

THE ROMANIAN IDENTITARY DISCOURSE - LITERARY FORMS AT THE GENERATION OF THE 1927S

Gabriel Coșoveanu

Assoc. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: The article attempts to emphasize the literary means by which prominent intellectuals of the period between the two World Wars contributed to the stabilization of the idea of the national specific. We showed great interest in texts signed by Mircea Eliade and Emil Cioran, not necessarily interpreted due to their ideology or mentality, but rather as modalities of the construction of the message, as aspects of creativity. We shall discover that maybe more topics than it is usually believed are subject to the figure of palinode, meaning that the willingness of demonstrative coagulation in quasi-permanently opposed by a voluptuousness of dispersion, of demantelation of text just issued. The examples for thie topic are elected from relationships inducted by imagology, id est from the sensible theme us versus the others, this also causing the paradoxal and simultaneous forms of attraction/ rejection regarding a model, Occidental or not. This study represents a sample from a diacronical panorama of the thinktanks of the national specific, from Școala Ardeleană through the Age of the 1848s, reaching the protocronism and the contemporary phenomenon named the lords of the mind.

Keywords: Generation of the 1927s, creativity, palinode, imagology, disruptive discourse

Generația '27 a fost și a continuat să fie un reper al succesului intelectual românesc, în sensul precis al dobândirii rapide a notorietății, precum și al menținerii ei. Mai degrabă controversate, formele creativității ei, politropice și, nu o dată, derutante, rețin atenția în orice tip de analiză asupra interbelicului. Cei ce și-au zis "Noua generație" spiritualistă s-au impus prin texte „doctrinare”, amorsate, în speță, de idei ale acestui veritabil grup de presiune formulate de

Mircea Eliade în *Itinerariu spiritual* (1927) și *Oceanografie* (1934). Crearea Asociației *Criterion* (1932) sporește substanțial vizibilitatea unui nucleu (Mircea Eliade, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Mihail Polihroniade, Ionel Jianu, Stelian Mateescu, Ion Călugăru) născut, oricum, devreme, dinamic și ofensiv. Mijloacele de instrumentalizare a filosofiei grupului ni se par, dincolo de vectorii ideologici, preponderent literari, în sensul că fiecare reprezentant al mișcării a dovedit din plin haruri din zona retorică-stilistică a expresivității.

Este instructiv, în context, să observăm conștientizarea înzestrării literare și a puterii ei sociale la "șeful" generației. "Și iată cum - rememorează Eliade, în legătură cu succesul fulminant al lui *Maitreyi* - la douăzeci și șase de ani am devenit «celebru», ziarele vorbeau despre mine, lumea mă recunoștea pe stradă etc. A fost o experiență foarte importantă deoarece am aflat de tânăr ce înseamnă «să fii glorios», «să fii admirat»... [...] ... de ispită e vorba aici, ispită pe care o cred naturală la toți artiștii, la toți scriitorii, fiecare autor speră să aibă, într-o zi, un mare succes, să fie cunoscut și admirat de masa cititorilor... Eu am avut de timpuriu acest succes, am fost fericit să-l am, și asta m-a ajutat să scriu romane care nu erau făcute pentru succes" (1).

Tot în registrul reconstituirii pe baza tehnicii fluxului conștiinței sau a monologului interior (Eliade mărturisea influența exercitată asupra sa de James Joyce, atât prin *Ulysses*, cât și prin fragmentul *Anna Livia Plurabelle* din *Finnegans Wake*) se înscrie ilustrarea energetismului montat de urgența angajării într-o "campanie împotriva fosilelor". Discursul mesianic, fie și difuz, se resimte în fiecare articulație a frazelor, construite ca secvențe ale auroralității, cu dimensiuni sociale și academice, care nu are cum să nu-ți evoce cadența ideății de la *Dacia literară* sau de la *Junimea*: "Simțeam că cultura trebuie să fie integrată națiunii. Aveam cu toții convingerea că nu ajunge să vorbești numai la universitate. Trebuia să coborâm în arenă. [...] Noi nu mai aveam complexul de inferioritate pe care îl avea generația profesorilor noștri: de a nu publica articole într-un cotidian, ci numai într-o revistă academică. Noi voiam să ne adresăm celui mai larg public și să dăm avânt culturii românești, care, fără această participare, risca să se afunde în provincializare. [...] Noi am simțit cu toții nevoia acestui lucru, convinși că numai noi îl putem realiza, pentru că eram tineri și nu temeam de anumite consecințe supărătoare (în privința «carierei» universitare, de exemplu" (2).

Una dintre mostrele ”reușitei” stilistice o reprezintă *Schimbarea la față a României*, unde Cioran, autonumit *gânditor privat*, sau *om al refrenului*, chinuitul de insomnii și apologetul sinuciderii, reușește performanța de a da „o carte fascinantă, adică atrăgătoare și repugnantă simultan” (3). Când publică, în 1936, *Schimbarea la față...* (corector fiind Eliade însuși), Emil Cioran se întorsese de la Berlin, unde fusese bursier Humboldt; anul următor avea să plece, tot cu bursă, în Franța, (unde se va complace, cum știm, în postura de etern asistat, până când aspectul fizic îi va trăda nonapartenența la vârsta tinerilor girabili de către stat). Experiența germană l-a entuziasmat: ascensiunea lui Hitler, tradusă în „frenezia” și „dinamizarea” societății, îl îndeamnă să conteste, și încă sistematic, regimul democratic, pe care l-ar dori înlocuit cu unul „arzător”. Tentația dictaturii ordonează atât volumul evocat, cât și articolele „satelite”, redactate în binecunoscutul ton liric-peremptoriu, atât de ușor de distins și atunci, și acum.

Decupate din context, frazele admirative în raport cu ordinea politică hitleristă sau cu Garda de Fier sună și azi dezagreabil și, în fond, bizar, pentru urechile atât românești, cât și evreiești, și, coroborate cu reacțiile similare ale congenerilor criterioniști, au ajuns cap de acuzare, antrenând, fatalmente, scăderea cotei întregii opere ulterioare, nonangajate (vezi, spre pildă, interpretarea Alexandrei Laignel-Lavastine, din *L'oubli du fascisme*). Întrebarea la care răspunde Marta Petreu, convingător și ponderat, nesfiindu-se a folosi expresii precum „înclin să cred că ...” ori „n-avem, deocamdată, cum să știm”, este *ce l-a mânat pe el în luptă*, ca fiu al Ardealului, descendent al liniei naționale și responsabile civic ilustrate de corifeii Școlii Ardelene (Samuil Micu observa, despre neamul său, că „lor le iaste rușine a se numi români”) și de pașoptiști, de memorandiști și Goga. În plus, un al doilea afluent constructiv (să-i zicem *pozitiv*) în formația lui Cioran rezidă în ideile preluate de la E. Lovinescu (din *Istoria civilizației române moderne*, înscrisă, la rândul-i, în tradiția progresistă și democratică a ideologiei românești – D. Drăghicescu, Ibrăileanu, Zeletin). Lovinescianismul lui Cioran, fusese sesizat, mai întâi, de Z. Ornea (în *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*. Ca atare, precizează Marta Petreu (4), „...Cioran cunoștea cea mai bună literatură proeuropenistă din cultura română. Ideile de natură spengleriană i-au servit lui Cioran în primul rând pentru a trasa cadrul general de filosofia istoriei și culturii în care a așezat «cultura mică» a României și, în al doilea rând, pentru a face portretul fizionomic al patriei, așadar critica trăsăturilor României perene sau «eterne». Din contră, instrumentul de lucru lovinescian i-a folosit lui Cioran pentru a explica și a critica România contemporană”, spre a constata că nu există altă soluție în afara modernizării în siaj apusean.

Și atunci, de unde „ieșirile” antidemocratice („Din parte-mi, numai un regim de dictatură mă mai poate încălzi. Oamenii nu merită libertatea”) și antiinstituționale („O studențime agresivă [...] este mai importantă decât una studiosă...”) Să nu uităm că, după Polihroniade și Cioran, aserțiuni asemănătoare vom descoperi și în gura lui Eliade (începând cu 1935), apoi a lui Noica (din '38). În epocă, succes avea ideologia lui Zelea Codreanu, una dintre părțile cărții sale *Pentru legionari* numindu-se, elocvent, „Democrația împotriva neamului”. Astfel ne apropiem de nexul chestiunii. Dragostea cioraniană pentru propria-i patrie a fost una problematică, *românismul* și impunerea neamului său constituind priorități de reflecție până la moarte. Că gânditorul visează un alt „destin” pentru țara sa (văzută ca „neant indecent”, „plagă”, populată cu „maimuțe”, „reptile”, inși urâți, leneși, decerebrați, „păcătoși”, dominați de „frică” etc) este un lucru lesne de înțeles, în ordine umană și face parte, la urma urmei, din *reactivitatea* normală a unui tânăr, ca să nu mai pomenim că tânărul este educat și are ascendența familială știută.

Posibil ca derapajele ideatice și stilistice (de fapt, nici un criterionist n-a pus în practică „radicalismele” emanate) să provină din însăși *firea* sa (atașabilă proiectului sofistic), în legătură cu care spunea: „Despre orice, am *cel puțin* două puncte de vedere divergente”. Să adăugăm și alt auto-diagnostic – „Până într-atât sunt de contaminat de contradicție, încât toate pornirile mele se neutralizează unele pe altele” –, pentru a înțelege de ce primul Cioran a repudiat angajarea în numele spiritului, apoi a pledat pentru contrariu, pentru a declara, ulterior, că nu îl mai interesează nimic, nu îl mai locuiește nici un ideal. Pentru „jocul” acesta de poziții (chit că motivat estetic!) a plătit „moralmente” (cum recunoaște într-o scrisoare către Arșavir Acterian) 50 de ani. Dacă vom concatena mai multe afirmații cioraniene post-*Schimbarea...*, vom constata că avem temeiul de a discuta de o autentică palinodie a fostului îndrăgostit de extremisme (a nu se uita nici Lenin de pe listă!). Evident că *pesimistul de serviciu al acestei lumi* nu ar fi trecut ceea ce numește Andrei Cornea (5) *testul de autoincluziune*, respectiv nu s-ar fi văzut pe sine în scenariile totalitariste elogiate, care să pună țara „la teasc”. Nu puteam neglija vectorul psihologic – în treacăt fie zis, elegantul, finul, *causeur*-ul Cioran formula idei extremiste, belicoase, ca fenomen compensator, după cum, *mutatis mutandis*, Nietzsche (numele său trebuia amintit cumva, aci!), friabil fizic, solitar și foarte civilizată, exalta forța brută, „voința de putere”, vitalismul. Semnificativ este, în această ordine de idei, că, după ce Cioran publică niște texte vindicative și ațâțătoare, un editorial al ziarului *Universul* (27 iunie 1937) îl acuză de instigare la crimă. Poate că cea mai bună explicație pentru puseele lui «lichidatoare» este aceea notată de un

psihiatru: «caracterul nevrotic al exaltării lui politice» [nota aferentă trimite la Ion Vianu – n. m., G. C.]; sau, cu cuvintele unui comentator din epocă [Mihai Ralea], textele lui Cioran sunt produsul «unui temperament dionisiac», fiind o «spovedanie endocrinologică», care ține «mai mult de fiziologie» decât de ideologie”.

Dezicerea târzie de unele afirmații din *Schimbarea la față*.... ne îndeamnă să îl apropiem pe Cioran de Eliade, care, fervent în a camufla anumite orientări politice din tinerețe, de clară concretețe, și-a legat numele, într-o manieră extrem de solidă - aspect care echivalează tot cu palinodie - de *funcția irealului*.

Analizând trasee paralele din operele a doi umaniști ecumenizanți, Sorin Alexandrescu găsește că „tocmai această lipsă, sau această imposibilitatea de a defini substanțial sacrul, îl apropie, paradoxal, pe Eliade de Heidegger” (6). Când definește câteva linii de forță ale fenomenologiei eliadești, profesorul S. Alexandrescu atrage atenția asupra climatului din anii '30, dominați, în Europa, de Husserl, de Heidegger (*Sein und Zeit* datează din 1927), de filosofia limbajului, dar nu în ultimul rând de Rudolf Otto, căruia îi apăruse *Das Heilige* în 1917. Și Eliade se înscrie într-un *trend* continental, acționând ca un filosof în fața obiecțiilor aduse de istorici sau de reprezentanți ai cercurilor pozitivistice. Ei îi reproșau savantului că ignoră contextul istoric al faptelor, și, subsecvent, că esențializează excesiv, e reducăționist, de dragul transcenderii datelor etc. (7). Dar Eliade țintește mai departe, căutând, mai degrabă, pe cont propriu, așadar în cadrul unui pariu, cum să zic, *metafizic*, o relație – care îl obseda, ca temă – între Adevăr și instrumentele umane de cercetare. Astfel că sincretismul metodelor sale se explică logic.

Urmând sugestii ale lui Nietzsche, Heidegger distinge simpla teamă, înscrisă într-o determinare anume, de angoasă, detectabilă în imposibilitatea esențială de a ieși din *nedeterminare*. Principala proprietate a angoasei constă în aceea că „evidențiază neantul”. Cu Leviathanul nedeterminării ființei și-a susținut bătălia sa de o viață Mircea Eliade, care, încercând să diminueze megalomania stirpei moderne, axate pe *mitul progresului*, scria încă din anii '40 în *Insula lui Euthanasius*: „La baza credinței populare din faza etnografică stau faptele, iar nu creații fantastice”. A demonstra actualitatea tezei ce susține *continuum*-ul viață-ficțiune (existent-cuvânt) apare redundant câtă vreme deținem, azi, tot mai multe argumente de tip științific, din fizică, de exemplu, care se vede constrânsă să folosească un metalimbaj ce trimite, mai degrabă, spre Dumnezeu (o spusese, mai demult, însuși Newton). Ca să nu mai amintim de iezuitul Teilhard de Chardin, cu teoria sa, destul de greu de ridiculizat, totuși, despre continuitatea neîntreruptă între

material și *spiritual*. Anxietății omniprezente în entropia „satului planetar” de astăzi, Eliade îi opune ipoteza unei stabilități metafizice, prin recuperarea *Marii Tradiții* edificate *in illo tempore*, mizînd pe șansa *omului vizual* contemporan de-a redeveni *omul vizionar* de odinioară. Am realiza astfel o *exorcizare a neantului* sau, cu alte cuvinte, o *(re)valorizare a absurdului* (nonsensului), insinuat în eul clivat al insului modern.

Denunțat de mai toți filosofii, *criza de sens* n-a încetat totuși, nici o clipă să se adâncească, *teroarea istoriei*, cu imperiul ei al *urgenței* (marcă a contemporaneității), trimițându-ne sub o zodie, tot mai angoasantă, a lui *hic et nunc*. Ontologia heideggeriană a *Timpului* și *Ființei* consacră o strategie soteriologică exemplar scenarizată de efortul benedictin al neobositului navigator în apele lustrale ale originii: Eliade. Polemist mult mai percutant decît este îndeobște acreditat, eruditul a atacat permanent pretențiile totalitare ale conștiinței tehnologice, demascînd-o ca pseudo-mit de esență modernă, care nu se poate impune decît subminînd *Logosul* creator. Apoi, Eliade a cultivat mereu, în viață ca și în operă, *dialogul*, (cum rezultă, de pildă, din cartea lui Matei Călinescu – v. Bibliografia) oferind o idee despre ceea ce înseamnă atemporalitate a atitudinii savante, responsabile cu adevărat, și nu autarhice. Aspectul l-a remarcat Hans-Georg Gadamer, care întreba retoric: „Nu observăm în viața socială a epocii noastre o crescîndă monologizare a comportamentului uman?” (8). Contestată cu tenacitate, mai ales după căderea Zidului Berlinului, axiologia istorismului se face vinovată de a ne fi aruncat în logica efemerului, operînd *dramatica sciziune între etică și politică*, pentru a propune un mutant de succes, dar lipsit de atributele fundamentale ale umanului: „omul politic pur” (cum îl numește Eduard Spranger), specie subversivă, subordonată autoafirmării, dorind să domine „fără a se integra sau a se sacrifica” (9). Dialectica regimului afirmativ/ negativ al acestor două verbe cheie, *a se integra* și *a se sacrifica*, ne va reține atenția în definirea lui Eliade ca metafizician. Un metafizician înrudit oarecum cu Noica, la amîndoi putîndu-se detecta *o filosofie a vieții* cu preocupări de *formalizare*, cu discursul centrat pe condiția umană, pe *Ființa* periclitată, aflată în „primejdie totală”.

Pornind de la un text autoreferențial cum este cel atașat volumului II al *Memoriilor* (editate la Humanitas, în 1991), intitulat *Fragment autobiografic*, (redactat în 1953), putem decela câteva amprente ale unei atitudini susceptibile de maximă adecvare la problematica actuală a interferențelor între mai multe zone spirituale ce-și revendică denomiția de *gnoză*. Această atitudine a lui Eliade față de heraldica misterului se situează în descendența blagiană, ca irelevantă, a conștiinței tehnologice. De unde o inconfundabilă *solemnitate* a tonului, cu expurgarea ironiei (ca

și la Cioran), o retorică specifică pentru alianța între spiritul investigator și tensiunea polemică a celui ce regândește sensibilul la nivel ecumenic. „Datoria intelectualului este nu numai să critice prezentul dar și să deconstruiască trecutul (plin de vinovății morale și sursă a imperfecțiilor și nedreptăților prezentului). Marii creatori și filosofi trebuie să cunoască așadar *nu elogiul și gloria*, ci o continuă critică și, la nevoie, nimicire” – este opinia, notorie de-acum, a lui Virgil Nemoianu, ideolog al „bătăliei canonice” (ierarhice) (10).

Eliade deține un rol decisiv, însă, aș spune, de ordin implicit, grevat cumva de discreția mijloacelor stilistice, în procesul deschis umanismului așa-zis clasic. Cu gânditorul român a devenit din ce în ce mai clar că o *criză a metafizicii* stă la baza impasului actual al Ființei și că o discuție serioasă asupra fundamentării *Sensului* implică, de regulă, și chiar ca o condiție *sine qua non*, antropologia filosofică. Fragmentul autobiografic menționat (care întreține cu totalitatea operei raporturi holografice, conținând imaginea întregului/ sistemului), recomandă, cu o lipsă a vehemenței cam anacronică azi, o poziție originală a filosofului tratat de obicei limitativ, numai ca savant preocupat de tehnicile ancestrale cu funcție transcendentă: „Ceea ce mă interesa în primul rând erau *valorile metafizice* (s. m. – G. C.) prezente în aceste tehnici tradiționale, iar nu eventualele lor «descoperiri științifice»”. Eliade a încercat să dea o altă consistență, încărcată de prestigiul istoriei ecumenismului, conceptului de *tehnocrat*, propulsat în prima linie a actualelor dezbateri globale, aservite, din nefericire, aproape exclusiv, politicului. *Tehnocrația are oroare de răspundere* – iată o aserțiune provenită chiar din rândul tehnocraților (11). Confruntările asupra poziției umane în Cosmos nu pot avansa decât pe câteva coordonate generatoare de impulsuri colerice din tabăra coștiinței tehnologice: relația *progres tehnic - progres uman*, raportul *inteligență - caracter*, și, automat, raportul *cunoaștere - valoare*. De când abordăm modernitatea (programul îl avem de la Francis Bacon probabil: ”I have taken all knowledge to be my province”), ar fi fost de mult cazul să ne instalăm mai temeinic în stilul sintetic integrativ pentru a considera ca esențială pentru problematica umanismului o tragică deplasare de sens de la om la lucruri, de la suflet la materie, de la scop la mijloace, de la perfecționismul interior la un perfecționism dirijat spre zestrea echipamentelor tehnice văzute ca o demnă carte de vizită a lumii actuale.

Cât de demnă, totuși? – aici ar fi punctul de inflexiune marcat, cum arăta Eliade, de noul umanism ecumenic pe care e chemat să-l articuleze secolulul nostru. Avem solide motive să enunțăm desuetitudinea concepțiilor de *materialitate* și *cauzalitate deterministă*, căci, de la *Noua Atlantidă* încoace, mitul progresului tehnologic a avut un impact vecin cu misticismul, puțini fiind

dispuși să accepte că decalajele instaurate de mașinism au adus o periculoasă înțelegere a sensului culturii și civilizației. Nihiliste sau pur constatative, avertismentele n-au lipsit; au pledat împotriva autarhiei idolilor științifici gânditori ca Goethe, Nietzsche, Unamuno, Dufrenne, Heidegger, Husserl. Dar poate că nici unul n-a atins *concretețea* epistemologului Eliade, cu atuul redutabil al enciclopedismului bazat pe „tăria faptelor”. Estompându-se discursul „pătimaș” (de tip Cioran) și, în general, orice accent patetic, cu rigoarea unui ton ”alb”, „științific”, se dezvăluie originea rătăcirilor contemporane: Vițelul de Aur al ereziilor patronate de „exactitate” și nu de „adevăr” este *ateismul*. Fără a se erija în apostol sau propovăduitor, Eliade nu face decât să confirme formula lui Blaga dedicată circumscrierii lui *homo sapiens*: ”existența în orizontul misterului și pentru revelare”. Pe de altă parte, revenim, cu o receptivitate mult sporită, în urma eșecurilor succesive ale mentalității scientizante, la alegoria *savant-gasteropod*, consacrată de arhitectul gnozei din trilogii (mai ales din *Trilogia culturii*): „omul de știință se lipește gasteropodic de terenul pe care se mișcă, tezele lui au o „minimă rezonanță atitudinală”, „n-au ecou lăuntric”, „sună în sec”). Suspendarea axiologiei integratoare îl lasă pe inventatorul autointulă „neutru” sau „echidistant” expus unui blam necruțător; este meritul lui Eliade de a fi indicat, cu sugestii din Blaga și din alții, un criteriu pentru apartenența la *humanitas*, dificil de eludat și anume *integrarea în sfera religiosului*. Termenii sunt elementari, urmând delimitările din *Trilogia culturii*: prin ce altceva putem decreta pe om *unic* dacă nu prin instinctul său de transcendere? De la imposibilitatea conceperii omului în afara determinării culturale, s-a ajuns la incomoda idee (pentru pozitiviști) a inseparabilității condiției umane de factorul religios. Întreg efortul hermeneutic la istoricului credințelor suportă genericul *Despre situația omului în Cosmos*, cu expresia autorului însuși (citez din același text): „Or, această situație constituie deja o metafizică”.

Geometrizant și clasic, în fond, echilibrat prin suprimarea senzaționalului anecdotic, Eliade se plasează pe o poziție nouă în raport cu logica, el putându-i reproșa acesteia ceea ce îi impută și un Stéphane Lupasco: că nu a gândit și n-a integrat ideea de *potențialitate* (12).

Operând doar în regim de *actualitate* și *inteligibilitate*, logica a devenit în mare măsură apanaj al pozitivismului. Sigur că, logic vorbind, religiosului i se rezervă un sector al iraționalului. Dacă, însă, e adevărat că filosoful explică oamenilor de știință „ce fac ei cu adevărat” (Heidegger), atunci marele impas, recunoscut sau nu, al științelor naturii, nu apare în lumina sa „ideologică”. Pentru că teza lui Eliade considera că alchimia, de pildă, nu este deloc treapta rudimentară a chimiei moderne, ci o depășește net prin implicațiile ei *metafizice*. *Amnezia* este responsabilă de ocultarea

climatului arhaic ce ar putea mărturisi despre emergența unor reprezentări care nu fac distincție între pământ și cer, între viață și ficțiune, între diferitele forme de energie reductibile la ideea *infinității lumilor posibile*. Sub o fatală zodie a evanescenței, vechea înțelegere integratoare a ființei, presupunând și sacrificiul (implicarea totală în idee) a ieșit din câmpul raționalității, lăsând loc unor fenomene tot mai înstrăinate de soteriologie, adică de centrul de greutate al lui *humanitas*: „Alchimia n-a fost niciodată o pre-chimie, adică o «știință» elementară și o practică empirică: ea a putut fi valorificată astfel numai când *întunecându-se* (s. m. – G. C.) orizontul spiritual în care se născuseră tehnicile tradiționale, omul s-a trezit într-un alt orizont acela al «legilor materiei»”. Cu alte cuvinte, a descoperit acel continent promițător care este *Noua Atlantidă* a lui Francis Bacon, cel care atenționa omenirea în legătură cu influența malefică a mai multor genuri de idoli (*idola*), cum numește el principiile care pot genera eroarea. Bacon făcea tentativa, pe fondul emanării megalomanice sale formule – și cam „fasciste” ar fi zis Barthes – (*Knowledge is power*), de a se distanța de eroare denunțând eventuale căi de rătăcire a Inteligenței. Dar propriul său demers s-a dovedit propagatorul unei specii prestigioase de „idoli”, în ale căror capcane au căzut, și continuă să o facă, generații întregi de gânditori : i-am putea numi ”idola scientiae” (13). Respectivii „idola scientiae” patronează, în terminologia lui Blaga, de pildă, „cunoașterea paradisiacă” care a dominat copios modernitatea. Ne aflăm într-un moment situat în prelungirea utopiei baconiene: cine va da seama despre „cunoașterea luciferică” care se servște de o logică mai deschisă, aceea a *virtualului* și a *Tainei*? Au făcut-o câțiva: un Otto, un Jung, un Lupasco, însă Eliade pare mai convingător/insistent în a demonstra convergența unor activități socotite pentru mulți paralele: scrierea de ficțiuni și studiul erudit. Și un drum, și celălalt, subliniază Eliade, conduc în cele din urmă la aceeași problemă: „irecognoscibilitatea transcendentului camuflat în Istorie”. În plină criză religioasă, un apostat ca Cioran diagnostica neîndurător: „Ne deosebește de înaintași dezinvoltura cu care privim Taina” (14). Or, tocmai compromiterea acestei dezinvolturi și îmblânzirea viziunii Apocalipsei după Nietzsche, căreia Cioran îi spune „hegemonia delirului”, constituie temele generale pentru Mircea Eliade.

Ficțiunile trădează aceeași feroare pusă sub semnul inițiativ al metaforei ce definește întreg sistemul eliadesc: *drumul spre centru*. O poetică inconfundabilă e pusă în lumină de avatarurile modelului: Ioan Petru Culianu, discipolul, un alt caz al sinergiei hermeneutică-fabulație, era convins că proza fantastică (chiar SF), care topește vechile teorii într-o substanță cu vocația ritmurilor cosmice, este singurul mod de a face metafizică în lumea contemporană. Din perspectiva unei

asemenea poziții, dobândesc o altă relevanță firavele rânduri dedicate literaturii SF de către criticii *main stream*. Nu cred că un concept precum „realismul” își va mai conserva multă vreme sensul său instituit de practica științei de text care gravitează în jurul *mimesis*-ului, un fel de provincie, la rându-i, a logicii categoriale. Granița între viață și ficțiune, între determinism și transcendență, este divulgată, tot mai persuasiv, ca o creație inconsistentă a unei mentalități cu izvorul în Bacon, cel din *Noua Atlantidă*. O derută inițială este provocată de suprapunerea retoricilor; atât închinătorii la *idola scientiae* cât și apologeții elanului transcendent, orientat anti-empirist și anti-pragmatic, fac, necondiționat, elogiul lui *homo sapiens*. Ar fi o dovadă de neatenție, ca să nu spun de rea voință, să nu sesizăm că între cele două tipuri de apologeți s-au menținut și adâncit o serie de tensiuni grave, vinovate de blocajul viziunii ecumenice. Simplificând, știința ar fi expresia *practicii*, inducând o conștiință tehnologică, în vereme ce metafizica s-ar situa în orizontul *teoriei*, cu accepția lui Husserl (și, mai nou, a lui Gadamer). Același filosof observa că „după ce timp de trei secole, s-au dezvoltat cu strălucire, științele par a se scufunda în întunericul care le domina începuturile”. Deschiderea socio-politică a acestei logici este considerabilă la Husserl, ca și la Spranger (cel cu *Omul teoretic*) și, nu mai puțin, la Eliade sau la Uscătescu (în *Proces umanismului*). Indiscutabila decadență (citește *ultraspecializare*) actuală reclamă o culpabilizare a tehnologiei alienante al cărei „merit” principal constă în deturnarea energiei umane spre politică, într-o dialectică negativă a puterii. Iar aceasta se întâmplă în pofida evidenței că „tipul uman cu cele mai puține soluții cu care se confruntă este tocmai omul politic” (15). Diatribele lui Eliade contra politicianismului corupător sunt prea cunoscute și citate pentru a insista. Mi se pare că și acest nou „joc cu măregele de sticlă”, care este *Încercarea labirintului*, prin temele sale (voința, fericirea, ecumenismul), aduce o altă valorizare *mitosferei*, creând posibilitatea unui *background* documentat pentru climatul metafizicii, la a cărei demitizare contribuie Hesse, covârșit de *maelstrom*-ul conflagrației mondiale, pasibilă de a neantiza orice Castalie. Veacul nostru, cu toate tropismele sale vinovate, n-a clătinat concepțiile unui Eliade, cel „intoxicat de posibil” (cum îl vede Cioran), decis să infirme o mai veche și amară aserțiune maioreșciană, conform căreia „celula românească nu rezistă”.

Cel mai potrivit mi se pare, în acest punct, să apelez la o expresie deosebit de clară (în regimul ei de largi comparații) aparținând unui exponent al aceleiași controversate și profunde generații interbelice (din care unii decupează, azi, doar micronii fascistoizi, dându-i drept kilometri de creație): „Hegel a putut spune vorba aceasta cutezătoare pe care doar un presocratic în splendida lui iresponsabilitate ar fi rostit-o «Tot ce este real e rațional». Și ar fi vorba cea mai frumoasă și mai

plină de generozitate rostită vreodată în cultură dacă n-ar fi apărut, acum în cultură vorba ceastălaltă, undeva mai cuprinzătoare «Tot ce e profan a fost sau a putut fi sacru» (16).

Parcurs reducăionist, prin grila care subestimează determinațiile literatului, multe din romanele lui Mircea Eliade, grevate și de sugestiile călinesciene asupra “lubricității” compromițătoare, s-ar putea privi ca un amplu studiu de etologie. Discursul disruptiv este la el acasă, mai ales dacă îl raportăm la calma calibrare a frazelor din operele științifice de maturitate, din care grăuntele eseistic, totuși, nu lipsește. Autorul însuși confirmă, mai degrabă, ipoteza, fragilă în fond, atunci când definește romanul drept o “carte cu oameni”. Convocând, rezumativ, canonul de referințe în domeniu – disponibilitatea eroilor, patosul, autodevorarea lor, reacția împotriva oricărei tutele, thanotologia, “activismul” – mi se pare greu de evitat o expresie a demonicului domn Teste: “omul poartă în sine tot ceea ce trebuie pentru a-l umili. Fapt de care Părinții și teologii au prea abuzat”. Astfel demarează contestările vehemente, dorite exorcizante aducând cu tonul unui ditiramb, unde extazul rezultând din “mania” anunță pulverizarea tutelei traumatizante și, fatalmente, descinderea spre *amoralism*. În gestul hermeneutic, figurile *iritării* și ale *elogiului* sunt solidare la Eliade, fiind vorba de un caz exemplar al prelungirii eseisticului în ficțiune, lucru vizibil, prioritar, în hipertrofia discursului. Am putea interpreta majoritatea romanelor mizând calm pe ideea de *eseu* contaminat, peste limitele previzibile, de epicitate și dramatizare. Prozatorul își apropiază, în *Șantier*, celebrul calificativ “indirect”, conștient de noutatea (nu absolută) a viziunii sale în materie de romanes: “Am numit acest caiet «roman indirect»... pentru a exprima mai precis caracterul indirect al epicii... deoarece toate pornesc de la mine, de la voința mea de a cunoaște, păstra sau respinge oamenii”.

Focalizând pe *Huliganii*, cred că este posibilă exploatarea acestui „indirect”, veritabil avertisment, care pretinde o lectură crispată de iminența fluxului ideologic, prezența magmatică în ficțiunile lui Eliade. Începuturile lui impetuoase, neouniversalismul de sorginte papiniană, au alimentat ipoteza unei viitoare opere care ar ilustra remarcabil principiul “temei cu variațiuni”. Văd pândită de eșec tentativa de a evalua strict “literaritatea” în ceea ce privește pe Eliade, câtă vreme savantul și-a declarat, fără echivoc, fuziunea cu literatul. Descifrăm tendința de edifica o *limbă* soteriologică (este, probabil, obsesia centrală a compatriotului nostru) pentru a submina reputația neprofitabilă a *limbajelor* înguste, o limbă de coroborat cu apelul la nostalgia originilor – concentrare epistemologică în favoarea unei “noi alianțe” între arte și științe, unei “noi sensibilități”, care aduce cu sincretismul primordial al Theoriei, în sens antic. Se presupune, aici, imanența

pantestetismului, căci Eliade nu este deloc străin – în discuție este *opera omnia* – fie și involuntar, de provocatoarea propoziție heideggeriană, ce atenționează că experiența actuală a adevărului e *de ordin estetic și retoric*. Din acest punct de vedere, Eliade este „aproape„ un postmodernist. Dornic să refacă *prestigiul deteriorat al transcendentului* și să identifice *numinos-ul* în scindata lume modernă, el reactualizează, dinamizează discursuri despre Ființă, răscolind limba pentru a depista simboluri “activiste”, recuperatoare, ca, de exemplu “huliganismul”.

Citit azi, palimpsestul eliadesc presupune, evident, un paradox : acela al *quester-ului*, în goană după revelația cu o triplă funcție, gnoseologică, existențială și mântuitoare. Erudiția frapantă la tot pasul, alexandrinismul bibliograficului proliferant, efortul benedictin își asociază o retorică derutantă, a vitalismului dionysiac, a frondei demolatoare de bastioane ale inerției și amorfului. Stranietatea problematicei n-a rămas neobservată, un N. Steinhardt afirmând cu directete : „Ciudat trăirist Eliade: care și-a petrecut viața citind, cugetând și scriind” (17).

Deținând certitudinea (sau având intuiția) că temele sale fundamentale (mă gândesc la constantele ce se deduc din *Încercarea labirintului*, trebuie să-și seducă eficient publicul, în spirit postmodernist, „cel mai puțin balcanic dintre noi”, cum îi spune Cioran, aduce în scenă frenezia lui Dionysos. „Să nu respecti nimic, să nu crezi decât în tine, în tinerețea ta, în biologia ta, dacă vrei... Să poți uita adevărurile, să ai atâta viață în tine încât adevărurile să nu te poată pătrunde, nici intimida – iată vocația de huligan...”, proclamă David Dragu, protagonistul romanului din 1935. Ca în ulterioarele rânduri scientizate din *Istoria credințelor și ideilor religioase*, conceptului i se atașează o axiologie. Tinerii neliniștiți, ca Petru Anicet sau Alexandru Pleșa, anxioși în fața perspectivei „ratării”, sunt desemnați drept „valori”, determinate, acestea, deloc nebulos sau liric, ci prin transparența rolului „de-a contribui pozitiv la creșterea spirituală a acestei țări”. Pledoaria pentru „elite”, avansată tot de Dragu, cu apologia „cunoașterii și creației” (în *Isabel și iapele diavolului* apare aceeași obstinație faustică a lucidității: „Adevărul e numai acesta: să aflu, să aflu”), accentele, distribuite cu încrâncenarea pe „acțiune” și pe „faptă”, fac loc și unei „euforii a puterii”. Ea se trădează în gesticulația amenințătorului Eleazar, autoînțeleș și el ca „tânăr, puternic, stăpân”. Paradigma tuturor *euforizanților*, Dionysos, obișnuia, în mod asemănător, să pedepsească teribil pe cei care îi priveau cu circumspecție forța latentă. Se consideră mântuită persoana – în spațiul juvenilității care visa o noapte Sf. Bartolomeu, vizând pe „bătrânii” epocii – care dobândește „enthousiasmos”, o formă deci de autonomie esențial amorală, dificil de susținut prin *logos*, dar perfect plauzibilă prin *mythos*. Junii care nu (mai) vor să fie corupți și luptă pentru exorcizarea

demoniei negatoare a Timpului, a terorii istoriei, apără calea extazului, „întinși și duri”, cu vorba acută a lui Ion Barbu. Angoasanta alăturare, într-o aserțiune faimoasă, a „omului” și „raței”, de către Nae Ionescu, atrage un semnal de alarmă fără șanse de decuplare în avatarurile discipolilor săi. Ei rămân branșați, constant, la reverberațiile comparației, provocând, uneori factice, „catabasa”, pentru o resurecție cât mai persuasivă, mai vitalistă – totul sub retorica oximoronului. Depășirea condiției umane, evadarea din spectrul întreținut de sabia lui Damocles – ratarea, este asimilată, bineînțeles cu motivele legate de pierderea memoriei unei libertăți paradisiace, lipsită de efluviaile letale ale alterității, de clivajul eului.

Nu avem, însă, până la urmă, niște *Huligani* cu acces la transcendență, o parabolă sau o profecție, întrucât eforturile tinerilor se izbesc de reversul cultului îmbrățișat. „Comunicarea cu zeul făcea să explodeze, pentru un timp, condiția umană, dar nu reușea să producă o transmutație.” (18). În roman se moare firesc, adică determinist, dezarmant de simplu, traseul spre Graal urmând să fie luminat din alt unghi al aceleiași metafizici a Erosului, în *Noaptea de Sânziene*. Acolo e superior și talentul dar, proporțional, și tezismul. Deznodământul, în speță, avansează curajos o poetică a epifaniei. Revenind, o izbucnire, tot a lui Dragu, ne confruntă nu atât cu transsemnificația textului, cât cu ofensiva și limpidă (ținută antibalcanică) matrice a intelectului tensionat, a intelectului-punte, propriu lui Eliade, matrice expusă într-o nuditate parcă masochistă, fără camuflajul terminologiei științifice: „Destin înseamnă: faptul că omul e muritor, faptul că limita cunoașterii sale e foarte strânsă, faptul că suferința e eternă, faptul că un suflet nu poate niciodată comunica perfect cu un alt suflet”. A rămâne în orizontul acestor puncte nevralgice ar fi să realizăm portretul robot al stării de „trezie”, singura pasibilă de a capta *semnificații, în condițiile unui bombardament de semne*. În *Huligani* mesajul transcendent se înfățișează frânt. Dionysos este prezent și excită, „îndemonizează”, în chip straniu, până la crispare. O răcoare de canon medical frisează pasaje întregi, aproape behavioriste, dominate cum sunt de voci în registru „aspru și înghețat”. Domnul Blaz, în *raisonneur agé*, lansează ideea unui fenomen al „dezordinii necesare”, funcționând ca izvor energetic. Se insinuează conotațiile multcitatului *saeculum*, ipostază a *terorii istoriei*. *Entropie* sau huliganism, *starea de grație* a unei generații se arată ca voință de luare în posesie (*libido dominandi*) deoarece, cum se știe, în sinergia socială, aleatoriul creează holograme ale supraomului, un avatar al lui Dionysos. Însă, dincolo de hologramă, constatăm evanescența amprentelor divine. Cinismul asumat al eroilor gen Petru Anicet sau Pleșa, seducători și corupători „odioși” (cum spune Călinescu de „ruda” lor, Allan din *Maitreyi*, adept, și el, al „situațiilor primejdioase”, apropo de

perspectiva imagologică) nu atinge violența diatribei nietzscheene contra „moralei de sclavi”. Deși mama lui Anicet se sinucide, zdrobită în fața demascării fiului, atrofiat moral, acesta din urmă, dacă nu cumva ar putea combina megalomania cu mitomania, exprimă intenția, în chiar ultima frază a cărții, de a reface marea moșie a antecesorilor. Îi găsim o „voce” nouă care îl repune în Samsara, în dinamica absorbantă a mundanului. Putem, totuși, să comentăm nostalgia proprietății pierdute, Arvirești, și în interiorul mitului eternei reînțoarceri.

Deturnând *doctrina grației* într-un misticism al acțiunii, personajele – prin modalitatea orgiastică a lui Mitică Gheorghiu, prin suprematismul lui Anicet, prin frolarea actului gratuit la Pleșa – par fragmente al dezmembrării lui Dionysos, angajate într-un „dans” inițiativ, având ca miză trecerea de la *vanitas* la *veritas* (în termenii lui Augustin). Actele, fie împlinite, fie ratate, converg semantic spre esența epifaniei – o autoînțelegere superioară, rodul subiectivității dezinhibate. Poate și astfel se explică demersul holistic (în general vorbind) al lui Eliade, strădania sa de a împăca estetica vieții cu aceea a scrisului, pe huligan cu benedictinul – un joc de fanatism și apostazie, sub zodia lui Dionysos, prin excelență una a paradoxului, a *izomorfismului carte (înțelepciune) – spectacol*. În raport cu atari repere „negative” ale Istoriei, „fapt este că Eliade a continuat să scrie literatură, în ciuda a tot și a toate, mai cu seamă ca să-și satisfacă o nevoie personală. Pentru a explica această nevoie, de care situația lui de exilat l-a făcut dureros de conștient, el menționează noțiunea lui Gaston Bachelard de «funcție a irealului»” (19). Bachelard afirmase, sec-îngrijorător, că nesatisfacerea acestei funcții „duce la nevroză și sterilitate”.

Așadar, descifrăm prezența pregnantă a figurii palinodiei la Cioran și Eliade, în cazul primului în legătură cu revizuirea *Schimbării la față a României*, în cel de-al doilea caz conectând implicarea vitalistă în concretețea socială (din primele eseuri și romane) cu mai târziu concepție despre funcția irealului/ potențialității. Cel puțin în privința lui Cioran lucrurile sunt dezambiguizate, tranșant, chiar de către autor, într-o precizare din februarie 1990 (20), plasată ca avertisment la ultima versiune a *Schimbării...*: „Am scris aceste divagații în 1935-36, la 24 de ani, cu pasiune și orgoliu. Din tot ce-am publicat în românește și franțuzește, acest text este poate cel mai pasionat și în același timp îmi este cel mai străin. Nu mă regăsesc în el, deși îmi pare evidentă prezența isteriei mele de atunci. Am crezut de datorita mea să suprim câteva pagini pretențioase și stupide. Această ediție este definitivă. Nimeni nu are dreptul s'o modifice”.

Bibliografie

1. Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, traducere și note de Doina Cornea, Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 65
2. *idem.*, p. 90
3. v. Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”* (v. și Bibliografia)
4. *idem*
5. v. Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș sau Despre Utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele*, Humanitas, București, 2004, cap. *Proba verității și proba responsabilității*
6. Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Univers, 1999, p. 251
7. *idem*, p. 146
8. Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Teora, 2001, p. 512
9. George Uscătescu, *Proces umanismului*, Editura Politică, 1986, p. 16
10. Virgil Nemoianu, *Bătălia canonică. De la critica americană la cultura română*, în *Româniliterară* nr. 41/ 1990
11. Uscătescu, *idem*, p. 40
12. 12.. C. Noica, *Cuvînt înainte la Lupasco, Logicadinamică a contradictoriului*, Ed. Politică, 1982, pp. 13-14
13. Andrei Brezianu, *Cunoaștere, idoli, utopie. De la Morus la Bacon*, în *Cartea interferențelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 53
14. Emil Cioran, *Silogisme amărăciunii*, Humanitas, 1992, p.16
15. Uscătescu, ed. cit., p. 369
16. 16.Constantin Noica, *Istoricitate și eternitate. Repere pentru o istorie a culturii românești*, Colecția Capricorn , nr 5-6 / 1989, pp. 219-220
17. 17. *Caiete critice*, nr.1-2 / 1988, p.13
18. 18. M. Eliade, în *Istoriacredințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, vol. I., 1991, p. 362

19. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Polirom, 2002, pp. 134-135
20. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ediția a VI-a, Humanitas, București, 2001, p. 5
21. Afloroaei, Ștefan, *Fenomenul Nae Ionescu. O problemă de percepție*, în *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997
22. Antohi, Sorin, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri (Dosarul politic al lui Eliade)*, în *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*, ed. a II-a, Nemira, București, 1998
23. Călinescu, G., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, cu o prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1985
24. Călinescu, Matei, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Polirom, Iași, 2002
25. Cioran, Emil, *Schimbarea la față a României*, ediția a VI-a, Humanitas, București, 2001
26. Culianu, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Nemira, București, 1995
27. Eliade, Mircea, *Jurnal I-II*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993
28. Eliade Mircea, *Încercarea labirintului*, traducere și note de Doina Cornea, Dacia, Cluj-Napoca, 1990
29. Gorgoi, Lucia, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelică*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2000
30. Ionescu, Eugen, *Nu*, Humanitas, București, 1991 (text publicat inițial la Editura Vremea, 1934)
31. Lefter, Ion Bogdan, *Recapitularea modernității. Pentru o nouă istorie a literaturii române*, Paralela 45, Pitești, 2000
32. Livezeanu, Irina, *Cultură și naționalism în România Mare. 1918-1930*, trad. din engleză de Vlad Russo, Humanitas, București, 1998
33. Lovinescu, Monica, *Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ștefan Lupășcu și Grigore Cugler*, Cartea Românească, București, 1992

34. Manea, Norman, *Felix culpa*, în *Despre clovni: Dictatorul și artistul*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1997
35. Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Paralela 45, Pitești, 2008
36. Martin, Mircea, G. *Călinescu și „complexele” literaturii române*, Albatros, București, 1981
37. Mazilu, Dan Horia, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Polirom, Iași, 1999
38. Mihăilescu, Dan C., *Stângăcii de dreapta*, Dacia, Cluj-Napoca, 1999
39. Mihăilescu, Dan C., *La Școala Generației '27*, în *Scriitorincul*, Dacia, Cluj-Napoca, 2001
40. Nemoianu, Virgil, *Dreapta românească*, în *România și liberalismele ei. Atracții și împotriviri*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000
41. Ornea, Z., *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995
42. Petreu, Marta, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”* 1999; ediția a doua, 2004 ; cu titlul *Cioran sau un trecut deocheat*, ediția a treia, 2011, Editura Polirom, colecția serie de autor; carte apărută în S.U.A., în 2005, cu titlul *An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*
43. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, Humanitas, București, 1998
44. Țurcanu, Florin, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Humanitas, București, 2007
45. Ungureanu, Cornel, *Mircea Eliade și literatura exilului*, Ed. Viitorul Românesc, București, 1995
46. Volovici, Leon, *Ideologia naționalistă și „problema evreiască” în România anilor '30*, Humanitas, 1995 (publicată anterior în limba engleză: *Nationalist Ideology & Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*. Published for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism (SICSA), The Hebrew University of Jerusalem, Oxford, Pergamon Press, 1991)

47. Vrancea, Ileana, *Confruntări în critica deceniilor IV-VII* (E. Lovinescu și posteritatea lui critică), Cartea Românească, 1975