfidează numai limitele și legile firii, ci și pe acelea ale *comunității*. Nimic din ceea ce face eroul exemplar nu este *ca lumea*: refuză să se înscrie în ordinea stabilită a lucrurilor, păcătuiește prin neascultare, încalcă interdicțiile și nesocotește convențiile sociale. Este întotdeauna *altfel* decât ceilalți, iar acest „altfel” nu presupune doar o diferență de grad (*mai* bun, *mai* frumos, *mai* viteaz ș.a.m.d.). În mod paradoxal, modelul exemplar pe care îl impune comunității prin traseul său singular, de excepție, este un model care, totodată, *se opune* acesteia.

Este de neconceput ca o comunitate tradițională, oricare ar fi aceea, să promoveze (chiar și în basmele fantastice) un model care o contrazice la nivel de *Weltanschauung*. Dacă admitem că Făt-Frumos este o creație românească, iar

⁶ În folclorul românesc există credința că ceea ce dispun zânele torcătoare ale destinului nu poate fi desfăcut nici măcar de Dumnezeu. În „Ursita sau finu Sfântului Petru”, de pildă, acestea îl ursesc pe un băiat să piară înecat în ziua în care va fi mire. Sf. Petru se plânge în fața lui Dumnezeu de nedreptatea acestei predicții, dar Atotputernicul îi răspunde că „ceea ce este sortit, nu se poate înlătura”; Lazăr Șăineanu, *Basmele române*, ed. cit., pp. 27–28. „Puterea lui D[umnezeu] nu este însă absolută. Ursitoarele se arată a fi mai tari”; Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie, a poveștilor românești*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 170.

⁷ Mona Mamulea, „Revenirea dintru fință” și *basmele nemuririi*, în „Saeculum” (Sibiu), anul IX (XI), nr. 1 (29), 2010, pp. 8–10.

⁸ Există însă, printre „basmele nemuririi”, și unele care propun o altă rezolvare decât versiunea clasică din colecția lui Ispirescu. Pentru un comentariu detaliat al basmului „Luceafărul de seară și Luceafărul de zi”, vezi eseul meu „Revenirea dintru fință” și *basmele nemuririi*, în „Saeculum” (Sibiu), anul IX (XI), nr. 1 (29), 2010, pp. 7–16.

motivul constrângerii ursitei nu este un accident misterios, supunerea mentalității tradiționale la legile firii și ale comunității este mai nuanțată decât credem. Eroul basmelor fantastice românești iese, așadar, din rândul lumii – luată în ambele ipostaze amintite mai sus: ca fire și ca obște. Cum se împacă însă acest model de conduită umană cu acela pe care îl propune, de pildă, „Miorița”? Între cel care își somează destinul și cel care și-l acceptă cu seninătate pare să fie o deosebire destul de stridentă. Constatăm însă că există în „Miorița” tot atât de mult amestec în treburile firii ca în oricare dintre basmele la care am făcut referire. Ce-i drept, ciobanul nu se opune destinului pe care i l-a comunicat animalul oracular, dar îl *rectifică*, transformând un eveniment sumbru (moartea) într-o adevărată sărbătoare (nunta). De altfel, nici Făt-Frumos, rânduindu-și destinul înainte să se nască, nu se opune propriu-zis acestuia, întrucât soarta sa încă nu este „scrisă”. Ca nenăscut, el încă nu este ursit; dar nici nu acceptă să intre în lume în lipsa unui destin de excepție. Tot ce face este să se asigure de caracterul excepțional al destinului propriu, știind că, odată hotărât, acesta nu suportă împotrivire. Dacă Făt-Frumos își condiționează intrarea în lume, protagonistul „Mioriței” își organizează ieșirea din ea. Își acceptă moartea, dar nu o acceptă *ca moarte*, ci *ca nuntă*, mai mult, ca una de proporții cosmice. Măreția și caracterul extraordinar al acestei transfigurări îl determină pe Eliade să vadă în ea o „decizie existențială profundă”⁹ care îi îngăduie protagonistului „să triumfe asupra propriului său destin”¹⁰. În condițiile în care eroul de basm își *constrânge* ursita, eroul „Mioriței” și-o *corectează*¹¹. Făt-Frumos își acceptă intrarea în lume, dar o face în condițiile lui. Ciobanul își acceptă moartea, dar nu iese din lume *murind*, ci *nuntind*. El continuă să gândească „în prelungirea firii”, după expresia lui Noica, dar „prelungirea” aceasta se face într-un mod atât de insolit încât seamănă mai degrabă cu o *ingerință* în treburile firii. Avem aici o *acceptare* a destinului și, în același timp, o *corectare* a lui. Supunerea protagonistului la legile firii este, de fapt, o *supunere prin impunere*.

Această raportare paradoxală la lume este și mai evidentă dacă recurgem la o figură stilistică a liricii anonime care, pe de o parte, *dezvăluie* identitatea ascunsă a lumii, iar, pe de altă parte, o *reconsideră* în conformitate cu gândul propriu.

⁹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 247.

¹⁰ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit., p. 248.

¹¹ Gheorghiu Geană vorbește despre o „corecție aplicată realului pe cale ritualică”. Cele mai importante rituri de trecere sunt legate de cele trei evenimente majore din viața omului: nașterea, căsătoria și moartea, iar ele trebuie să se succedă în această ordine firească. Întrucât spiritul arhaic nu tolerează sincope în ritmul existențial, ciobanul mioritic, nelumit fiind, contopește două ritualuri în unul singur, corectând în ordine metafizică ceea ce a rămas neîmplinit în ordinea lumii. Vezi G. Geană, *Perenitatea baladei*, în „Luceafărul” nr. 36 (958), 1980, pp. 1–2, și nr. 38 (960), 1980, pp. 6.

3. NIMIC NU ESTE CE PARE A FI

În categoria mai largă numită *correctio* sau epanortoză (gr. *epanorthosis* = rectificare), întâlnim un procedeu care atrage atenția prin formula neobișnuită și prin ampla ocurență pe care o înregistrează în lirica anonimă. Procedeu retoric la care mă refer se prezintă aici sub forma unei înlănțuiri de trei enunțuri, dintre care primul este un *enunț existențial* (1), al doilea este *negarea* realității tocmai enunțate (2), iar al treilea este un enunț de *reinstituire* ce impune o nouă realitate (3):

„Sus, în câmpchii Nistrului
Luce foaia crinului, (1)
Da nu-i foaia crinului, (2)
Că sunt oichii șarpelui”¹². (3)

Există o trăsătură distinctivă a acestui tip special de *correctio*, așa cum apare în folclorul românesc. Ceea ce afirmă, neagă, respectiv impune nu este o opinie oarecare a vorbitorului, ci o *identitate existențială*. Conform unei definiții larg acceptate, epanortoză constă în *retractarea* unei afirmații, urmată de *reconsiderare*. În *Rhetorica ad Herennium*, este definită ca fiind retragerea celor spuse și înlocuirea lor cu ceva ce pare a fi mai potrivit¹³. Într-adevăr, în cazurile tipice de *correctio*, obiectul rectificării sunt spusele vorbitorului: „... m-am ostenit mai mult decât ei toți. Dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este cu mine”¹⁴. Locutorul se întoarce asupra propriului său discurs, reluându-l într-o formă mai apropiată de gândul propriu sau, pur și simplu, mai plastică, mai sugestivă: „Filius unicus adolescentulum/ Habeo. Ah! quid dixi habere me? Imo habui, Chreme”¹⁵. În situațiile clasice de *correctio*, vorbitorul, nesatisfăcut de faptul că exprimarea nu-i este pe măsura gândurilor, adaugă noi expresii, mai elocvente sau mai adecvate, pentru a îndrepta insuficiența celor dintâi¹⁶. Ceea ce se îndreaptă însă, în cazul liricii populare românești, nu este o exprimare neadecvată; figura de stil nu se vrea

¹² Grigore G. Tocilescu, Christea N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, I, ed. critică și studiu introductiv de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1980, p. 80.

¹³ *Rhetorica ad Herennium*, 4.26.36; cf. Cicero, *De Oratore*, III, 53.

¹⁴ I Corinteni, 15:10. Fragmentul este citat de Erasmus (*De libero arbitrio diatriba sive collatio*, 1524) ca reprezentând un caz de *correctio*; Erasmus, *On the freedom of the will*, în Luther and Erasmus, *Free Will and Salvation*, edited and translated by E. Gordon Rupp et alii, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2006 [1969], p. 82. Un tip cunoscut de epanortoză, citat adesea de cei care se ocupă de stilistica neotestamentară, se găsește în Ioan 16:32, unde Iisus le spune apostolilor: „Iată vine ceasul, și a și venit, ca să vă risipiți fiecare la ale sale și pe Mine să Mă lăsați singur. Dar nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine”.

¹⁵ „Un tânăr fiu am, singurul meu fiu. Ah! Am spus că îl am? Mai curând l-am avut, Chreme”; Terentius, *Heautontimoroumenos*; pasaj menționat drept *correctio* în Thomas Gibbons, *Rhetoric*, London, J. and W. Oliver, 1767, p. 142.

¹⁶ Vezi Cornelius Norwood, *Divine Eloquence, or an Essay upon the Tropes and Figures Contained in the Holy Scriptures and Reduced under the Proper Titles of Rhetoric*, Berwick, printed for W. Phorson, 1792 [1694], pp. 80–81.

o simplă erată prin care vorbitorul rectifică sau retușează ceea ce tocmai a comunicat. El se delimitează de un fapt așa-zis obiectiv, de o existență aflată la vedere. Spre deosebire de alte versiuni ale epanortozei, în folclorul românesc miza discursului este *existența însăși*: procedeul are ambiția de a elucida *onticul*. Vico (*Institutiones Oratoriae*) vedea în *correctio* o formulare care retractează fie un cuvânt (*dicti correctio*), fie un enunț (*sententiae correctio*)¹⁷. În cazul de față, ceea ce se rectifică sunt *existențele înseși*, așa cum apar ele.

În această înlănțuire dialectică, primul enunț indică, așadar, ceea ce se află la vedere și este larg acceptat:

„În ce[l] stol de porumbei
Este-o albă porumbiță,
Porumbiță, până scrisă –”.

Al doilea contestă identitatea afirmată, o aruncă în neant, transformând-o în ceva de ordinul aparenței:

„Și nu este porumbiță”.

Al treilea impune o altă identitate, cunoscută doar vorbitorului. Acesta nu vede ce *se vede*, adică ce vede toată lumea. Asumă poziția inițiatului, se înconjoară de competențele celui care *știe*, și întrucât știe își permite să corecteze privirea întregii lumi, cenzurată de o iluzie sau de o prejudecată:

„Ci e Ion – Sânt Ion
Trimes de la Dumnezeu
Ca să măsoare pământul,
Pământul cu umbletul
Și cerul cu cugetul”¹⁸.

Al doilea enunț produce un blocaj: apariția căreia tocmai i s-a luat identitatea a rămas pentru o clipă suspendată, în îngheț, în „pauză existențială”. Dar gândul – ca și cum ar suferi de *horror vacui* – umple îndată golul de existență pe care îl lasă în urmă identitatea retractată. Prin cel de-al treilea moment al procedeuului în discuție, gândul *reinstituie* existența, îi *retrocedează* dreptul de a avea o identitate. Avem de-a face, așadar, cu un procedeu de *demascare* sau de *dezvăluire* a lumii, în contextul căruia vorbitorul denunță o identitate aparentă, corectând, în același timp, privirea profană. Specificul acestei construcții – dacă o comparăm cu formele

¹⁷ Giambattista Vico, *The Art of Rhetoric (Institutiones Oratoriae 1711–1741)*, Giorgio A. Pinton & Arthur V. Shippee (translators and editors), Amsterdam – Atlanta, GA, Editions Rodopi B.V., 1996, pp. 186–187.

¹⁸ Nic. Densușianu, *Vechi cântece și tradiții populare românești*, text ales și stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici și glosar de I. Opreșan, București, Editura Minerva, 1975, pp. 36–37.

clasice de epanortoză – stă în faptul că nu expresia subiectivă a gândului este readusă în discuție, ci lumea cu existențele ei obiective. Vorbitorul nu se corectează pe sine însuși, ci corectează, pe de o parte, existența (lumea în sensul lui Noica), iar, pe de altă parte, privirea celorlalți (lumea în sensul lui Motru). În acest tip special de *correctio* pe care îl regăsim în lirica anonimă românească, locutorul nu se răzgândește. Răs-gândite sunt aici existențele lumii. „Spiritul [românesc] nu se așază în fața lumii; căci lumea nu se vrea văzută, nici înțeleasă, ci doar împlinită”, spunea Noica. În cazul procedurii *correctio*, gândul românesc pare că tocmai aceasta face: se așază în fața fenomenelor lumii cu scopul de a le elucidă. Rămâne să vedem *cum* le clarifică și modul în care se prezintă raportul fire-spirit (sau natură-cultură) în contextul acestei clarificări.

Ținta rectificării este dublă. În primul rând, sunt corectate lucrurile însele, de parcă existențele lumii ar purta o mască, o „personă”, iar sarcina individului cunoscător este să le lămurească, adică să înlăture masca pentru a dezveli identitatea ascunsă, care este și cea adevărată: „Printre lună, printre stele,/ Trece-un pâl de rândunele./ Nu e pâl de rândunele,/ Ci sunt dragostile mele/ Care mă iubiam cu ele”¹⁹. În al doilea rând, corectată este și privirea celui alt, căruia i se indică *ce anume trebuie să vadă* în spatele aparențelor: „Sus pe la vârfori,/ Pe dalbele flori,/ Trec./ Se petrec./ Două păsărele [...]/ Nu sunt păsărele,/ Ci sunt păhărele,/ Ce-ai lumit cu ele”²⁰. Remarcabila putere de sugestie a procedurii nu este menită să substituie comparația. Interlocutorului i se strecoară caracterul trecător al bucuriilor lumești într-un mod cu totul neobișnuit. Obiectele cu care omul „lumește”, aceste existențe efemere, nu sunt *precum* păsările care se duc, nici nu s-au transformat, pur și simplu, în păsări, ci păsările – mai precis, acele existențe pe care le percepem îndeobște ca păsări sunt, în mod riguros, iubirile și plăcerile noastre lumești. Vremelnicia lumii nu este sugerată nici prin comparație, nici prin metaforă (sau comparație prescurtată). Iubirile noastre nu sunt *asemenea* unui stol de rândunele. Ele sunt ceea ce percepem în mod *eronat* ca fiind un stol de rândunele, și numai o privire lucidă poate să separe adevărul de fals și să vadă ceea ce se ascunde, adică „adevărata” natură a lucrului.

Analogia dintre universul omului și universul naturii este întâlnită pretutindeni în lirica populară. Mă limitez la un singur exemplu: „Bade, de dragostea noastră/ Răsărit-on pom în coastă./ –«Hai, mândră, să tăiem pomu/ Să nu ne știe tot omu»./ –«Lasă, bade, pomu-n pace/ Să vedem ce poame-a face./ De a face poame bune/ Ne-om găta, ș-om mere-n lume./ De a face poame rele/ Ne-om lăsa, bade, n-om mere»”²¹. În spiritul aceluia acord fundamental dintre om și natură, cei doi îndrăgostiți își evaluează iubirea prin analogie cu pomul care a răsărit pe

¹⁹ Doină din Oltenia, culeasă de G.S. Stamațian; „Familia” (Oradea), anul XVIII, nr. 49, 1882, p. 592.

²⁰ Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 34.

²¹ *Antologie de folclor din Maramureș*, vol. I, *Poezia*, redactor responsabil Ion Chiș Șter, Cuvânt înainte de Mihai Pop, Baia Mare, Asociația Etnografilor și Folcloriștilor din Județul Maramureș, 1980, p. 409.

coastă, ceea ce înseamnă că soarta celei dintâi este hotărâtă de soarta celui din urmă. Dar fragmentele lirice în care este întrebuițată epanortoza ne spun ceva în plus față de faptul că lumea subiectivă a omului și lumea „obiectivă” a naturii sunt gândite ca fiind într-o comunicare misterioasă și că lucrurile/obiectele care populează cele două lumi, fiind supuse acelorași legi, sunt intersanjabile. Direcția discursului nu este aici dinspre lumea omului către lumea naturii (ca în poezia maramureșeană de mai sus), ci invers, dinspre lumea naturii către lumea omului: ceea ce stă sub întrebare este o apariție naturală. Spectaculos este procedeul mai ales atunci când, negând această apariție naturală, instituie o identitate situată în regimul ontic al sacralului sau al miraculosului: „La mijlocul strașini[i],/ Este-un stol de porumbei./ Dar nu-i stol de porumbei/ Și este Sfântul Ion/ Trimis de la Dumnezeu/ Ca să măsoare pământul –/ Pământul cu umbletul și cerul cu fulgerul”²². Sau: „Și mă uit din deal în vale/ Și-mi văd soare când răsare/ Dar nu-i soare când răsare/ Și mi-i moș Crăciun călare”²³. În acest caz, o existență din ordinul *naturii* (un stol de porumbei sau soarele) ascunde o identitate din ordinul *sacralului* sau al *culturii* (Sfântul Ion sau Moș Crăciun). Procedeul se desfășoară simultan în două direcții paralele. Prima denunță un „fals” sau o privire greșită, întorcând lucrul la identitatea sa originară. Cea de a doua restructurează lumea pe măsura gândului. În prima, gândul deconspiră identitatea fenomenului și, implicit, rectifică privirea de rând pe fundalul unei concepții care presupune o armonie fundamentală între treburile naturii și treburile omului. În cea de a doua, lumea naturii este *presată* să-și schimbe identitatea în funcție de lumea omului. Este o intromisiune a culturii în afacerile naturii. În prima, procedeul spune că nimic nu este ceea ce pare a fi, dezvăluind în fața privirii leneșe, privirea simțului comun, realitatea cea adevărată. În a doua, el *impune fenomenului o altă identitate*, prezentând-o ca fiind cea adevărată. În prima, adevărata identitate a lucrurilor lumii este ceva care *se dezvăluie*. În cea de-a doua, este ceva care *se stabilește*. În prima dictează firea. În a doua – cultura. Cum se explică o astfel de retorică paradoxală?

Românul tradițional, spune Noica, își construiește cultura în prelungirea firii. Dar nu este mai puțin adevărat – o arată exemplele anterioare – că firea însăși este gândită în prelungirea culturii sale. Cultura se pune în acord cu natura, dar numai întrucât cea din urmă este, în același timp, *reconstruită cultural*. Acest procedeu retoric de dezvăluire a lumii este și un act de reinstituire a acesteia, un act prin care gândul neagă și reevaluează. Iar o astfel de reevaluare nu este un demers arbitrar, capricios, ci o *reconsiderare a existenței din perspectivă culturală*. Lucrurilor le sunt impuse măsura gândului, iar gândul este, în acest caz, purtător de cultură. Nu-i de mirare, așadar, că întreaga lume pare să ascundă o altă identitate și că nimic nu este ce pare a fi. Această euforie a măștilor este încă și mai evidentă în legendele etiologice, unde aproape totul este altceva decât se arată privirii. Luna este Ileana Cosânzeana, sora Soarelui, transformată de Dumnezeu pentru a o ține departe de

²² Nic. Densușianu, *op. cit.*, p. 37.

²³ Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei*, București, Editura pentru Literatură, 1969, vol. II, p. 406.

Soarele îndrăgostit, cu gânduri incestuoase²⁴. Greierele a fost pasărea măiastră a Maicii Domnului²⁵, cucul a fost la origine un haiduc preschimbat de Dumnezeu²⁶, boabele de mazăre sunt lacrimile Maicii Domnului, la fel – albinele sau busuiocul²⁷, iar bobul de grâu, pentru cel care știe să vadă, are întipărit pe el chipul lui Hristos, este hristoforic. Dacă putem spune că spiritul gândește „în prelungirea” firii, este numai întrucât firea este corectată după modelul lui. Spiritul popular se pune în acord cu lumea *pe măsură ce o rectifică*, așa cum protagonistul „Mioriței” își acceptă destinul *în timp ce și-l corectează*. Am stabilit că gândul arhaic românesc se plasează în fața existențelor lumii *întrebându-se* asupra acestora, tăgăduind și reconsiderând. Că – prin urmare – sufletul românesc este la fel de întrebător ca oricare altul. Dar nu numai întrebarea, ca atare, are relevanță în discuția de față, ci și *răspunsul*. Ce vede sufletul românesc dezvelind lucrurile lumii? Nimic mai mult (dar nici mai puțin) decât *a pus* în ele. Situat față în față cu lumea și întrebându-se asupra ei, sufletul românesc descoperă ceea ce eroul lui Novalis a descoperit la Saïs, dând la o parte vălul misterioasei zeițe a naturii, teribila Isis: *pe sine însuși*.

²⁴ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 201.

²⁵ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, ed. cit., p. 188.

²⁶ Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, ed. cit., p. 147.

²⁷ Elena Niculiță Voronca, *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, ed. îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1998 [1903], pp. 110, 470; vol. II, p. 497.