

Sfântul AUGUSTIN, **Despre minciună**, ediție bilingvă, traducere de Lucia Wald, studiu introductiv și note Georgescu Constantin, București, Editura Humanitas, 2016, 174 pag.

*De mendacio* se adaugă lucrărilor augustiniene publicate în decursul anilor de editura Humanitas numai în traducere (*Confesiuni*) sau în ediții bilingve (*De dialectica*, *De magistro*, *De doctrina christiana*, *Solilocvii*, *De libero arbitrio*).

Consemnată doar în lucrarea *Refractationes*, în care însuși Augustin își recitește și comentează opera, *Despre minciună* reprezintă un studiu scris din „prea mare dragoste de adevăr și dintr-o prea mare respingere a falsului” (*Refractationes*, I, 27), „o lucrare atât de trebuincioasă pentru viața de zi cu zi” (I, 1).

*De mendacio* este structurată în două părți, intitulate sugestiv de traducătoarea Lucia Wald, *Despre natura și relele provocate de minciună* și *Clasificarea minciunilor*.

Pornind de la definirea și clarificarea noțiunilor *minciună* și *mincinos* („un enunț fals, însoțit de voința de a înșela, e o minciună” (5), „cine mai degrabă e un mincinos – cel care spune ceva fals ca să înșele sau cel care spune ceva adevărat ca să înșele, câtă vreme unul știe sau socotește că spune ceva fals, iar celălalt știe și socotește că spune ceva adevărat”, IV), definiții devenite clasice, Augustin abordează și problema falsității lucrurilor („cineva minte sau nu minte; trebuie judecat după modul său de a gândi, și nu după adevărul sau falsitatea lucrurilor însele”, III, 3). El a fost un puternic teoretician, gânditor, care nu lasă nimic supus îndoielii: „Este oare vreodată util să enunți ceva neadevărat având voința de a înșela ? Oare ar trebui, prin urmare, să furăm sau să săvârșim desfrânare?” (secolul III), „Oare nu cumva minte chiar și când propovăduiește îndemnându-ne să credem ? Căci cum se poate ști dacă nu cumva are și atunci vreun motiv – așa cum el însuși crede – pentru o minciună impusă de datorie, socotind că printr-o istorisire falsă, ar putea să-l împiedice de la desfrânare pe un ins înfricoșându-l, și dacă nu cumva își imaginează că în acest fel îl îndreaptă, mințind, către lucrurile spirituale?” (VIII, 11). În acest sens, interogațiile retorice se prezintă ca modalități de lucru ale marelui filosof. Analist perspicace, Augustin practică introspecția profundă, autoanaliza. Problemele pe care le tratează sfântul Augustin sunt un argument că vastele lecturi din domeniului filosofiei, precum și influența mediului l-au făcut să gândească esențial. A se observa inserția citatelor din autorii clasici și creștini, precum și pasajele din Vechiul și Noul Testament: „nimeni n-ar putea să ne convingă că uneori trebuie să se mintă, în afară de cel care ar fi în stare să arate că prin minciună s-ar putea dobândi vreun bine veșnic” (VIII, 10), „autoritatea învățaturii înseși este îngrădită și se pierde cu totul, dacă pe cei pe care încercăm să-i călăuzim către ea îi convingem, de fapt, prin minciuna noastră, că uneori se cade să mințim” (VIII, 17), „trebuie, de aceea, radical înlăturate toate minciunile din învățatura religioasă și, în general, din toate enunțurile formulate în chip de învățatură religioasă, atunci când aceasta e predată sau însușită” (VIII, 17).

În același context, evidențiem și diversele categorii de minciuni, expuse concentrat și consecvent<sup>1</sup>: I – „cea mai gravă, care trebuie evitată și de care trebuie să fugi cu orice preț – este cea în învățatura religioasă, minciună la care nimeni, în nicio împrejurare, nu trebuie să

---

<sup>1</sup>E. Cizek menționa: „Discursul augustinian constituie cântecul de lebedă al dialogului filosofic antic, elaborat la nivelul unei adevărate capodopere a genului”.

recurgă”; II – „cea care ar vătăma în mod nedrept pe cineva, ea este de așa natură încât nu e de folos nimănui, dar în schimb poate face rău cuiva”; III – „cea care, fiind de folos cuiva, dăunează altcuiva, fără însă a-i produce nici o plângere trupească”; IV – „cea rostită numai din plăcerea de a minți și a înșela – aceasta e minciuna propriu-zisă”; V – „cea spusă de cineva din dorința de a se face plăcut printr-o exprimare plăcută”; VI – „cea care nici nu aduce prejudicii nimănui și este de folos cuiva”; VII – „cea prin care nu se aduce nici un prejudiciu nimănui, dar care este de folos cuiva”; VIII – „cea care nici nu dăunează nimănui și este de folos cuiva pentru a-l feri de pângărirea trupească de felul celei menționate mai înainte” (XIV, 25).

O notă distinctivă a minciunii, pe care o surprinde și o reiterează filosoful antic, este și că orice minciună duce la pierderea sufletului: „minciuna constituie o nedreptate și provoacă moartea sufletului, de aceea nu trebuie admisă pentru salvarea trecătoare” (VI, 9). Afirmatia categorică „gura care minte ucide sufletul” (Sap. 1.11) este dezvoltată în notele la textul latin, care trimit la o nouă conceptualizare (o gură a trupului (*os corporis*) și o „gură a inimii” (*os cordis*): „trebuie evitate mai ales minciunile spuse din inimă, cu plăcere, care riscă să devină obișnuință și care nu sunt însoțite de remușcare” (p. 170).

Remarcăm, de asemenea, scrupulozitatea tipologizărilor, precizarea termenilor, realizate de sfântul Augustin, și claritatea cu care aceștia sunt traduși de prof. Lucia Wald: „... există o diferență între cineva care spune minciuni (*menties*) și mincinos (*mendax*). Cel dintâi minte uneori chiar fără voia lui; pe când mincinosului îi place să mintă și se desfătă în mintea lui cu plăcerea de a minți, [celor dintâi] le produce desfătare să placă [altora] printr-o exprimare mai colorată, [...] întrețes minciuni și adevăruri, de îndată ce [simt că] duc lipsă de farmec, mincinosul simte desfătare în a minți, bucurându-se de înșelăciunea în sine” (XI, 18); „fiecare măsoară răul nu după regula adevărului, ci după pofta și obișnuința proprie și consideră că este mai grav răul de care se îngrozește el însuși, nu acela care, de fapt, trebuie evitat în mai mare măsură. Toată această atitudine greșită se naște din strâmbătatea dragostei” (38).

Cu aproape 30 de ani în urmă, filologul clasicist Lucia Wald a scris despre sfântul Augustin: „larga lui cultură este dublată de talent poetic și oratoric, [...] a fost în permanență preocupat de puritatea limbajului și *elegantia*”. Astăzi ne putem convinge că pentru autorul latin scopul elocinței constă în a instrui, a plăcea și a impresiona: „... una este ceea ce este prezentat ca demn de laudă prin sine însuși, și alta ceea ce apare [ca laudabil] în comparație cu ceva mai rău; căci într-un fel îl felicităm pe omul sănătos și în alt fel pe bolnavul care se simte mai bine” (7), „... cu ce i-ar dăuna unui om care are din belșug averi peste măsură dacă, dintre miile de banițe de grâu, i s-ar fura o baniță care, pentru hoț, ar putea fi folos drept hrană strict necesară ?, ar rezulta de aici că și furtul poate fi comis fără a fi criticat, iar o mărturie falsă poate fi rostită fără păcat” (XII, 19), „înțelepciunea este un duh al iubirii de oameni, dar El nu-l lasă nepedepsit pe cel care defăimează prin vorbele sale; căci Dumnezeu este martorul răunchilor lui veghetorul fără greș al inimii sale și tot ce vorbește limba aceluia” (XVI, 31), „o ureche aude totul, nu-i scapă nici chiar murmurul șoaptelor. Păziți-vă deci de murmurul zadarnic, feriți-vă limba de clevetire, căci vorba pe furiș nu rămâne fără urmări, iar gura mincinoasă îi aduce sufletului moarte” (Sap. 1.6.11). Pasajele de un lirism excepțional impresionează, pe bună dreptate, și datorită traducerii care respectă latina clasică, curată, impecabilă a autorului.

În același context, menționăm și titlurile inspirate ale traducătoarei pentru capitolele/fragmentele ce ni s-au păstrat din lucrarea *De mendacio: A suferi o nedreptate sau a comite o nedreptate, Cum trebuie înțeleasă porunca ce interzice mărturia falsă, În ce fel trebuie înțeles un alt pasaj din Scriptură* etc.

În ultima parte a lucrării, Augustin își reafirmă convingerile pornind de la învățăturile despre minciună din Sfânta Scriptură: *Epilog la cele spuse anterior. Interpretări de minciuni consemnate în scripturi*. Treptele minciunii: „Din toate cele discutate reiese clar că mărturiile

scripturilor ne recomandă doar că niciodată, în nicio împrejurare, nu trebuie să se mintă [...] Nu se cade, aşadar, să se mintă în învăţătura pietăţii, căci aşa ceva este o mare nelegiuire şi reprezintă primul fel de minciună detestabilă; nu trebuie minţit nici în al doilea fel, pentru că nimănui nu trebuie să i se facă nedreptăţi; nici în al treilea fel nu trebuie minţit, pentru că nu trebuie să faci un serviciu cuiva nedreptăţind pe altcineva; nu trebuie minţit nici în al patrulea fel, de dragul plăcerii de a minţi, care este un păcat în sine; nu trebuie minţit nici în al cincilea fel, pentru că nici măcar adevărul nu trebuie enunţat ca să te faci plăcut oamenilor; nu trebuie minţit nici în al şaselea fel, căci, pe bună dreptate, nici chiar adevărul unei mărturii nu se falsifică pentru vreun avantaj trecător sau pentru salvarea cuiva; nu trebuie minţit nici în al şaptelea fel, căci avantajul sau salvarea trecătoare ale cuiva nu trebuie puse mai presus de săvârşirea credinţei; nu trebuie minţit nici în al optulea fel, căci, printre lucrurile bune, castitatea sufletului e mai presus de pudoarea trupului, iar printre cele rele, cele pe care noi înşine le făptuim sunt mai grave decât cele pe care le îndurăm să ni se facă (XIX, 42)”.

*Studiul introductiv*, semnat de Constantin Georgescu, structurat cu măiestrie, dezvăluie publicului fragmente unice din opera celui mai prolific scriitor latin. Lucrările care nu au fost semnalate în studii importante în *Istoria literaturii latine* apar ca bunuri care, fără îndoială, propun o problemă, un concept vechi, actual însă, cel al minciunii şi mincinosului (*De mendacio* şi *Contra mendacium*).

Literatura latină beneficiază de o tradiţie îndelungată şi, pe bună dreptate, nu poţi iniţia o cercetare fără a-i cunoaşte originile. În acest sens, traducătoarea lucrării *De mendacio*, Lucia Wald, şi autorul studiului introductiv, Constantin Georgescu, întreprind o adevărată investigaţie care ne dezvăluie atât punctul iniţial, cât şi originalitatea minciunii şi mincinosului.

Viorica Popa  
Universitatea de Stat „Alec Russo”, Bălţi  
Republica Moldova

Ionel CÂNDEA, Costin CROITORU (eds.), **Documente privind istoria Brăilei. Răspunsurile la chestionarele Odobescu şi Hasdeu pentru judeţul Brăila**, ediţie şi studii introductive, Brăila, Muzeul Brăilei „Carol I”, Editura Istros, 2015, 642 p.

Proiectul, de mare anvergură, „Documente privind istoria Brăilei” al autorilor Ionel Căndea şi Costin Croitoru de la Muzeul Brăilei „Carol I”, continuă, cu obiective noi, scoaterea la lumină a informaţiilor originare, de data aceasta a celor de natură istorică, filologică şi etnografică referitoare la o arie largă de la Dunărea de Jos, cum este numită, în termeni ştiinţifici dar, mi se pare, cu o nuanţă poetică implicită, zona oraşului şi a judeţului Brăila şi nu numai.

În lucrarea de faţă autorii au avut iniţiativa de a tipări, pentru prima dată după 130 de ani, integral toate răspunsurile, din zona Brăilei, la două anchete indirecte din sec. al XIX-lea, iniţiate de Al. Odobescu şi B.P. Hasdeu, de mare importanţă şi de mare răsunset în epocă. Datorită unor împrejurări speciale, diferite, cei doi savanţi, Al. Odobescu şi B.P. Hasdeu au apelat la metoda cercetării realităţii de pe teren prin chestionare, altfel spus prin intermediul corespondenţei cu respondenţii.

Culegerea de material informativ direct de la vorbitori (locuitorii satelor) a reprezentat, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea una dintre noile metode ştiinţifice de cercetare şi adunare de informaţii. Primele anchete indirecte pentru cunoaşterea culturii populare au debutat cu chestionarul folclorico-etnografic din 1865 (cf. analiza lui H. Markel,

în „Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei”, 1969, p. 411–436), la care au răspuns și sașii din Ardeal, ca și alte chestionare ale unor cercetători ruși. B.P. Hasdeu a cunoscut inițiativele înaintașilor, dar alcătuirea chestionarului propriu reprezintă o realizare originală.

Al. Odobescu, care se vedește preocupat, în deceniul al șaselea al sec. al XIX-lea, de cercetările arheologice, începuse sistematic, din 1866, studiile legate de tezaurul de la Pietroasa (Costin Croitoru, p. 14), departajându-se de colecționarii de rarități și bazându-se pe metoda critică istorică de cercetare în arheologie (*ibidem*, p. 16). A urmat, deci, în mod firesc, inițiativa de alcătuire a unei evidențe a siturilor arheologice, sub forma unui preconizat repertoriu de localități în care s-ar afla vestigii din timpurilor trecute și, ca o consecință, și o hartă cu răspândirea acestor localități. Pentru o informare eficientă, el a trimis, în 1870–1871, prin intermediul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, o listă cu șase întrebări (*Chestionariu arheologic*) pe care le-a formulat „în limba poporană”. Un raport al unui revizor școlar (Em.I. Hălăceanu, p. 170–171) enumeră 27 de localități din județul Brăila în care au fost trimise formularele primite de la Minister, însă, după analiza făcută de Costin Croitoru, răspunsuri se păstrează doar în 22 de localități. Toată corespondența purtată în legătură cu chestionarul Odobescu a fost reprodusă întocmai (p. 123–191).

În aceeași perioadă, B.P. Hasdeu, preocupat de cunoașterea culturii populare în ansamblu și cu mijloacele metodologice atunci la îndemână<sup>2</sup>, lansează, încă din anii 1869–1870, prin intermediul revistelor sale „Traian” și „Columna lui Traian”, apeluri către cititori, pentru a colabora cu informații etnografico-folclorice, și reușește să coaguleze un cerc larg de colaboratori, ale căror contribuții etnografice și culegeri folclorice le și publică. În 1877 el dă o primă formă unui chestionar elaborat cu metodologia de anchetă etnolingvistică, adresat, prin intermediul corespondenței, intelectualilor din mediul rural (învățătorii și preoții) din toate provinciile locuite de români. Metoda anchetei indirecte (altfel spus, prin corespondență) reprezintă o direcție de cercetare folosită atât în cercetările dialectale, cât și în cele etnolingvistic-folclorice în multe țări europene și continuă să fie folosită<sup>3</sup>.

Lansat în anul 1878, chestionarul își propunea studierea etnologică a obiceiurilor juridice: *Obiceele juridice ale poporului român. Programa*, pe baza a 400 de întrebări. În 1884 B.P. Hasdeu, în pregătirea dicționarului său *Etymologicum Magnum Romaniae*, revine cu o nouă inițiativă, cu scopul de a culege informații în principal despre limba română vorbită, pe baza a 206 întrebări tipărite într-o broșură, *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (= Chest. H). În răstimp de doi ani a primit răspunsuri din peste 700 de localități din Moldova, Muntenia, Oltenia, mai puține din sudul Transilvaniei, Banat și din nordul Dobrogei (de văzut harta tuturor localităților din care s-au primit răspunsuri, alcătuită și tipărită de Zamfira Mihail, *Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană*, Editura Academiei, București, 1978). Firește, există golul de informare datorat interdicției totale a autorităților țariste de a permite difuzarea chest. H în Basarabia, pentru a fi investigată și limba română vorbită în satele dintre Prut și Nistru<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> În „Philologica Jassyensia”, nr. 2/ 2013, au fost tipărite comunicările prezentate la Simpozionul Național *Doi cititori ai literaturii române: Gh. Asachi și Bogdan Petriceicu Hasdeu*, organizat de Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, în colaborare cu Asociația Culturală „A. Philippide”. Alina Branda, în lucrarea *B.P. Hasdeu și metoda anchetelor etnologice indirecte*, p. 25–33, a subliniat succesul repurtat de Chest. H (în comparație cu chestionarul *Obiceele juridice ale poporului român*, care păcătuia, considerăm noi, printr-un număr prea mare de întrebări și fusese lansat în anii războiului pentru Independență, care coaliza toate energiile în această direcție).

<sup>3</sup> Vezi și *Chestionar dialectal* [etnolingvistic] de Ion Florea, Ion Nuță, Zamfira Mihail și Dragoș Moldovanu, Editura Centrului de lingvistică și istorie literară, Iași, 1969, 344 p., care a primit răspunsuri din peste 600 de localități din Moldova și Bucovina, valorificate apoi de autori în studii și cărți. Nu a fost citat de Alina Branda, vezi *supra*.

<sup>4</sup> Hasdeu însuși nu și-a mai putut vizita de-a lungul vieții locurile natale, iar tatăl său, ales membru al Academiei Române, nu a putut căpăta niciodată pașaport pentru a trece granița în România.

Raportându-ne la ansamblul corespondenței, observăm că densitatea de răspunsuri din Brăila la acest al doilea Chest. H este medie, la fel ca și în alte județe ale Munteniei și Olteniei (doar în Moldova dintre Prut și Siret numărul de localități din care s-au primit răspunsuri este mai mare). Din județul Brăila au răspuns 18 învățători și preoți din 16 localități (dar mai sunt răspunsuri din localități al căror nume respondenții nu l-au menționat sau s-au pierdut/ rătăcit plicurile sau foile de titlu). Respondenții au completat, de obicei, toate rubricile celor 206 întrebări din *Programă*, unii mai detaliat (unii învățători chiar prin povestiri întinse, cum este învățătorul P. Michăescu din Ceacăru, astăzi Tufești), alții doar prin simple enumerări de termeni, fără alte lămuriri. La întrebările fără răspuns trebuie să presupunem că realia nu era cunoscută în localitate sau respondentul nu avea cunoștința de ea. Răspunsurile s-au primit în același an sau în cel următor 1884/ 1885 (reproduse în ediția de față la p. 195–615).

Scopul ediției de față este motivat în *Cuvântul înainte* al lui Ionel Căndea, de necesitatea de a fi tipărite, în integralitatea lor, „documentele istorice, filologice și etnografice privitoare la Brăila și județul ei”, iar acest nou demers îl inaugurează cu tipărirea atât a răspunsurilor la Chestionarul Odobescu (vezi *supra*), cât și a răspunsurilor la Chest. H, acestea aflate în vol. I, din cele 18 volume (mss. 3418 – 3436 de la Biblioteca Academiei Române)<sup>5</sup>. Au fost luate în considerație, pe bună dreptate, localitățile care făceau parte din județul Brăila, plasa Balta și plasa Vădeni, la data anchetei, pentru că acum comuna Rușețu face parte din județul Buzău, iar, pe de altă parte, mai sunt patru localități care acum fac parte din județul Brăila: în vol. XI (f. 426–431) Surdila-Greci (Făurei); vol. XII (f. 153–164) Jirlău, (f. 233–252) Vișani și vol. XIII (f. 512–517) Vultureni (com. Cireșu). Configurația județelor, ca și a altor împărțiri administrative, a fost modificată de multe ori de-a lungul timpului.

Autorii au scos la lumină informații de mare valoare pentru istoria culturii și limbii române, în genere, nu numai pentru aria cercetată. Atestările inedite sunt relevante și analizate de Ionel Căndea (p.109–117).

În studiul introductiv au fost reconstituite împrejurările istorice ale lansării chestionarelor și ale primirii răspunsurilor, de exemplu B.P. Hasdeu menționează în prefața dicționarului informații detaliate despre participarea entuziastă a învățătorilor și preoților la derularea anchetei în cele 700 de localități, care i-au răspuns într-un răstimp foarte scurt. Respondenții i-au trimis „teancuri de răspunsuri” pe care le-a și folosit ca atestări la redactarea articolelor (p. 90). Respondentul este furnizorul intermediar al informației și cel care autentifică veridicitatea ei, în numele locuitorilor așezării. Astfel, el capătă, în perspectiva istoriei disciplinei, același statut cu cel al respondentului din anchetele directe pentru atlasele lingvistice.

Este binevenită reproducerea motivării lui B.P. Hasdeu (p. 73–74) după ediția din 1972, îngrijită de Grigore Brâncuș, care reconstituie folosirea răspunsurilor scrise primite, considerate acum echivalente cu răspunsurile din anchetele directe pentru atlasele lingvistice de mai târziu.

Mărturiile autentice ale graiului și tradițiilor românești devin, prin ediția de față, informații la îndemâna oricărui cercetător al trecutului românesc. De aceea, în studiul său introductiv intitulat *Izvoare istorice privitoare la Brăila* (p. 93–117), Ionel Căndea a analizat în general izvoarele scrise din aria cercetată și din segmentul de timp avut în vedere. Referirea la catagrafiile din 1828 și 1838 trimite la izvoare demografice pentru evaluarea, sub varii aspecte, a unității lingvistice a vorbitorilor. Nu s-au făcut referiri, de către respondenți, la vorbitori nativi ai altor limbi decât româna, dacă vor fi fost în acele localități. Iar în ceea ce privește întrebările (și răspunsurile) de interes etnografic, folcloric, al ocupațiilor, Ionel Căndea atrage atenția că întreprinde o comparație revelatoare a

<sup>5</sup> Un volum cu răspunsuri la Chest. H se păstrează și la Arhivele Naționale din București.

cunoștințelor despre această zonă după aproape un secol, deoarece cercetătorii din anii 1970–1980 care au publicat studii de etnografie și folclor din această zonă nu s-au referit deloc la rezultatele consemnate de chest. H. Prof. Ionel Căndea formulează cu gentilețe scuze pentru ei, considerând că e o omisiune, ceea ce, de fapt, era o lipsă elementară de cunoaștere a bibliografiei anterioare (chest. H fiind fișat pentru cartoteca Dicționarului Academiei Române încă din perioada interbelică). De aceea, el abordează acum prezentarea integrală a materialului din răspunsurile la chest. H într-o nouă perspectivă, plecând de la realitatea consemnată în 1884 înspre cea de astăzi, și realizează studiul comparat al manifestărilor etnografice și folclorice în aceste două etape istorice. Șansa de a afla informații inedite în izvoarele publicate sporește prin analiza lor diacronică, făcută cu acribie de Ionel Căndea.

Și în era internetului, preocuparea de a face să dăinuiască pe suport de hârtie textele vechilor manuscrise se realizează prin editarea lor în transcriere sau transliterare și, cu excepții, și în facsimil. Opțiunea de reproducere întocmai a grafiei fiecărui răspuns, care reprezintă o deprindere individuală a respondenților, mi se pare cea mai potrivită pentru anii 1871–1884/ 1885, adică atunci când discuțiile referitoare la normele ortografice aveau loc în ședințele Academiei Române. Faptul că în caietele a căror scriere a fost reprodusă era folosită cu preponderență redarea fonetică a pronunției reprezintă și mărturia ale procesului de normare a limbii române standard. Aceste grafii sunt oglinda deprinderilor pe care respondenții – cadre didactice le transmiteau și elevilor lor.

Suntem în fața unei ediții-bornă de început de drum. Faptul că inițiativa a fost preluată de Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, care a anunțat demararea lucrărilor prin comunicarea cercet. șt. Astrid Cambos: *Viitorul trecutului. Spre o ediție critică a răspunsurilor la Chestionarul lingvistic B.P. Hasdeu* la Simpozionul Internațional „Valențe europene ale românisticii actuale”, Iași, 21–23 septembrie 2016, reprezintă năzuința cercetării în secolul al XXI-lea: valorificarea integrală a tuturor izvoarelor autentice ale culturii române.

Zamfira Mihail

*Institutul de studii sud-est europene al Academiei Române, București  
România*

**Onoriu COLĂCEL, *Postcolonial Readings of Romanian Identity Narratives*, Frankfurt am Main, Peter Lang Edition, 2015, 189 p.**

The volume is a result of the arduous research undertaken by Onoriu Colăcel (OC henceforth) in the field of what many have come to regard as “postcolonial literature”, his main focus being, conceptually, on identity quest. The subjective side of his choice is represented by the fact that he is a native of Bucovina, that is, of a part of Romania where different cultures, languages and people have always interacted.

In the foreword to the book (p. 9–11), Adina Ciugureanu points out OC’s principal points, of which worth mentioning are the “postcolonial dimension” acquired by the identity question in Eastern Europe, the “topic of Romanian (self)identification” in the twentieth century, and the country’s eventual alignment to “the European values”. Adina Ciugurean also observes that OC appears to be preoccupied with Romania’s fortune as a country placed “at the crossroads between the Phanariot regime, the Austro-Hungarian rule, the German-born monarchs and the Russian imposition of communism”. The author of the foreword draws the general conclusion that OC’s volume stands for a “very challenging and strongly documented study”.

The material of the volume is distributed in six chapters, with interesting self-explanatory titles: 1. “The Romanian Quest for Identity: Culture-bound Storytelling and Postcolonialism” (the last term reflecting and obvious enlargement of its common meaning); 2. “Documenting the Language of Indictment” (since identity quest, in Romania and elsewhere, will quite often imply a hate-your-neighbour attitude); 3. “The British Take on What Natives Want”; 4. “The American Take on What Natives Want”; 5. “What Foreigners Want: Decolonising the Country” (the last three chapters dealing with external perspectives on the Romanian phenomenon and on recommended “decolonization” of the latter); 6. “Westernization as a Culture-Bound Narrative” (with conclusive remarks upon the go-west trend).

The concept of Otherness is tackled in most of the chapters of the volume. The illustrative texts taken into consideration by OC include historical novels, memoirs and travelogues meant to describe the country and her people to a non-Romanian readership. In detail, the principal texts discussed by the author, in order to exemplify the Romanian self-identification process, are the following: *Roumania and Great Britain* (1916) by A. Herșcovici Hurst; *Twenty Years in Roumania* (1921) by Maude Parkinson; *The Justice of Rumania's Cause* (1917) by A.W.A. Leeper; *Rumania's Sacrifice. Her Past, Present and Future* (1918) by Gogu Negulesco; *Rumania and the War* (1919) by Nicholas Lupu; added to these are Radu Rosetti's *Părintele Zosim și alte povestiri* (1920–21) and *Amintiri* (1923), as well as two historical novels, *După mine, o zi...* by Ioan Dan Nicolescu (1983) and *Calpuzanii* by Silviu Angelescu (1999), all translated into English by Onoriu Colăcel. It is obvious that the selected works are concerned with self-identification as well as with representation of the Romanians by Others, who have diversely depicted the Romanian national spirit.

The kind of approach adopted by OC becomes manifest in the following passage (p. 15, footnote 5), in which he deals with conceptual aspects of several genres: „The notion of narrative is the storytelling everyone eventually engages in on a daily basis. I focus on public (media coverage of events) or private stories about our personal or collective experience of social reality, which are told by literary means. Used interchangeably, the master/grand narrative/story is the nationally shared knowledge about Romanian identity, as circulated by history, literature, and popular culture”.

In regard to the interwar kingdom of Romania, OC makes use of the Anglo-American type of discourse in order to investigate the Romanian “literary sense” of identity, which, as he states, seems to have taken up the language of nation-and-state building which observed the rules of the prestige Western cultures. Besides the strong French influence on modern Romanian literary culture, the reading of national self-identification in Romania also benefits, according to the author, from the “colonial” language Anglo-American writers used in order to map down the country in the early twentieth century.

OC's view on what he calls “rhetoric/language of indictment” becomes evident at different points of the first two chapters, especially in connection with “the literary image of the other”, which image, in its turn, has much to do with “ethnocentric language” (p. 18). It is in the same passage where OC expresses his own standpoint in regard to the contradictory relationship between indictment and identity: „Last but not least, this indictment rhetoric I see at work in Romanian identity narratives (whether they are fictional or not), though somewhat commonsensical, has not been consistently addressed in European, Romanian or interdisciplinary studies yet. The language of complaint, accusation, and self-defense structures much of everyday social intercourse [...]”.

At the end of the first chapter, after having examined English-written texts (such as Herșcovici Hurst's *Romania and Great Britain*) as well as Romanian authors' texts translated into English (such as Negulesco's and Lupu's), the author comes to the conclusion that they all appear to have had the same purpose, namely to “convincingly report on the Balkanization of (Eastern) Europe as a whole”. OC goes on by interpreting post-WWI

storytelling as written “in the documentary mode of propaganda”, since much of that kind of literature deals “with the Western need to phrase the idea conveyed by what the later 20<sup>th</sup> century would call ‘Balkanism’ and with the tenets of modern nationalism” (p. 49).

The second chapter was meant to explain the constant struggle of interwar Romania as torn between the East and the West. In the author’s view, there are a number of texts, especially those written by Romanian authors, which provide clues to the adversarial approach to the social reality characteristic of modern Romania’s mainstream literary culture. “Demonization” was a process taken into consideration by OC, as manifest in the following excerpts (p. 52): „Following in the footsteps of the Anglo-Americans who demonized the Germans, the political use Romanians made of a mythic Dacia was meant «to deny Hungarian claims on the cultural heritage of Transylvania» (Tismăneanu, 1998:11). [...] Alongside the iconic heroes of the past or the Phanariot age, the Romanian ethnogenesis gained the currency of a narrative motif in the memory-making process that structures national self-identification”.

Having found proof that, in the main tendency of Balkanization, Romanian literary culture seems to have taken into consideration the (Neo-)Greek identity from the very beginning, the author (in quoting from Todorova 2009) further discusses the Romanian self-identification by referring to the ethnonym both Greeks and Romanians appear to have shared at some point in history. Some observations are, however, worth making at this point.

First, Todorova’s views on “the Balkans’ semicolonial, quasi-colonial, but clearly not purely colonial status” (p. 67) may sound attractive. Nevertheless, whether we refer to the final stage of the Eastern Roman Empire, or to the times of the Ottoman rule, there were important differences of “status” between the Greeks and the Romanians. As subjects of both empires (in turn), the Greeks preserved their ancient language and identity. They gave up their original ethnonym *Hellenoi* only because it had come to be regarded as a designation of the earlier (heathen) Greeks; and the new name, *Romaioi*, practically designated their status as citizens of the Christian Roman Empire. (The return to *Hellenoi* occurred much later, among Greek intellectuals of the eighteenth-century *Eteria*). As for the (Proto-)Romanians, whether they were heirs of Roman colonists or just Romanized natives, probably already during the fifth-sixth centuries they developed a new identity after they chose to use the designation of *lingua romana* for the local Vulgar Latin they had used as language of communication (at home and in public). That process certainly went hand in hand with their use of *român/rumän/armän* as self-designation. So, the ethnonym under discussion was certainly used long before *Romania*, as name of polity. Therefore, we should be cautious about making statements regarding the “intentionality” of the Romanians’ “option for Romania/Romanian” (such an order suggesting, wrongly, that the state appeared before the language and the ethnonym). In that respect, however fresh-and-interesting the opinions of de-mythicizing specialists – such as Antohi, Boia, Tismăneanu and Todorova – may sound like, we should consider them only in comparison/contrast with the opinions of “classics”, such as Adolf Armbruster’s *Romanitatea românilor. Istoria unei idei* (second ed., 1993) or Vasile Arvinte’s *Român, românesc, România* (second ed., 2004). By such a contrastive approach we might come to doubt that early speakers of *Romanian* began to use that name for their language just “to emphasize once and for all their Latin ancestry” (p. 67). We may also doubt that medieval peasants were aware of the fact that they had anything to do with *Rome*, or with *Latin* (the latter being disparagingly used with the meanings such as ‘popish’, or ‘foreigner from the West’).

Second, lexical coinages such as “Romano-Moldo-Wallachian” (referring to not-yet-Romanians?) as well as the usage of *Moldova* instead of *Moldavia* should be avoided, at least for the sake of correct reception by foreign readers. It was practically Anglo-American journalism which (justly) created the distinction, immediately after the fall of the Soviet Union: in present-day English *Moldavia* (with the derivative *Moldavian*) refers to either the



medieval state or the eastern province of today's Romania, whereas *Moldova* (with the derivative *Moldovan*) refers to the now independent state that used to be a republic of the Soviet Union. Therefore, it is misleading to present Dimitrie Cantemir as "prince of Moldova" (p. 67, footnote 39).

Such critical observations are, however, only of minor importance, since the general impression produced by OC's volume certainly is positive. Many keen interpretations and conclusions are to be found, for instance, in the subchapter on "the constructedness of indictment in public storytelling". At the end of that subchapter (p. 75) the author conclusively focuses on "group-shared experiences and loyalties". As for the literary plane, the author comes to the conclusion that Western realist literature, Romanian memoirs as well as historical fictions tended to attribute all kinds of crimes to the "others". Furthermore, the use of indictment in the rhetoric of "Romanianism" points out the need of the modern, national, body politic to fight against the threat of "indifference to nationality and citizenship" (according to Brubaker – see p. 75).

The following three chapters (3, 4 and 5) are obviously inter-connected, as they are meant to expose "the Western invention of the Balkans" (p. 74), with special attention paid to Romania. To begin with, in the third chapter OC discusses British views, as reflected in what two British subjects (Herșcovici Hurst and Parkinson) witnessed during their stays in Romania. Both of them discuss at length what the British think that (literate) natives want. There are references to the educated Romanians' "pro-Western loyalty" as well as to their mixture of enthusiasm for "their more distant neighbours" and fear of "their closest Eastern ones". In more concrete terms (p. 79): „Plainly said, they exhibit feelings of whole-hearted support mostly towards the French. For obvious reasons, the indigenous population is less sympathetic, yet deferential towards the German (which for the average Romanian had something to do with the Empire of Austria-Hungary) and the British (due to Britain's backing of the Ottoman Empire). Anyway, their sense of wonder regarding the West verges on devotion”.

The two texts, chosen by OC as most illustrative, belong to the genre of travel biography. They reveal what essentially is "the Euro-centric, narrative invention of Romania" (p. 82) The author also observes that both writers insistently mention the Orient, as they both stand for a long tradition of "Orientalism" and for the idea that the Orient has a special place in the Western European experience. OC proves that the UK marketed books along with other Anglo-American interpretations exemplify the "Orientalizing" perspective of "postcolonial" Romania, one side effect being the rhetoric of indictment. The latter is directed mainly against "close or distant neighbours who, in the past, prevented the indigenous population from achieving self-determination, i.e. the goal of independence glorified by the cultural politics of Greater Romania" (p. 99).

The America-oriented type of discourse is exemplified further by three instances of documentary literature (Leeper, Negulesco and Lupu – see titles above), published in the United States. OC observes that, besides a certain similarity to the British discourse, in their intention of introducing a new country to the Anglo-American public, the three authors practically advertise a land of opportunity. (The Kingdom of Romania was made to appear, once the Great War was over, as a promising country, ready to open to the Western world.) At the same time, the same three authors felt they had to mention the Hungarians' intentions of eventually "exterminating" the Romanians (p. 105). In a conclusive passage, at end of the third chapter, OC states: „Considering the documentary literature of N. Lupu and G. Negulesco, one may conclude that (some of) the natives worked hard to phrase themselves the idea the average Americans were likely to get of the Romanian identity at the time”.

A return to "colonial" aspects of the Romanian principalities is marked in the opening paragraph of the last but one chapter. The main issue of that chapter is "an indigenous narrative tradition about ethnic identity", specific not only to the Old Kingdom and Greater

Romania, but also to “the Popular/Socialist Republic of Romania” (p. 119). Further, OC extensively dwells upon the attitude and rhetoric of R. Rosetti (who “was French-educated and had intimate knowledge of France” – p. 125). The author under discussion wrote both “documentary” prose as well as fiction proper. Remarkable about Rosetti is that, although he was himself of Phanariot-Greek extraction, he had rather radical ideas about the “Jewish problem” of Romania. Among other things, he considered that his own family “embraced the Romanian cause”, whereas, on the contrary, “other ethnic/national groups, new in the country, went against the nationally-oriented agenda” (p. 128). It is also Rosetti who, in his *Memories*, tries to explain “the deep distrust the expansionist policies Moscow had engendered on the Romanian part” (p. 158). Two other Romanian authors, I.D. Niculescu and S. Angelescu, are introduced as representative of “fiction and memories about making the nation”. Whereas Rosetti’s writing reflects “the overlapping between fiction and documentary literature”, Niculescu’s and Angelescu’s novels “revisit the Phanariot regime in order to display the achievements of the 20<sup>th</sup>-century Romanian state” (p. 130).

In the final chapter, the author deals with the problem of “Westernization” as well as with “the historical novel genre in communist Romania” (p. 161). There are keen observations on mentality and ideology as well as on style and narrative technique, on “turn of language” and “conflicting viewpoints” (p. 162). Here is one of the author’s most relevant final statements: „Conclusively, I argue that public narratives are essentially structured by a brand of populism legitimized in terms of the postcolonial buzzwords that run rampant and make readily available such offensive cultural meanings. The insurgency of the indigenous population, triggered by the effective advocacy of their aboriginality as opposed to colonizing newcomers, articulate Romanian self-identification”.

Onoriu Colăcel’s basic view appears to be that national self-identification by way of public/popular narratives played a major role in Romania’s emergence as a modern state, in accordance with European values. Certainly, some readers may find the application of terms such as “colonial” and “postcolonial” to various phases of Romania history to be as unusual as the application (by other authors) of the term “creolization” to the process of Romanization. But we should get used to new standpoints and new terminology in interpreting facts and episodes of the past which, due to the way we were taught about them at school, seemed to be trustworthy and immovable.

Andrea Bargan  
*Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava  
România*

**Sean COTTER, *Literary Translation and the Idea of a Minor Romania*, University of Rochester Press, 2014, 174 p.**

În ultimele decenii, exegeze istorice, politice și sociologice au completat cu aplomb perspectiva estetică a cercetării impactului regimului comunist asupra literaturii române. În această direcție se integrează și lucrarea lui Sean Cotter, universitar și traducător american de literatură română, profesor de literatură și traductologie la Universitatea din Texas, în Dallas. Acesta se axează pe revizitarea punctelor de contact dintre estetic și politic, în special în anii imediat următori celui de-al doilea război mondial, perioada instalării stalinismului în viața culturală românească.

Autorul american privește câmpul literar românesc din acel interval din unghiul traducerilor din limbi occidentale în limba română, înțelese drept produse culturale încadrate

în strategia indirectă de continuare a proiectului național interbelic. Traducătorul își propune să elucideze căile indirecte, disimulate de evoluție a acestui proiect în condițiile noii politici culturale total refractare manifestării publice a „spiritului național”.

Specialist în teoria și practica traducerii, Cotter studiază raportul fidelitate-creativitate în relația dinamică dintre limba-țintă și limba-sursă, dar nu dintr-o perspectivă estetică sau din cea a universalilor traductologice, ci dintr-una modulată de relația cu fundamentarea respectivului proiect național. Ce se câștigă prin devierile conștiente de la original și care sunt resorturile interne ale acestor devieri reprezintă subiectul urmărit de autor, și nu ceea ce se pierde. *Traducerea infidelă* capătă valențele unui spațiu al schimburilor interculturale între cultura română și cea occidentală, și se transformă astfel într-un subterfugiu de evitare a cenzurului comunist.

Acest tip de exegeză traductologică îi oferă lui Cotter un itinerariu diferit de cel al criticii postcoloniale axate pe urmărirea căilor de marginalizare a națiunilor considerate mici sau ne semnificative pe piața culturală globală. Din contra, consideră traducătorul american, literele occidentale le-au oferit celor românești o șansă implicită de supraviețuire, și sugerează că dominația literaturii vestice traduse în română în deceniile postbelice nu trebuie citită sub efectul anchilozant al imperialismului cultural occidental, ca relație de putere exercitată de centru asupra marginii. Cercetarea lui Cotter se integrează în valul de încercări venite dinspre Vest de largire a centrului spre zonele periferice ale Europei literare, unul dintre cei mai cunoscuți autori din această mișcare fiind conaționalul Brian Baer, care a studiat relația culturii ruse a traducerilor cu literatura occidentală.

Teoria minoratului cultural, aflată la baza volumului de față, i se datorează, cum era de așteptat pentru cititorii români, lui Lucian Blaga. Dincolo de a fi o simplă nouă colportare a celebrei idei bliagene ori o încercare de atenuare a complexului românesc de inferioritate din privilegiata postură a intelectualului occidental, autorul îl urmărește aici mai mult pe traducătorul Blaga și modalitățile creative prin care proiectul său filosofic se transferă din reflecția filosofică propriu-zisă în traducerile sale, considerate „purtătoare ascunse” ale acestuia. O altă notă originală este racordarea ideii de cultură minoră în accepția lui Blaga la cea de „cultură a traducerilor”, după expresia lui Brian Baer care integra în această categorie întreaga piață culturală a Europei de Est.

În afara traducătorului Blaga, Constantin Noica și Emil Cioran sunt ceilalți doi autori analizați de Sean Cotter prin prisma încercărilor de conectare la acest proiect de fundamentare a imaginarului național, interzis oficial sau remodelat ideologic de ingerințe politice. Fiecărui autor român i se dedică un capitol special, după o primă secțiune dedicată unei descrieri generale a transformărilor suferite de cultura literară românească în anii de instalare a internaționalismului sovietic.

Beneficiind de o admirabilă familiaritate cu scrierile respectivilor autori români, Cotter propune aici o istorie specializată a traducerilor, concentrându-se cu prioritate asupra alegerilor subtile ale traducătorului, de la selecția operei străine ce va fi tradusă la semnificațiile profunde ale încălcării uneori flagrante, dar conștiente ale raportului de asemănare cu originalul. Astfel, profesorul american este de partea celor care-l consideră pe traducător un actor esențial din câmpul socio-cultural, nu un filtru pasiv între culturi. Este evident că această cercetare nu și-ar găsi miza dacă ar fi aplicată la tălmăcitori obișnuiți, neutri, lipsiți de motivații creative, însă aici este vorba despre trei autori români care nu au fost în mod prioritar traducători, dar a căror traiectorie s-a intersectat substanțial sau marginal cu traducerea.

În plus, sursele pe care se bazează exegeza autorului din Dallas sunt de o mare diversitate, menite să reconstituie întreaga biografie intelectuală a traducătorilor-filosofi, de la fișele de observație a alegerilor traducătorului la argumentele acestora din memorialistică, corespondență, texte publicistice etc. Traducerile devin astfel un apendice la *opera magna* sau un instrument auxiliar de punere în practică a ideilor filosofice, iar traductologia ca

domeniu specializat se îmbogățește cu relevarea alegerilor conceptuale și a corespondențelor culturale făcute de trei mari intelectuali români în circumstanțe istorice speciale, mereu în corelație cu propria viziune filosofică.

Atras de semnificația incongruențelor dintre original și traducere, Cotter se angajează să descopere cauza ascunsă a acestor traduceri infidele. Fără ezitarea străinului, cercetătorul american arată cum traducerea lui Blaga s-a transformat în terenul salvator al filosofiei sale oprite brusc dintr-un parcurs normal. Spre deosebire de spațiul literar minor construit de Kafka drept interstițiu între limbi și culturi, ca un costum de Arlechin, un mod unic și solitar de uz lingvistic, cum au descris Deleuze și Guattari programul kafkian, traducerea românească discutată de Cotter nu are însemnat un veritabil autoexil al filosofilor-traducători, ci o izolare doar de limba de lemn impusă politic. Blaga și Noica ar fi construit o reacție bine ascunsă la mesajul oficial, având comun cu „Kleine Literatur” doar rezistența la regimuri politice subordonatoare. Cazul lui Cioran este unul însă diferit, scriitorul consacrat în Franța asumându-și o atentă autocenzură a reacțiilor împotriva regimului comunist din patria lăsată în urmă.

Chiar dacă intervalul temporal la care se oprește este cel cuprins între deceniul postbelic și anii '80, Cotter se raportează și la perioada interbelică, moment în care s-au fixat liniile de forță ale discursului identitar, și anume „Marea dezbatere”, cum a numit unul dintre cei mai cunoscuți româniști americani, Keith Hitchins, dialogul între sincroniști și nativiști din cultura română a anilor '30. Profesorul din Dallas punctează schimbarea bruscă a itinerariului culturii române de la aspirațiile de cultură majoră la realitatea tristă a subminării ei de propaganda sovietică. Impunerea regimului stalinist se materializează în traducerea din limba rusă și crearea Editurii Cartea Rusă, caz discutat în primul capitol al volumului. Autorul analizează relația dinamică între directivele de traducere a literaturii ruse și inițiativele individuale ale scriitorilor români de a diminua efectele devastatoare ale pierderii libertății de creativitate prin refuzarea în singura activitate editorială tolerată – traducerea. Printre aflulul de traduceri din literatura estică se strecoară, de asemenea, și cele ale unor mari opere provenite din vestul câmpului literar, și aceste produse culturale devin obiectul de investigație al autorului.

Reabilitat ca traducător, incapabil să-și ducă mai departe proiectul de filozofie culturală, într-un timp în care țelurile patriotice interbelice fuseseră fatal descurajate, lui Lucian Blaga îi rămâne doar calitatea de a contribui la promovarea altor literaturi în cultura română, așa cum se arată în capitolul „Traducerile lui Lucian Blaga sub ochi sovietici”. Tălmăcirile marelui poet pot fi socotite, din strictă perspectivă traductologică, infidele, datorită capacității acestora de a transmite mai mult sau altceva decât preconizase autorul textului-sursă, și anume personalitatea și viziunea traducătorului. Cotter arată cum traducerea blagiene devin un teritoriu al însoțirii spirituale între traducătorul român și autorii occidentali pe care-i traduce, de la germanii Goethe și Rilke la englezii Yeats și T.S. Elliot. Se discută în detaliu mai ales amicitățile traductologice elvețiene ale lui Blaga, crearea de relații diplomatice culturale prin forța afinităților stilistice. Universitarul american nu pierde din vedere să indice cum, pentru traducătorul lui *Faust*, inclusiv scrierea originală devine tot un tip de transfer creator dintr-o limbă în alta, confuzie asumată și evocată plastic în poemul *Stihuitorul* compus în această perioadă.

În capitolul despre Noica, supranumit de Cotter „filozoful traducerii minore”, autorul își îndeplinește cu succes sarcina de a explica cititorilor străini de cultura română complexa personalitate a intelectualului detașat cu încăpățănare de politicul din jur. Autorul american arată cum filosoful de la Păltiniș a decis să-și servească patria în condițiile cazone ale unui exil interior, și nu exterior, cum alesese Cioran alături de mulți alți reprezentanți ai elitei intelectuale românești interbelice. Punctul central al acestui proiect individual este regăsit de Cotter în eseu *Memo despre Cel de Deasupra*, scris de Noica în 1973, și unde filosoful

propune identitatea României de „traducător al Europei”, operațiunea de traducere generând șansa de transformare a defectelor nației sale în calități.

Sean Cotter face proba dublului său statut privilegiat de vorbitor nativ al limbii engleze și avansat al limbii române în analiza traducerii infidele a romanului autobiografic al britanicului Cecil Lewis, *În zodia Săgetătorului*. Nepotrivirile semantice și stilistice între original și traducere îl fac pe acesta să concluzioneze că Noica nu a fost interesat de redarea promptă a nuanțelor literare ale textului, ci de evocarea în conștiința cititorilor români a argumentului central al textului, și anume efectul războiului asupra psihologiei umane văzut prin prisma experienței pilotului englez. În concepția lui Cotter, pentru filosoful român, misiunea cea mai importantă a traducătorului este una de natură hermeneutică, de „explicator” (engl. *explainer*), investit cu sarcina de a reda limpede mesajul textului în conștiința cititorului. În plus, traducerea ca act hermeneutic servește în primul rând conștiinței traducătorului, credea Noica, experiența tălmăcirii plasându-l pe agentul acesteia în centrul textului.

În ultimul capitol al volumului, „Rugăciuni minore. Frumusețea diminutivului la Emil Cioran”, Cotter se concentrează asupra unui intelectual român al cărui periplu traductologic s-a raportat exclusiv la propria operă de autor. Universitarul american prezintă aici lunga evoluție a lui Cioran de la *Schimbarea la față a României*, propunerea răspicată a occidentalizării României, izvorâtă dintr-o percepție dureroasă asupra statutului minor al propriei națiuni, la instalarea permanentă a autorului în cultura majoră franceză.

Alegându-și-l pe Emil Cioran drept subiect de analiză, Sean Cotter nu putea să evite abordarea a ceea ce Marta Petru a numit „trecutul său deocheat”. Căutarea motivațiilor profunde ale exceselor ideologice cioraniene i-a atras lui Cotter din partea unor recenzenți americani bănuiala că i-ar fi căutat scuze autorului român de expresie franceză. Cotter tratează pe larg așa-numitul „episod Ofranville”, perioada franceză timpurie a lui Cioran când acesta a avut dintr-o dată revelația inutilității de a continua să scrie în limba maternă. Profesorul american crede că această turnură totală a fost încurajată de exercițiile de traducere din Mallarmé în limba română, care îl determină pe autorul *Schimbării la față* să nu mai scrie într-un idiom limitat la un public nesemnificativ, ci să se concentreze exclusiv, în următoarele decenii, asupra construirii noii sale identități literare majore.

Consecințele aceluși moment Ofranville și semnificațiile sale majore pentru relația lui Cioran cu imaginarul național românesc se vor resimți însă mult mai târziu. Acceptarea senină a destinului minor al țării sale este în fine declanșată, sugerează cu multă intuiție Cotter, atunci când Cioran își dă consimțământul pentru traducerea în limba franceză a volumului său românesc *Lacrimi și sfinți*, operațiune pe care inițial doar a supravegheat-o pentru ediția din 1969, pentru a se implica el însuși la cea publicată în 1985. Controlul atent exercitat asupra transpunerii unei cărți scrise în cheie minoră într-una majoră, mai bine adaptată noilor sale ambiții literare, transformările profunde la care este supus materialul românesc inițial după multele decenii de experiență în câmpul literar francez ale scriitorului sunt semne clare ale vindecării de anxietatea minorului.

Autorul american aduce o binevenită perspectivă alternativă în critica cioraniană dezvoltată în Occident. Cotter sugerează că notabili exegeți occidentali interesați de opera lui Cioran, ca Susan Sontag și Pascale Casanova s-au lăsat înșelați de hotărârea autorului român de a-și abandona proiectul naționalist pentru un destin literar mai privilegiat, și califică această aparentă reorientare o „exagerare cioraniană”, un fel de capcană hermeneutică plasată de scriitor în calea criticilor săi. Mai precis, Cotter consideră că Pascale Casanova, în celebra sa *République mondiale des lettres*, nu a reușit să asimileze prețioasa critică contextualizantă adusă în exegeza cioraniană de Marta Petreu și Ilinca Zarifopol-Johnston, dar și să citească memoriile și corespondența marelui scriitor de origine română. Autoarea franceză a căzut în această capcană cioraniană și l-a citit pe acesta ca pe un reprezentant al unei literaturi mici căutându-și egotist gloria în capitala europeană a literaturii.

Deși îi analizează în capitole separate pe cei trei scriitori români, traducătorul american reușește în mod convingător să indice conexiunile dintre itinerariile acestora. În opera sa franceză, mesaje disimulate sunt transmise de Cioran celui numit misterios „l'ami lointain” („prietenu în îndepărtat”), Constantin Noica. În mod explicit, corespondența dintre filosoful națiunii rămas în țară și cel exilat în cultura franceză relevă diferențele dintre alegerile lor. Într-o scrisoare clasificată de Cotter drept revelatorie adresată de Cioran lui Noica în 1973, autorul *Exercițiilor de admirație* se distanța categoric de două dintre totemurile centrale ale patriei sale: „spațiul mioritic” al lui Blaga și mânăstirile pictate din nordul Moldovei, care îi apar îndepărtate și micșorate, lipsite de grandoarea copleșitoare resimțită între granițele României. Sean Cotter pune cumva pe seama lui Noica, a înțelepciunii sale mediatoare, a teoriei diminutivului forțată de filosoful de la Păltiniș în *Sentimentul românesc al ființei*, înfrânarea revoluționarului ardent care-și dorea totul sau nimic pentru țara sa în 1936.

Autorul american ne oferă o revigorantă lectură din interior a trei complexe biografii intelectuale și contribuie la promovarea în spațiul academic occidental a unor elemente esențiale care au modelat imaginea despre sine a culturii române. Cititorul are impresia că autorul însuși a avut de traversat la rândul lui acest drum inițiativ de la imaginarul major, din care face parte, la înțelegerea din interior a unei culturi minore. Așa că în final este în măsură să sublinieze că minorul, ca mod activ al imaginarului național, configurează o națiune nu ca esență, ci ca punct nodal al interacțiunilor culturale. Până la urmă, un traducător înzestrat cu uneltele lingvistice, dar și culturale necesare spre a reda o literatură minoră într-o limbă majoră, așa cum se dovedește Sean Cotter, este un privilegiat profet al calităților minorului.

Ioana Repciuc  
*Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
România*

**Slavoljub GACOVIĆ, Od povlašenih Srba do vlašskog jezika. O poreklu i postojbini, o seobama, o srbizaciji i asimilaciji, o maternjem jeziku i o popisima Rumuna (Vlaha) istočne Srbije,** Beograd: Fabula Nostra, Negotin: Književno-izdavačko društvo Leksika, 2016, 788 p.

*From Vlachized Serbs to Vlach language. About the origins, homeland, migrations, Serbization and assimilation, mother tongue and censuses of the Vlachs of Eastern Serbia* is the fifth, last and bulkiest volume of the *Selected works on the history of the Vlachs of Eastern Serbia*, authored by Vlach historian Slavoljub Gacović. The book is written as a response to different authors who, in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, have circulated the idea that the Vlachs are in fact Vlachized Serbs, and to those who, in the 21<sup>st</sup> century, are spreading the theory that Vlach is a separate language from Romanian.

The book has five parts, and each is meant to add to the answer to the question “Are Vlachs really Serbs?”. In the first chapter, *About the origin and homeland of the Romanians (Vlachs)*, Gacović touches upon one of the most controversial Balkan historical and linguistic issues, namely the origin of the Romanian people. This chapter offers a comprehensive overview of historical, archaeological and philological data, from the 16<sup>th</sup> century onward, which support one of the two main, contradictory theories, according to which the cradle of the Romanian people is either North or South of the Danube. The author presents in great detail the works of Romanian and foreign authors supporting these two theories, to disclose

in the end his own stance, that the Romanians originate both North and South of the Danube, on the entire Balkan peninsula.

The second chapter, *The causes of migration of Romanians (Vlachs) within the Carpathian-Stara Planina region*, clarifies the concept of *migration*, questioning the modern understanding of the word, which emphasizes the crisis element, be it economic, political, social or climatic. Gacović prefers to use the concept in its historical sense: migrations that last for centuries, go on peacefully, are largely unnoticed, and most of the time modify the ethnic structure of certain areas. The author points to the most significant migrations of the Romanized population in the Carpathian-Balkan region, from the ancient period through the Ottoman times to the present day. He shows that these migrations did not happen only following the Turkish conquest, in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries, the Austro-Turkish wars, in the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries, or the numerous revolts and uprisings in 18<sup>th</sup> century, as common knowledge has it.

In the third chapter, *The Vlachization of the Serbs or Serbization of the Romanians (Vlachs) of Eastern Serbia*, which represents the core of the book, the author discusses the theory according to which the Vlachs are converted or “Vlachized” Serbs. This theory claims that, following the Ottomans’ attacks, the Serbs migrated North of the Danube, to the territory of nowadays Romania, where they came back from, between the 17<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, completely Romanized. Gacović challenges this theory, but acknowledges that there were individual cases of Romanization or Serbization of the population, which were only part of the natural process of assimilation. Further, the author discusses the stereotypes about Vlachs, as well as Vlachs’ ethnic assimilation.

This chapter is meant to be an explanation for the Vlach National Council, which has recently standardized the Vlach language, ignoring the views of Romanian linguists on the link between Romanian and Vlach. Therefore, in the next chapter, *Is the mother tongue of the Romanians (Vlachs) of Eastern Serbia the “Vlach language”?*, the author tries to prove that the Vlach speeches are, in linguistic terms, sub-dialects of the Romanian language and that *Vlach language* is only the common Serbian name for the Vlachs’ vernacular. Gacović points to the synonymy between the internal and external names for these speeches (*rumâneșce, l’imba rumânașcă* vs. *vlaški, vlaški jezik*), and offers the readers a brief, well-documented history of the Romanian language. Special attention is paid to the current state of the Vlach vernacular, diglossia and other processes that speed up language death and the switch to Serbian. To illustrate all this, the author also gives examples of Internet blogs, TV shows and newspaper articles about or written in Vlach. He reviews the phonetic orthographies proposed for writing down the Vlach vernacular, starting with the first half of the 19<sup>th</sup> century and ending with 2012, when the Vlach National Council adopted the Cyrillic and Latin versions of the official Vlach alphabet. Gacović believes that the inflation of orthographic solutions is to blame for the degradation of the recording of Vlach folklore, and proposes the adoption of the International Phonetic Society standard.

In the fifth and last chapter, *On the censuses and mimicry of Romanians (Vlachs) in Eastern Serbia*, the author notices that the number of Vlachs steadily increased by the beginning of the 20<sup>th</sup> century, particularly until the 1900 census of the Kingdom of Serbia. Huge discrepancies between the number of declared Vlachs and real Vlach population only became evident in the postwar censuses. Gacović also remarks the disproportion between the number of ethnic Vlachs and the number of residents who declared Vlach as their mother tongue. A comprehensive explanation of the historical and social context in which the censuses were implemented, as well as of the state policy of the time, contributes to a better understanding of these puzzling figures. The author skillfully keeps track of the number of Vlachs in Eastern Serbia, from the first Turkish registers to the last Serbian census (2012), as well as of changes in self-identification: Vlach or Romanian.

The merit of this book is that it offers possible answers to many current questions that the Vlach community of Eastern Serbia is asking today, in the context of contemporary socio-political developments in the Serbian society. Unlike the previous four volumes, which dealt exclusively with the older history of the community, issues of language history or the first mentions of Vlachs in archival documents, this book brings us into the present and highlights the present image of the Vlach community. However, this is far from being an easy task, since the “Vlach issue” is still a sensitive topic, and various authors writing about it have not yet found the appropriate tone, nor the necessary distance.

As far as distance is concerned, Slavoljub Gacović writes from the difficult position of a *double insider*. Namely, on the one hand, the author belongs to the community he writes about, which means that more or less consciously he identifies himself with the topic of his research, and on the other hand, he belongs to a particular subgroup of experts whose task is to study the community in question. As a member and advocate of his community, the double insider will definitely react if his community is brought into a position of cultural or any kind of inferiority. However, Gacović manages to overcome these obstacles most of the time and to write a credible account of the Vlach people, society and language, as well as of the ideologies connected to them over time. What impresses most is the ease with which the author navigates through historical periods and research fields, as well as the mix of newest sources and oldest documents, of precise scientific style and sharp irony, of the objectivity of a neutral observer and the subjectivity of a community member, of critical thinking and compassion for one’s own community. Based on archival documents, historical, archeological and linguistic sources, first-hand information on the latest developments in Eastern Serbia and the results of the author’s own field work, the book is of great interest to the experts in this topic. However, Gacović’s easily recognizable style, with intriguing titles and an engaged tone, makes it a smooth read for the wider Serbian speaking audience, as well.

Annemarie Sorescu-Marinković

*Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade  
Serbia*

Byung-Chul HAN, **Agonia erosului și alte eseuri**, traducere din germană de Viorica Nișcov, București, Humanitas, 2014, 178 p.

Despre crizele umanității postmoderne se scriu și se traduc studii importante de filozofie, antropologie, sociologie. Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, Goerge Vigarello, Robert Muchembled, Gilles Lipovetsky sunt doar câteva nume de referință care tratează aspecte diferite ale acestei teme. Un recent și foarte pertinent eseu-studiu despre societatea contemporană și efectele alienante ale vieții de astăzi asupra ființei umane scrie și Byung-Chul Han, *Agonia erosului și alte eseuri*, traducere din germană de Viorica Nișcov, București, Humanitas, 2014. Volumul e axat pe trei linii dominante: *Societatea oboselii*, *Societatea transparenței* și *Agonia erosului*. Deși pot fi citite și separat, toate se referă la condiția umană în contemporaneitate, iar reflecțiile autorului trec organic dintr-un eseu în altul, explicându-se și nuanțându-se reciproc. Doctor cu o teză despre filosofia lui Heidegger, Byung-Chul Han este metafizician, fapt ce face că grila de investigație a lumii în care trăim folosită de autor să fie una metafizică. Filosoful coreean focalizează analiza pe „subiectul performanței” și crizele neputinței sale într-o societate a totului posibil. El vede în oglinzi paralele devierile umane („omul smintit sau infractor”) pe care le produce negativitatea societății disciplinare remarcată de Foucault, precum și excesul de pozitivitate din societatea



performanței din ultimele decenii. În primul caz omul luptă cu ceilalți, în al doilea – luptă cu sine însuși, sfârșind depresiv și surmenat. Subiectul uman al ideologiei pozitivității nu are o instanță străină coercitivă, care să-l pună să muncească și să se autodepășească, își este propria victimă și propriul călău. Subversivitatea acestei schimbări consistă în faptul că se confundă centrul simbolici ai libertății cu ai coerciției: „Excesul de muncă și performanță se intensifică până într-atât încât devine o exploatare. Aceasta este mai eficientă decât exploatarea străină, căci se asociază cu sentimentul libertății” (p. 26).

Pentru filosof, excesul de pozitivitate se manifestă și ca exces de stimuli, de informații și impulsuri, care funcționează doar aparent în beneficiul omului. Internetul ne asigură zilnic acest exces, care modifică radical structura atenției, dispersând-o, făcând-o superficială, adică devind-o din zona contemplației. Dacă zăbava contemplației asigură concentrarea creatoare de cultură, de valori, graba „hiperatenției” este superficială și necreativă. Uimirea reveriei, despre care scrie și Bachelard că porcede din „puțul ființei” e înlocuită azi de „îndoiala cartezian-modernă” (Han), una de suprafață, cu fitil scurt. Filozoful pune existența umană a modernității târzii sub semnul efemerității radicale, care înseamnă absența duratei și rezistenței, adică *absența ființei*, în sens heideggerian. Centrul ființei fiind eradicat, subiectul e cuprins de nevroză și neliniște, pe care încearcă să le suprimă prin tendința de a menține sănătoasă (în sens terapeutic) și calitativă o viață efemeră și vidă.

Cea mai importantă contribuție, inovatoare în mai multe sensuri, în eseu lui Han este partea a treia, care se referă la eros, la agonia erosului, în condițiile societății performanței. „Excesul în intensificarea performanței duce la infarctul sufletului”, scrie filosoful. În plan social, subiectul atinge oboseala extremă, care îl împiedică să trăiască în zona reveriei, aruncându-l în spațiul sterp al supraviețuirii de la *deadline* la *deadline*. În planul intimității, acesta pierde alteritatea celuilalt, prin hiperlicitatea imaginii. Societatea consumeristă de astăzi transformă totul în imagine vandabilă. O imagine din care s-a retras taina. Trebuie să fii expozitiv, adică frumos și atractiv, fără a mai fi nevoie să fii profund și esențial. Noile politici media ale secolului al XXI-lea identifică corpul îngrijit, fardat, transformabil după propria dorință, cu personalitatea autentică a individului. Ești o personalitate demnă de fi iubită și prețuită! este sloganul contemporaneității, promovând insistenț o „cultură a narcisismului” (Robert Muchembled). Problema omului, care este în primul rând una a sufletului, rămâne în umbra unui interes major pentru carcasă, formă, exterioritate, pentru realul tangibil.

Transparența, una vidă și violentă, așa cum o percepe Han, se manifestă atât în ceea ce privește straturile de suprafață ale ființei, cât și cele de adâncime. Goliciunea este obscenă, scrie filosoful, făcând trimitere la Baudrillard, metafizicianul imaginii, pentru care orice deschidere a suprafețelor este o închidere a imaginarului erotic. Dacă seducția presupune ambiguitate și joc al disimulării, transparența nivelează și pune sub semnul vizibilului secretul, diluează magia, ucide farmecul ascunderii și îndepărtării. „Transparența distruge spațiile ludice ale plăcerii”, scrie Han. Din perspectivă metafizică, goliciunea este obscenă, întrucât i se răpește suspansul, întârzierea, ambiguitatea, jocul amânării. Oricât de frumos ar fi corpul gol, dacă este un corp doar expozitiv, el se expune cu violență privitorului, blocându-i fantezia. Această tumefiere a fanteziei se întâmplă nu cu orice corp gol, ci cu corpul care se expune deliberat, își anulează intimitatea în favoarea angajării narcisiace a ochiului. Iar supralicitarea ochiului trimite la obscenitate și pornografie. Pornografia este pan-vizuală. Iată de ce, din perspectivă sociologică, nuditatea are valoare dacă e frumoasă, „urâciunea de fapt este obscenă”<sup>6</sup>. Industria frumuseții nu-ți permite astăzi să fii urât. Îți pune la dispoziție posibilități nelimitate de modelare a propriului corp, acel „poți” la care se referă Han, e dublat de „trebuie”, pe care-l conceptualizează Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut,

<sup>6</sup> Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă*, traducere de Luminița Brăileanu, București, Editura Trei, 2005, p. 279.

vorbind despre povara omului de-a fi îngrijit, cultivat, înfrumusețat, pentru a plăcea celuilalt. Ei ajung, din perspective diferite, la aceeași concluzie. Corpul obține „valoare cultică”, devenind idol, iar sufletul încetează a fi sistem de referință. Se modifică astfel substanțial morfologia relațiilor interumane, viziunea omului asupra erosului și a intimității.

Pentru a explica cum evoluează conștiința erotică a omului de azi, Han pornește de la teoria negativității lui Hegel, pentru care erosul înseamnă tensiune, ruptură problematizantă. Negativitatea presupune trăirea celuilalt în zona ambiguității, inaccesul la straturile profunde ale ființei celuilalt, căutarea și încercarea de a penetra misterul alimentând trăirea erotică. „Totmai lipsa de transparență a celuilalt menține relația vie”, scrie Han.

Excesul de transparență prejudiciază grav intimitatea. Mijloacele de comunicare pe care le furnizează internetul facilitează accesul la celălalt, la lumea lui interioară, asigurând auto-dezvăluirea. Anthony Giddens gândește optimist asumarea actuală a conceptului intimității ca un spațiu al auto-dezvăluirilor reciproce, precum și o preocupare pentru auto-împlinire „care nu mai este un mod de apărare narcisist împotriva lumii exterioare amenințătoare (...), dar și o apropiere pozitivă a situațiilor în care influențele globalizate au un efect asupra vieții cotidiene”<sup>7</sup>. Dimpotrivă, scrie Han, „hiperinformarea și hipercomunicarea atestă tocmai lipsa de adevăr, ba chiar lipsa de ființă” (p. 69). Filosoful coreean consideră că încrederea, ca garant al supraviețuirii intimității, se devalorizează în spațiul virtual, întrucât se aplică între oameni care știu tot unul despre altul. Pe când, „încrederea este posibilă doar în intervalul dintre «a ști» și a «nu ști»” (p. 120). Dacă transparența ucide ne-știința, fiind totul plasat la vedere, fiind exhibită viața intimă, încrederea nu are decât rol de pandativ, e o realitate care nu mai există decât retoric. Dezgolirea afectivă în fața celuilalt e bazată pe încrederea previzibilității (spațiile virtuale adunând laolaltă oameni care se aseamănă și reacțiile lor sunt previzibile, demonstrând, de fapt, exacerbatul cult al sinelui. „Se tinde nu către o limpezire morală a inimii, ci către atenție maximă” (p. 116). Dezgolirea trupului și a sufletului e impudică, e narcisiacă, se petrece în limitele sinelui, într-o nesfârșită și ineficientă intimitate cu sine. Iată de ce, „lumea nu este astăzi un teatru în care acțiunile și sentimentele să fie reprezentate și citite, ci o piață în care sunt expuse, vândute și consumate intimități” (p. 101).

Situată pe un teren al pozitivității, iubirea, în viziunea lui Han, nu mai are adâncime. Ea se confundă cu dorința și confortul. Imperativul contemporaneității este: să-mi fie bine, să exclud suferința, să primesc plăcere, să investesc în mine pentru a plăcea celuilalt. O observație exactă, din perspectivă sociologică o emiteau Pascal Bruckner și Alain Finkielkraut cu referire la subiectul narcisist investit în imaginea de sine: „nu suntem îndrăgostiți de corpul nostru, suntem îngrijorați pentru imaginea lui, căci de imaginea lui depinde valoarea noastră”<sup>8</sup>. „Privirea inchizitorială” a celuilalt ne obligă să investim în noi pentru a fi competitivi în planul intimității. Excesul de pozitivitate exclude tensiunea problematizată, adică viața vie: „Iubirea e domesticită și pozitivată într-o formulă de consum și de confort. Trebuie evitată orice rănire. Suferința și pasiunea sunt figuri ale negativității. Pe de o parte, ele se retrag în favoarea plăcerii lipsite de negativitate. Pe de alta, în locul lor apar tulburări psihice, precum epuizare, oboseală și depresie, care sunt reducibile la un exces de pozitivitate” (p. 65).

Opinia despre iubire a lui Han implică conștiința transgresiunii lui Bataille, care presupune excesul, depășirea limitelor, absolutizarea iubirii. *Locuirea* corpului în sensul lui Heidegger, este, din această perspectivă, imposibilă astăzi, când corpul devine obiect de consum, când își pierde valoarea metafizică. Într-o societate a performanței, libidoul se poate manifesta nestingherit, fără impedimente de ordin moral. Hiperlicitarea vizuală, transparența

<sup>7</sup> Antony Giddens, *Consecințele modernității*, traducere de Sanda Berce, București, Univers, 2000, p. 117.

<sup>8</sup> Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *loc. cit.*

absolută a imaginii vulgarizează însă sexul, îl sustrag transcendenței. „Sexul este performanță, Sexyness este un capital care trebuie sporit. Corpul cu valoarea sa de expunere este asemenea unei mărfi. Celălalt este sexualizat ca obiect de excitație. Celălalt, căruia i s-a luat alteritatea, nu poate fi iubit, ci doar consumat” (p. 137).

Iubirea e prejudiciată prin „narcisificarea crescândă a Sinelui”. Îl căutăm pe celălalt pentru a ne reconfirma pe noi înșine. Pentru Han, narcisismul nu este dragoste de sine, ci neputința de-a ieși din sine, înecarea în propriul sine, incapacitatea de a-l vedea pe celălalt. De aici vine depresia – boala societății consumeriste: „subiectul narcisic-depresiv este epuizat și uzat de el însuși” (p. 129). Prăbușit în el însuși, depresivul nu se poate angaja erotic în actul dăruirii celuiilalt. Absolutizarea lui „a putea” îl anulează pe celălalt, ca alteritate, care, în înțelesul lui Emmanuel Lévinas, este absolut altceva decât suntem și care trebuie să ne rămână inaccesibil în proiectul magic al iubirii. „Dacă l-am putea posedea, apuca și cunoaște pe celălalt, el n-ar mai fi celălalt. A posedea, a cunoaște, a apuca sunt sinonimele lui «a putea»” (p. 61). Transformarea ar fi imposibilă într-un proiect al omnipotenței eului. Erosul transformă, îi impune omului altă natură pe care el o primește cu încredere și bucurie. Iar darul celuiilalt este să-l restituie lui însuși, îmbogățit de experiența iubirii.

La fel ca și Bataille, filosoful coreean consideră erosul drept forța care distruge formele constituite și este o intensificare a vieții până în moarte, o ruptură a eului de *viața pur-și-simplu*. Astăzi, fiind proprii noștri sclavi, nu putem ieși din noi înșine pentru a muri în celălalt, așadar pentru a abandona comoditatea vieții, a proiectului pozitivist în favoarea negativității, a răni și tensiunii erosului care transformă. „Iubirii de azi îi lipsește orice transcendență și orice transgresare”, iar „Absența totală a negativității face ca iubirea să degenereze astăzi în obiect de consum și calcul hedonistic” (p. 144).

În final, Han identifică erosul cu logosul, făcând o trimitere și la Heidegger care, observa că este atins de eros de îndată ce face un pas esențial în gândire și se angajează pe căi nebătute. Erosul este logosul arhetipal. Observația lui Han precum că logosul se identifică cu erosul, intim, organic, completându-se și iluminându-se reciproc, aduce filozofia de la începuturile ei contemplative cu cea de acum în același registru al gândirii, demonstrând că deși umanitatea a evoluat și s-a modificat, valorile umane trebuie să rămână aceleași.

Nina Corcinschi  
*Institutul de Filologie al Academiei de Științe a Moldovei*  
*Republica Moldova*

Klaus HEITMANN, **Limbă și politică în Republica Moldova**, Iași, Polirom, 2014, 215 p.

Reputat romanist german, profesor la universitățile din Berlin și Heidelberg, Klaus Heitmann este cunoscut în lingvistica românească datorită interesului ridicat pentru limba și cultura noastră, concretizat prin înființarea unui lectorat de limba română la Universitatea din Heidelberg și publicarea a „peste o sută de lucrări, de diferite dimensiuni (inclusiv recenzii), despre limba și literatura română” (Hîncu 2005)<sup>9</sup>. Curiozitatea pentru limba și cultura din

---

<sup>9</sup> Dumitru Hîncu, *Klaus Heitmann – Mihail Sadoveanu călător prin Basarabia*, în „România Literară”, nr. 50/2005. Dintre acestea, amintim culegerea de articole *Oglinzi paralele: Studii de imagologie româno-germană*, Fundația Culturală Română, București, 1996, unde se găsesc informații despre culturile germană și română la curtea lui Carol I, despre Sextil Pușcariu și Tudor Vianu, și volumul *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, Iași, Polirom, 2014, în care romanistul adună

Basarabia, care s-a născut, așa cum însuși profesorul german mărturisește într-un interviu<sup>10</sup>, ca urmare a lecturii romanului *Rusoica*, de Gib Mihăiescu, a dus la o documentare amănunțită asupra realităților sociale și lingvistice din Republica Moldova, cu precădere pentru intervalul 1920-1990, interes materializat în studiile din volumul de față.

Lucrarea recent apărută pe piața românească<sup>11</sup> înglobează cinci studii cu privire la situația limbii și literaturii române în Republica Moldova, având în vedere nu doar relația limbă literară – literatură națională, ci, mai ales, co-variația limbii, literaturii și culturii naționale cu realitatea istorico-politică din spațiul analizat. Ca atare, articolele traduse din limba germană, unele publicate deja în revistele de specialitate din Chișinău<sup>12</sup>, tratează probleme de mare interes sociolingvistic, precum interrelaționarea factorilor istorici, politici, sociali și economici cu schimbările de limbă, într-o manieră de tip cauză-efect, dinamica politicilor de planificare lingvistică, problema creării unei limbi și literaturi naționale în cadrul unor parametri ideologici și politici, raporturile limbă-națiune și varietate înaltă-varietate joasă sau problema moștenirii culturale, sub diferite orientări politice.

Primul studiu, *Limba și literatura moldovenească în Basarabia și Transnistria (așa-numita limbă moldovenească)* pune sub semnul întrebării existența unei culturi moldovenești în adevăratul sens al cuvântului, cultură care să înglobeze o limbă și literatură proprie. Răspunsul este căutat în diacronie, prin cercetarea parcursului istoric zbuciumat al teritoriului și populației actualei Republici Moldova, din momentul întemeierii Principatului Moldovei. Romanistul german urmărește acțiunea factorilor ideologic, politic, administrativ și colonizator, dar și problema migrației populațiilor, cu numeroase date statistice asupra evoluției numărului de vorbitori de limbă română din afara granițelor. Abia după un bogat excurs istoric, lingvistul emite ipoteza, reluată și argumentată riguros și în celelalte studii din volumul de față, conform căreia limba vorbită în Republica Moldova este „limba română, și anume graiul moldovenesc al limbii române, care în mare parte în nordul României se vorbește la fel ca în R.S.S.M” (p. 12), iar „motivele care au făcut ca această limbă să fie separată sînt, desigur, de natură politică” (p. 13). În scopul susținerii acestei teze, autorul urmărește procesul de încercare a conturării a unui profil propriu al limbii moldovenești, împărțindu-l în șase faze și având în vedere cauzele politice și rezultatele pe plan lingvistic. Fenomenul literar este, de asemenea, urmărit prin prisma condițiilor sale de existență, într-o perioadă în care „toată instruirea se făcea pe ocolite, prin intermediul limbii ruse” (p. 27), în care nu numai că nu existau scriitori, dar nici cititori, problema analfabetismului fiind una acută. Heitmann analizează producția literară din Republica Moldova, vorbind despre o „lirică a lozincilor”, „poezie cu caracter agitatoric” (p. 31) dar își exprimă admirația față de autori precum Ion Druță, a cărui povestire *Frunze de dor* „și-a ocupat locul în ierarhia literară internațională” (p. 52).

Pornind de la disocierea dintre naționalitate și apartenență lingvistică, studiul *Româna: Moldoveneasca*, publicat inițial în *Lexicon der romanistischen Linguistik* (LRL, III, 1989), începe cu o analiză diatopică a teritoriilor în care se vorbește moldovenește, atât în Republica Moldova, cât și în Ucraina și Federația Rusă, subliniind ideea că acestea dispun de

---

toate sursele disponibile între anii 1775–1918, cu scopul de a creiona imaginea românilor din perspectiva naționalităților de cultură germană.

<sup>10</sup> Victor Durnea, Klaus Heitmann: „Am început să învăț româna din curiozitate...”, interviu în „România Literară”, nr. 3/2004.

<sup>11</sup> Volumul a fost publicat în Republica Moldova încă din anul 1998, sub titlul *Limba și politică în Republica Moldova: culegere de studii*, la Editura ARC, Chișinău.

<sup>12</sup> Articolul *Limba și literatura română în Basarabia și Transnistria* a fost publicat în anul 1991, în trei numere succesive ale *Revistei de lingvistică și știință literară*, în traducerea lui Gr. Chiper, iar studiul *Eminescu în Republica Sovietică Moldova* a apărut în trei numere ale revistei *Limba română*, din 1995.

un „patrimoniu lingvistic foarte deosebit” (p. 78). Filologul german urmărește evoluția politicilor lingvistice cu privire la limba moldovenească, începând cu momentul în care M.V. Serghievski „a plâsmuit dogma caracterului de sine stătător al limbii moldovenești” (p. 81), analizând argumentele externe și interne ale acestei teorii, dar și (in)validitatea lor. Heitmann are în vedere evoluția politicilor de planificare lingvistică, ce normează limba atât la nivelul formei (adoptarea când a alfabetului chirilic, când a celui latin), cât și la nivelul conținutului. Ca atare, lingvistul discută problema creațiilor băștinașe, precum *aponăscător* pentru *hidrogen* sau *dreaptoscriere* pentru *ortografie*, precum și încercarea de micșorare a variației diamesice în „epocile” lingviștilor Madan și Ciobanu, care și-au propus să contureze limba literară moldovenească pe baza limbii vorbite în raionul Orhei, respectiv în jurul Chișinăului, dar și situația limbii moldovenești în raport cu rusa, ca limbă de prestigiu, dar și cu ucraineana, în afara R.S.S.M.

Studiul *Moldoveneasca sub semnul restructurării și al publicității* are în vedere demersurile întreprinse în anii 1987-1988 de către specialiștii moldoveni, scriitori și lingviști, care dezvoltă o atitudine lingvistică negativă, considerând moldovenii „nici monolingvi, nici bilingvi, ci „semilingvi” (p. 110), vorbind o limbă „că te strânge în spate” (p. 109), cu un „rol de cenușăreasă în învățământul public din R.S.S.M.” (p. 118). Lingvistul cercetează atât cauzele acestor probleme, care se regăsesc în plan politic, având o durată de nu mai puțin de un secol, cât și rezultatele obținute de către specialiști în urma demersurilor lor, dar și defazajul dintre teorie și practică, unele rezoluții adoptate nefiind practicate nici în prezent.

Prefigurată încă din titlu, tema studiului *Limba și națiunea în Republica Moldova o constituie raportul dintre limbă și națiune, acestea două fiind urmărite nu în paralel, ci în strânsă conexiune, fapt ce dă naștere la numeroase constatări de factură sociolingvistică. Acest raport este abordat cu instrumentar analitic istoric și geografic, fiind luate în vedere relațiile Moldovei cu România și cu Rusia, rolul religiei, dar și probleme de ordin economic sau social, cum ar fi reorientarea către Răsărit după 1944 pe baze economice, problema căsătoriilor mixte, dar și a „obișnuinței cu condițiile de trai, cu structurile și deprinderile ce vin din Rusia și de care oamenii se tem să se despartă” (p. 154). Filologul analizează relația dintre glotonimele «limbă românească» și «limbă moldovenească» și etnonimele «român» și «moldovean», prin prisma conștiinței lingvistice și etnice, discutând despre teama moldovenilor conform căreia, dacă își vor numi limba națională „limba română”, vor trebui să se numească pe sine, ca popor, „români”.*

Ultimul articol din volum, *Eminescu în Republica Sovietică Moldovenească* studiază valorificarea moștenirii literare în diverse situații istorico-politice, servindu-se, ca studiu de caz, de situația receptării operei lui Mihai Eminescu în Republica Moldova. Profesorul german întreprinde o analiză a proceselor culturale din Republica Moldova, unde clasicii români au fost considerați, cel puțin treizeci de ani, ca aparținând României „moșieresc-burgheze” (p. 190), opera lui Eminescu fiind publicată începând abia cu anul 1954 (mai târziu decât la Moscova!). Este discutată receptarea critică a marelui poet român, influențată de factori ideologici. Ca atare, s-au pus în valoare contactele poetului cu cercurile socialiste, simpatia pentru cultura rusă, dar nu s-au discutat teme poetice fundamentale în creația poetului, iar publicistica sa și poezii precum *Doina* au fost aspru criticate, deoarece se aborda problema apartenenței Basarabiei la România. De asemenea, romanistul german are în vedere influența majoră a poeziei eminesciene asupra poezilor moldoveni, apreciind că importanța redobândirii moștenirii culturale a marelui poet, dar și a celorlalți clasici români s-ar manifesta „mai ales în ceea ce privește modelele lingvistice și posibilitățile de exprimare stilistică” (p. 207).

Studiile acestui volum nu reprezintă discuții separate pe aceeași problemă, ci conturează o perspectivă bine încheiată asupra fenomenului „politico-lingvistic” din Republica Moldova. Klaus Heitmann descrie situația lingvistică și literară având în vedere atât variația diacronică (evoluția limbii și literaturii moldovenești pe o perioadă de șapte

decenii, explicată printr-un excurs istoric desfășurat pe un interval de aproximativ cinci secole), diatopică (analizarea situației lingvistice și literare de pe toate teritoriile de limbă moldovenească), diastratică (rolul limbii moldovenești în cadrul diferitelor clase sociale și în raport cu rusa și româna), diafazăică (locul limbii moldovenești în diferite situații de discurs, în discursul privat și public și în situații oficiale), dar și diamesică (diferențele majore între limba scrisă și limba vorbită, cauzate de eforturile continue de a crea o limbă literară artificială, dar și încercările de a da naștere unei limbi literare modelate după graiul din diferite zone).

Ca atare, importanța acestui volum constă atât în constatările valoroase asupra unei componente sensibile a culturii române: spațiul basarabean, cât și în metodele de cercetare întrebuintate, romanistul german demonstrând, încă o dată, ceea ce în lingvistica românească se prefigurează încă de la George Ivănescu, și anume că „nu literatura sau cultura și evoluția lor au determinat limba și evoluția ei, ci amândouă sunt rezultatul (...) aceluiași fapt istoric (individuale sau sociale)” (G. Ivănescu, *Probleme capitale ale vechii române literare*, 1947, p. 21).

Eliza Maria Constantinescu  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
România

**Adina HULUBAȘ, Ioana REPCIUC (eds.), Riturile de trecere în actualitate – The Rites of Passage Time after Time**, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2016, 394 p.

Volumul *Riturile de trecere în actualitate* îngrijit de Adina Hulubaș și Ioana Repciuc repune în circuitul științific românesc personalitatea savantului Arnold van Gennep (1873–1957), prin ilustrarea unora dintre cele mai reprezentative direcții pe care acesta le-a inaugurat în cercetarea antro- și etnologică europeană a secolului trecut. Construcția lucrării se rotește inevitabil în jurul axei centrale a operei lui van Gennep, *Les rites de passage* (prima ediție în 1909 cu Emile Nourry, Paris), de mai multe ori retipărită, la care publicul românesc are acces prin ediția publicată la Polirom, *Riturile de trecere* (1996). Fără a fi singura sa contribuție importantă la dezvoltarea studiilor socio-umane, *Riturile* au reușit să constituie pentru mai multe generații de cercetători un model teoretic de referință – în orice caz, unul imposibil de evitat – pentru reprezentarea practicilor sociale în culturile tradiționale. Prin practici *sociale* înțeleg aici, împreună cu exegeții operei sale prezenți în acest volum, acele gesturi rituale, individuale ori colective, pe care le studiază laolaltă antropologii și etnologii, firește folcloriștii și sociologii, fiecare din unghiul propriului sector, și care se referă în esență la acțiunile materiale și simbolice prin care persoanele participă la alcătuirea comunităților.

Pentru un cititor care nu aparține pe de-a-ntregul domeniului etnologiei, precum subsemnatul, dar care se întâlnește inevitabil cu o sumă de concepte precum *limită, prag, ritual, alteritate, comunitate*, și care se confruntă obligatoriu cu multidisciplinaritatea la care astăzi e supusă cercetarea umanistă, cea mai importantă lecție a lui van Gennep este posibilitatea – i.e. necesitatea – de a transgresa granițele disciplinare acolo unde studiul empiric al realității impune acest aspect. Această viziune s-a concretizat prin aducerea în fața publicului în a treia și ultima parte a cărții, intitulată *Rites of passage beyond frames*, a unor binevenite studii „de graniță”, în sprijinul tezei aplicabilității modelului teoretic gennepian la arii de investigație contigue, precum literatura (studiul lui J. Mackely despre romanul

cavaleresc medieval, *Sir Gawain And The Ritual Process*), arheologia (lucrările lui B. Hoggard, *Threshold Guardians* și a lui V. Fol, *Masks and the World beyond*, despre interpretarea vestigiilor), religia (articolul lui H. Hirsch, *Muslim Pilgrimage to Mecca: personal appearance and gender in Medieval Islam*, despre simbolistica diferențierii de gen prin vestimentație).

Meritele științifice ale cărții sunt dublate de cele divulgative: încă de la începutul ei, mentorul *Riturilor* irupe în fața lectorului ca o personalitate eroică (vezi lupta sa pentru recunoaștere profesională), o ființă hibridă și astfel contemporană, reprezentant al confluenței dintre mai multe culturi și locuri, veșnic în mișcare, el însuși un autentic subiect al cercetărilor pe care le-a condus, trecând numeroase praguri, acumulând puține victorii și numeroase înfrângeri. Este vectorul principal al volumului, la care se agregă celelalte contribuții din prima parte a sa (*Rites of passage over time*), acela al revanșei (meritate, convingătoare) de care are parte nu numai opera științifică gennepienă, dar și creatorul ei. Artizanul cel mai documentat al acestei recuperări – prin forța lucrurilor *a posteriori* – este aici B. Thomassen, cu lucrarea *Arnold Van Gennep: fragmente ale unei vieți trăite liminal*, ce reprezintă la rândul ei un capitol dintr-o carte anterioară dedicată de autorul danez operei și personalității lui van Gennep. După acest început, de o binevenită popularizare a figurii gennepiene în rândurile celor ce-l cunosc mai puțin, volumul insistă pe destinul negativ al concepțiilor gennepiene în epoca din care a făcut parte (destin schițat, în prealabil, de B. Thomassen și care se poate reduce, simplificând intenționat, la conflictul cu consacratul É. Durkheim), și care se îmbunătățește după 1960, odată cu redescoperirea sa în mediul anglo-saxon, fără a fi însă pe deplin schimbat într-unul fast, în ciuda fecundității ideilor sale.

Astfel, în *Riturile de trecere în context internațional*, Ioana Repciuc prezintă *spiritul veacului* în care cei ce au constatat validitatea metodei de lucru gennepiene au devenit ori nu și partizani ai viziunii sale teoretice. Din perspectiva studierii folclorului (francez, în particular), din aceea a antropologiei politice ori a sociologiei lumii postmoderne, aflăm unul după altul cazuri în care cercetătorii ai acestor domenii se nutresc (inclusiv) din experiența lui van Gennep, uneori admitând sursa, alții negând o meritată apreciere.

Care e soarta funcționării unui om de știință (engl. *scientist*) în afara unei școli de gândire și în afara a unei piețe de idei în care concepțiile sale să circule? Sau: pe lângă această lipsă de afiliere (subordonare) la mainstream-ul epocii, să constituie și pluridisciplinaritatea cauza ignorării de care are parte un van Gennep? Acestea sunt întrebările nespuse ce se strecoară printre rândurile primelor 100 de pagini ale cărții, iar ele sunt cu atât mai prezente și oportune, cu cât reprezintă o mai veche problemă – încă în curs de rezolvare – a științei și a culturii românești în sens larg, aceea a lipsei de (re)cunoaștere a unor vârfuluri ale excelenței, nu numai pe plan extern, dar și, deseori, în interiorul propriei noastre culturi. Pentru cititorul român, prezența acestui co-text în cartea de față este un eveniment salutar, mai ales într-o lucrare științifică care, în același timp, nu vrea să se reducă la o monografie van Gennep.

Sub subtitlul *O analiză socioantropologică a riturilor de trecere*, C. Gavriliuță, o cercetătoare mai apropiată de domeniul sociologiei în comparație cu ceilalți contributori, își conduce raționamentul printre receptările mai recente ale conceptului de rit de trecere, cu interesul precis de a reitera modul în care societățile moderne își reorganizează conexiunea cu sacralul, ca reacție a deconectării de la datinile populare, ce aveau rolul de a ritma legătura personală și de grup cu lumea spirituală. Or, în paragraful *Reinventarea ritului și nevoia de resemnificarea a existenței* (p. 106–109) autoarea discută despre cum elemente bine observabile astăzi și unele trăite destul de kitsch, precum metamorfozarea muzicii autentice în stil etno, succesul literaturii SF, turismul exotic, ostentația petrecerilor de nuntă etc. reprezintă tot atâtea comportamente de căutare a dimensiunilor sacralității ori în locuri unde ele au fost odată, ori în locuri ce pot găzdui, prin recontextualizare, simboluri ale riturilor de trecere.

În studiul semnat de A. Șandru, *Rit și ritual. O perspectivă antropologică*, avem în față o utilă comparație a celor mai relevante definiții ale riturilor din literatura de specialitate. Conform autoarei, riturile pot clasifica cu și mai mult profit dacă se iau în considerare „gradele diferite de complexitate” ale acestora (p. 122). În întărirea afirmației sunt aduse în discuție temele mitului și ritului religios, considerate prin urmare un exemplu de complexitate și pentru care autoarea propune o interpretare psihanalitică. Aproximarea de domeniul psihologiei este mai mult decât salutară, în sensul multidisciplinar în care e gândit volumul; păcat că ea se oprește aici, ignorând unul dintre autorii cei mai prolifici și interesanți ai binomului psihologie / rituri de trecere, pe C.G. Jung. Mă gândesc, numai dacă ne referim la miturile și ritualurile religioase, la volumul lui Jung din 1963: *Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zürich Rascher), la care am avut acces prin trad. it. *Psicologia e religione*, Torino, Boringheri, 1992. De altfel, ar fi de dorit ca o eventuală reeditare a *Riturilor de trecere în actualitate* să conțină contribuția unui autor specializat în psihologia socială, care să ne lămurească asupra afinităților dintre concepțiile lui van Gennep și cele ale lui C.G. Jung în speța funcționalității riturilor în societățile moderne (nu numai a celor de factură religioasă), în condițiile în care cel din urmă a afirmat deseori importanța psihoterapeutică a riturilor de trecere.

Mai departe, studiul Adinei Hulubaș prezintă impactul concepțiilor lui S.F. Marian și implicit ale lui van Gennep asupra viziunii în cercetarea etnofolclorică – respectiv a metodei de lucru – de la Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovina (Filiala Iași a Academiei Române). Sub conducerea lui Ion H. Ciubotaru, strângerea unui uriaș material empiric, cules din momentele fundamentale ale vieții rurale (“superstiții, medicină populară, rituri de trecere, sărbători și credințe magice, folclor literar, folclorul copiilor, îmbrăcăminte tradițională, arhitectură populară și ocupații locale” – p. 147), a condus la posibilitatea unor ulterioare tratări monografice ale temelor-cheie, precum nunta ca ritual de trecere (și nu numai), nașterea (cu tipuri de obiceiuri și texte ilustrative) și moartea (practici funerare), toate sub influența semnificativă a schemei tripartite a liminalității van gennepiene: (rituri preliminare, liminare și postliminare cu respectivele funcții (de separare, de prag și de agregare). Dată fiind apropierea epistemologică dintre etnologie și dialectologie, ar fi interesant să avem, într-un sperat volum de completare al celui de față, și o dare de seamă asupra receptării concepțiilor lui van Gennep în cercetarea dialectologică europeană, respectiv în cea românească.

Contribuția lui G. Georgiev, *Gift bestowal in the rites traced to the life cycle with the Bulgarians: general findings and formulations*, readeuce în discuție darul ca gest cu multiple roluri în societățile tradiționale, gest care și-a menținut efectele (economice, familiale, estetice etc.) și în societățile moderne. După cum van Gennep formulase, schimbul de daruri construiește și consolidează corpul social, fiind operativ mai ales în fazele succesive momentului „separării” (deci în „tranziție” și în „reintegrare”), cu rol principal de gaj fizic al unui legământ meta-fizic, spiritual. Pentru cel ce citește, în mijlocul interesantelor observații asupra mecanismului schimbului de daruri cu ocazia botezului ori în cea a nunții în diferite zone ale Bulgariei, la p. 171–177 strălucește cu putere figura complexă a miresei, care este nu numai dăruită cu daruri în trecerea de la statutul de fată la acela de femeie (cf. etim. lat. *família*), nu e numai însoțită de daruri transferabile noului nucleu familial (bg. *zestra* și *miraz*), dar ea însăși constituie un dar, atât pentru soț, cât și pentru grupul social pe care îl regenerează.

Tot despre centrarea încărcăturii simbolice din riturile nuptiale pe figura feminină vorbește și articolul următor: *Transition Rites in Bulgarian Weddings: Mid 20th – Early 21st Centuries*. Autoarea, M. Marinova, analizează fenomenul rezistenței riturilor la presiunea comunismului. Ni se prezintă câteva elemente esențiale ale supraviețuirii obiceiurilor nunții la bulgari, arătând care dintre acestea au fost înlocuite ori modificate, în condițiile în care, ca mai peste tot în lagărul sovietic, intenția autorităților bulgare de a suprima elementul religios-



ortodox al ritului matrimonial era parte dintr-un proiect mai amplu, acela de a construi un nou model de societate, în care tradițiile populare în general și riturile de trecere în particular au continuat să fie utile doar în măsura în care ele serveau noii ideologii, noua religie fiind comunismul însuși. Știm, chiar dacă autoarea nu amintește aici, că și comunismul are riturile sale de trecere, gândite cu scopul schimbării ființei tradiționale în *omul nou* (vezi în România și nu numai, schema progresiei *șoim al patriei, pionier, (tânăr) utecist, (adult) comunist*). În acest sens, e relevant faptul că, pe tărâm bulgar, mai rezistent la presiunea istorică este momentul ritualic al primirii miresei în casa soțului (p. 195–198), care în zilele noastre se execută de două ori: proaspăta soție își ia binecuvântarea atât la reședința socrilor mari, conform vechii tradiții, cât și la restaurant, conform tradiției produse de comunism. Mai puțin rezistente par a fi ritualurile creștine ale botezului și ale nunții la biserică, care, chiar dacă nu au fost eliminate de autoritățile comuniste, nu pot avea loc – nici în zilele noastre – fără ca înainte preotul să fi recepționat *numele* de botez și numele noii căsătorite de la autoritățile locale, prin documente oficiale.

Contribuția semnată de G. Boangiu, *Imaginarul simbolic al ritualurilor de trecere specifice nunții în zona Olteniei*, are calitatea suplimentară de a prezenta mostre ale tipicului ceremoniilor nupțiale la românii din Oltenia sub forma rezultatelor anchetelor desfășurate de autoare, unele dintre acestea deosebit de interesante în vederea studierii *rezistenței* ritualului la schimbările modernității (mai ales p. 207–208); păcat că nu ni se oferă informații nici despre cadrul în care au fost culese datele etnografice nici, eventual, despre meritata lor folosire dincolo de prezența în acest volum. De aceeași calitate se bucură și studiul lui E. Tîrcomnicu, ce prezintă rezultate dintr-o anchetă din nord-estul Serbiei, prin care s-a dorit a se surprinde manifestarea riturilor de trecere din satul Osnić (Timoc): aici conviețuiesc rumuni timoceni (dar și români sosiți din România în vremuri recente) cu aromâni, împreună cu populația sârbă. În cercetarea respectivă a fost ales drept unic subiect F. Păuniel, fost învățător și culegător de folclor. Avem de a face cu transcrieri ale unor interviuri desfășurate în anul 2014, menite să documenteze obiceiuri locale la naștere (p. 240–242), de nuntă (p. 243–246) și de înmormântare (247–252); în fine, „Sărbători și obiceiuri din calendarul popular” (p. 252–258) ce se încheie cu cinci pagini de binevenit glosar cu termeni locali.

Tot pe succesiunea „naștere” – „căsătorie” – „moarte” merge și prezentarea celor mai importante rituri de trecere din Ciprul tradițional, în lucrarea propusă de K. Protopapa (p. 266–285), o binevenită invitație la lectură, de data aceasta în maniera unei introduceri pe cât de voit-generaliste, pe atât de necesar-complexe, alegerea fiind, probabil, motivată de deosebita bogăție a tradițiilor atestate în insulă. Dată fiind lipsa din text a citărilor sau a notelor la care ne-am fi așteptat, lucrarea se parcurge cu ritm susținut, citindu-se aproape ca o năvelă. Sursele sunt apoi pe deplin lămurite în bibliografie, acolo unde suntem trimiși la respectivele trei monografii (*Birth...* 2009, *Wedding...* 2005, *Death...* 2012), semnate e cosemnate de autoare și editate la Cyprus Research Centre.

E. Csonka-Takács (*From birth to baptism. An examination of rite of passage phenomenon at Gyimesközéplök*) aduce în fața publicului rezultatele unei anchete de teren din în sânul unei mici comunități maghiare din județul Bacău. Cercetătoarea a asistat la botezuri și a vizitat lăuze; apoi, folosind schema descriptivă tripartită, descrie specificul local al obiceiurilor de la naștere și al introducerii noului-venit în comunitatea de minori. Surprinde plăcut bogăția informațiilor (p. 287–359) cu care sunt descrise etapelor inițierii mamei și a fiului/ fiicei, laolaltă cu luciditatea observațiilor pe marginea faptelor prezentate.

Articolul lui M. Constantin, *Experiența liminală a căsătoriei interetnice în culturile etnografice contemporane din România*, oferă și sociologului o sursă de informare, atunci când capătă relevanță înțelegerea dinamicii grupului social, a funcționării acestuia în momentele de alteritate, cum pot fi acelea de criză generată de contactul cu elemente străine morfologiei sale. Este analizat aici cazul căsătoriei interetnice la (unii) români, ori, cum spune autorul, al intercăsătoriei, caz în care diferența etnică este deseori dublată de cea

religioasă. Și în România, pe linia granițelor istorice mai ales, endogamia a constituit și constituie o formă de supraviețuire socio-culturală a minorităților. Astfel, autorul amintește cazul cetățenilor români de etnie bulgară ortodocși (dar și catolici, am adăuga) din Dudești (Timișoara), care, în contact cu alte naționalități, au preferat căsătoria cu membrii propriului grup (p. 220–222), ori a lipovenilor din județul Tulcea (loc. Crișan și Mila 23), care au făcut aceeași alegere. De regulă, în jurul acestor realități dezbateră științifică se axează pe gradul de autoizolare la care poate conduce în comunitatea minoritară un comportament endogam. Autorul afirmă că realizarea căsătoriei interetnice este pentru societate un caz tipic de mecanism al „apropierii dintre străini și indigeni” (citez pe M. Constantin, care citează pe van Gennep); cu alte cuvinte, din perspectiva riturilor de trecere, heterogamia intenționează includerea unui corp străin într-un grup ce se consideră omogen, încercând astfel să-l aducă la caracteristicile identitare principale ale majorității. În cazul de față, „alegerea unui partener... de etnie diferită menține mireasa sau mirele într-o situație *liminară*, altfel spus: între valorile comunității native și cele cu origine exogenă” (p. 229, *subl. aut.*). Firește, scopul grupului e asimilarea (cât mai) completă a noului venit, conservând caracteristicile grupului „în vederea unei integrări sociale și culturale depline” (p. 231).

Pentru a surprinde adecvat intențiile volumului este nevoie măcar de o răsfoire a celor aproape 400 de pagini, uneori fiind oportună recitirea unor părți mai semnificative; la închiderea cărții lectorul rămâne cu certitudinea unui bagaj de cunoștințe întărit, completată de anxietatea stimulatorie de a parcurge noi arii de cercetare, așa cum cu siguranță van Gennep și-ar fi dorit.

Alexandru-Laurențiu Cohal  
*Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
România*

**Nae IONESCU, Elena-Margareta IONESCU, O carte de dragoste. A ta de tot. Al tău de tot. File de corespondență**, București, Vremea, 2015, 216 pag. + 8 pag. dosar foto

Schimbul de scrisori dintre Nae Ionescu și logodnica și apoi soția sa, Elena-Margareta Fotino și, după căsătorie, Ionescu, care s-a constituit într-o carte de dragoste prin contribuția celor implicați în acest proiect, duce cititorul și, mai ales, cititorul tânăr într-un timp și într-un context în care ritmul vieții era diferit de cel de astăzi și în care relațiile, în special dintre femeie și bărbat, se construiau altfel, sub semnul „Procul et prope, dum viva et ultra”. Formulele de adresare și cele de încheiere din scrisori sunt până târziu, după căsătorie, însoțite de apelativul „prieteni”, iar înainte de logodnă formula de adresare este „dumneata”. Scrisorile din limba franceză și germană au fost traduse în română de Anca-Irina Ionescu.

Introducerea făcută de Miruna Lăpuș se constituie într-o fotografie de familie care prezintă datele biografice ale celor doi expeditori și destinatari deopotrivă, în vreme ce cuvântul de însoțire a Doinei Jela, cu subtitlul *Dreaptă ca o remușcare ori ca o statuie grecească* (e vorba, se înțelege din text, despre Elena-Margareta Ionescu), e un scurt comentariu al scrisorilor prezentate în acest volum, comentariu care se finalizează cu concluzia că, până la urmă, Nae Ionescu, văzut în general ca o figură demonică, era doar „uman, prea uman” (p. 26), chiar un om slab uneori.

Nota asupra ediției prezintă scopul publicării acestei selecții din corespondența celor doi (ținută între 1911 și 1930), acesta fiind întregirea imaginii lui Nae Ionescu. Selecția s-a

făcut din cele două volume publicate în 1997: Nae Ionescu, Elena Margareta Fotino, *Correspondența de dragoste*, ediție îngrijită de Doina Mezdrea.

În general, temele care apar în aceste scrisori sunt, firește, dragostea, apoi grijile financiare, dispozițiile negre ale lui Nae Ionescu, viața și moartea, maternitatea și paternitatea, moravurile vremii. Eleganța cu care cei doi își vorbesc, chiar și atunci când sunt supărați arată calitatea lor umană, educația aleasă și un mod de a comunica diferit de cel utilizat astăzi de îndrăgostiți/ prieteni.

În una din scrisorile de la începutul relației lor se vedește deja atitudinea lui Ionescu referitoare la lucrurile exterioare. Epistola este pentru ziua Margaretei, pe care, din 1913 o numește aproape în fiecare scrisoare „Ilenuța”, și, deși o consideră „păstrătoarea duioasă și înduioșătoare a tuturor amănunțelor micului nostru trecut” (p. 37), mărturisește că nu prea îl interesează aceste aniversări. De aici o întreagă prezentare „Nae Ionescu versus ceilalți”: pentru el cuvântul „fericire” e ridicol, nu poate fi exaltat ca ceilalți, „gândurile mele sunt prea emoționate pentru mine și prea goale pentru alții” (p. 38). În scrisori, Nae Ionescu se consideră slab, leneș, nehotărât, suferind de oboseală sufletească, aceasta mai ales când studiază în Germania și se confruntă cu lipsuri materiale, concluzionând că nu poate face nimic fără zbućium. E încurajat prin scrisori de cea aleasă, consideră el, datorită inteligenței lui care a bănuț comoara sufletului ei.

Margareta-Elena răspunde oscilațiilor de dispoziție ale lui Nae oferindu-i imaginea viitorului lor împreună și a iubirii ei statornice pentru care niciun sacrificiu nu e prea greu dacă îl va avea pe el drept răsplată. Epistolele sale sunt pline de cuvinte care mărturisesc marea ei dragoste și, de asemenea, tot felul de amănunte din viața cotidiană. Pe de altă parte, Nae Ionescu e ușor mai rece în exprimare; la un moment dat îi spune cinic într-o scrisoare: „viața – domnișoară Fotino – este o fatalitate” (p. 43) și vorbește adesea de lipsa de bani, mai ales atât timp cât se află la studii în Göttingen și München. Stilul său însă nu este lipsit de tonuri de afectivitate și tandrețe care mărturisesc dragostea lui pentru Margareta-Elena. Suferința sa ține și de moravurile vremii care decretau că nu se poate întemeia o familie, atât timp cât bărbatul nu poate asigura un venit necesar întreținerii acesteia. Această situație face ca scepticismul să se înrădăcineze în mintea și inima sa. La 23 de ani, Nae Ionescu se consideră un ratat. Din cauza scepticismului, îi propune logodnicei ca, în cazul în care apare alt bărbat care să o mulțumească, să îl ia. Pentru Margareta-Elena acesta este un sacrificiu pe care nu-l poate face pentru că Nae este exclus din această ecuație. În aceeași stare neagră, îi scrie logodnicei că iubirea este realizarea instinctului de conservare, o afirmație care anulează romantismul aducând iar tristețe în sufletul Ilenuței, care începe și ea să creadă că iubirea e un lux, mai ales din cauza lipsurilor materiale.

Uneori apar, însă, accente copilărești, care îl pun pe Nae Ionescu în cu totul altă lumină. La 3 aprilie, 1915, el îi scrie viitoarei soții: „– Înăluco, eu tă ube’c ... – Și io pi tini ... – Da eu mult ... – Cât? ... – Mai mu’t decât șapți ... (...) – Înăluco, tu te-ai mai gândit? – Da, Nae, eu o să cultiv macaroane în grădină și o să le vând și tu o să înveți” (p. 122). De asemenea se alintă unul pe altul și se asigură mereu să își exprime sentimentele de iubire, fie serios și grav, fie jucăuș.

După nașterea primului lor copil, pe 31 ianuarie 1917, scrisorile cuprind mai mult greutatea Margaretei ca mamă singură și tristețea lui Nae aflat în prizonierat din octombrie 1916, la Celle-Schloss, Hanovra. Nae Ionescu își va putea lua în brațe băiatul abia în august 1917, când va fi eliberat. Imposibilitatea de a fi cu familia îl face să semneze una dintre scrisorile trimise de la Celle-Schloss, „bătrânul tău” (19 iulie 1917). În 1918 se naște al doilea fiu al celor doi și, la mai puțin de un an, se întorc toți în țară. Scrisorile din această perioadă au un ton mai amar. În primul rând, întoarsă din Munchen, Margareta-Elena, stabilită la Focșani, este izbită de peisajul uman de nivel foarte scăzut. La două luni de la sosirea în țară, vorbește, într-o scrisoare trimisă în București, unde soțul ei era profesor de germană și, de asemenea, ținea cursuri la Facultatea de Litere și Filosofie din București,

despre „manechinuri, marionete, sclavi ai unor prejudecăți stupide, mahalagisme” (p. 181). După patru luni, o găsim tot singură, cu unul din copii bolnav, chemând prezența soțului, dar păstrând un ton blând, afectuos. Nae își pune încrederea în Dumnezeu și constată că nu crede că e el nepăsător, ci timpurile sunt grele.

Urmează scrisori trimise de Nae Ionescu din Botoșani, București, Târgoviște, Leipzig, Paris, la care soția răspunde tot afectuos, însă se simte deja distanța dintre ei. În 1925, ea îl alintă „Papalițe iubit” (p. 201) și încă are încredere în legătura lor. Treptat, relația se șubrezește și cei doi se despart în 1930, fără a divorța însă. În *Jurnal cu și fără Nae Ionescu*, soția sa va mărturisi că „pretutindeni mă urmărește, deși mi-am dat osteneala să mi-l scot din suflet. E probabil singura mea dragoste adevărată, e mai tare decât voința mea (...) e stăpâna mea” (p. 40).

Descoperirea celor doi din corespondența întreținută oferă și plăcerea de a simți atmosferă epocii, de a plonja în trecut prin experiența lor, din care dragostea este cea mai puternică, chiar dacă se sfârșește în separare.

„A ta de tot”, „al tău de tot” (formula de încheiere a două scrisori din iulie 1914) este esența poveștii celor doi, indiferent de ce s-a întâmplat după 1930. Cartea de dragoste împacă contrariile și ne dăruiește, evitând elegant legile discreției, un fragment autentic din intimitatea începutului de secol XX.

Andreea Poenaru  
Palatul Copiilor, Iași  
România

Ștefan MARIȘ, **Thanatos: câteva semnificații și ritualuri**, Baia Mare, Editura Ethnologica, 2015, 287 p.

Director al Centrului Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale din Maramureș și al editurii băimărene Ethnologica, redactor-șef al revistei „Memoria Ethnologica” a C.J.C.P.C.T., universitar (profesor asociat) și consilier județean din partea mai multor partide politice, fizician cu doctorat în filosofie, Ștefan Mariș oferă publicului o culegere de verșuri funebre (120) și de bocete (17, dintre care unele culese de el însuși în anul 2008 din Lăpușu Românesc), precedată de un studiu introductiv de 80 de pagini.

Prima parte a lucrării trece în revistă unele noțiuni de antropologie și de tanatologie larg cunoscute, susținute cu conpecte din Claude Lévi-Strauss, Lucian Blaga, Ernest Bernea, Mircea Eliade, Arnold van Gennep, Françoise Dastur, Jean-Pierre Vernant (scris însă Vernat), Gail Klingman (al cărei nume este scris Klingman), Romulus Vulcănescu, Victor Kernbach, Vasile Dem. Zamfirescu. Bibliografia este indicată la finalul fiecărui capitol. Primul dintre acestea, *Mitul ca sistem simbolic*, enunță câteva teze ale antropologiei structuraliste și prezintă timpul mitic în accepțiune blagiană. Al doilea capitol, *Moartea și sentimentul transcendenței*, abundă în clișee despre sacru, transcendență, înțelepciunea omului tradițional/arhaic, postexistență, mister ș.a. Capitolul al treilea, intitulat *Eros și Thanatos*, abordează problema erosului și a violenței în termenii disputei Freud-Konrad Lorenz. Abia capitolul al patrulea, purtând titlul *Ritul funerar. Simbol și semnificații*, exemplifică ritualul funerar din satul maramureșean Cupșeni, punând accent pe importanța simbolică a cifrei 7: șapte grăunțe de ai și șapte de tămâie se pun în sicriu, împreună cu un colac în care se înfig șapte monede („pup cu șapte cornuri... să fac șapte ouțe așa, unu-i on mnez mai mărișor și pângă acela să pun cele șase. Pă când să coace pupu rămâne cu șapte cornuri”, inf. Ravecă Filip, p. 57). Ultimul capitol, *Bocetul. Expresivitate și comunicare*

*rituală*, aduce o precizare utilă: „În bocetele din această zonă se regănesc imagini ce apar în cântecele ceremoniale identificate în alte părți ale țării” (p. 61).

Din păcate, redactarea textului este deficitară: pleonasmul („dar totuși diferit”, „o falsă aparență”, p. 9, „în final am putea concluziona”, p. 11, „așa după cum”, p. 18, 66, „dinamică a metamorfozării”, p. 55, „concepte dogmatice”, p. 81), dezacordurile – „sacru este constanta pe care harul divin *il* conferă lucrurilor” (p. 24), „hierofania este *secundar* cratofaniei” (p. 25), „*una* dintre caracterele esențiale ale omenirii” (p. 27) –, conjugările sau declinările greșite – „să depășască” (p. 9), „universalii culturali” (p. 10), „codul precede mesajul” (p. 11) –, regimul ezitant al prepozițiilor *între / dintre*: „o sinteză *dintre* timpul obișnuit, profan, și cel sacru” (p. 15), „o profundă legătură *dintre* om și mediu” (p. 24), ca și al conjuncțiilor *or / ori* (de obicei apare *ori* în contexte când ar fi trebuit să se scrie *or*) – decredibilizează și substanța textului. Unele pasaje conțin umor involuntar: „sarcina antropologiei ar fi aceea de a construi modele *inconștiente*” (p. 9), „el [omul] construiește un tip de *axis mundi* asumându-și acest demers și utilizând propriile capacități *imaginare* și tehnice” (p. 18–19, subl. n.). Alineate ample reluate la pagini diferite (p. 22/47, p. 28/29, p. 48/77) întăresc senzația de text impropriu redactat sau necorectat. Aceeași impresie o lasă prezența unor cuvinte în cazul cărora nu s-a respectat proprietatea termenilor: „timpul *relativist*” (p. 16), „[lumea de dincolo] este *investită* cu caracter sacru” (p. 30), „eficiența ritului *performat*” (p. 74), „restabilire a echilibrului la nivelul comunității, *performerii* forțând chiar reintrarea în normalitate” (p. 52). În privința familiei de cuvinte *a performa, performare, performat*, trebuie spus că ele sunt barbarisme care nu au fost incluse în dicționarele limbii române, deși au o largă circulație, iar folosirea lor cu intenția de a da o ținută științifică discursului are adesea efectul invers. Aceeași observație este valabilă și în ceea ce privește preferința autorului pentru grafia cu *h* în cuvintele *ethnologie* și *thanatologie*.

În transcrierea bocetelor sau a verșurilor, sunt foarte multe locuri cu punctuație insuficientă și unele (mai puține) unde cratima este incorect folosită: „Oi! De mine hăi mamă / O mândră casă ai avut / Oi! Și-a-ce nu ți-o plăcut” (p. 72), „Crepa-uai sălaş în tri/ Să rămâie mama-aci./ Crepa-uai sălaş în patru./ Să nu duci pă mama altu” (p. 283); o scăpare este și identificarea greșită a unor cuvinte la ascultarea înregistrării sau la transcrierea după manuscris: „Luați-m’ trupul și porniț’/ La locul fără die chin/ Să-l domnesc în veci amin” (p. 195), „Luați trupul și porniț’/ Cu el către cimitir/ Să-l domnesc în veci amin” (p. 250, 252) (corect: *tomnesc*, fonetism regional corespunzător conjunctivului *să tocmesc*).

Lucrarea interesează prin *Anexe*, în care sunt transcrise verșuri de înmormântare din colecțiile Anuței Bumbar și a lui Vasile Popovici (68 de texte), a diacului Iosif Petru (30 de texte), a lui Gheorghe Negrea (21 de texte, probabil predate sub formă de caiete și transcrise, după cum aflăm din indicațiile editoriale, de către autor), toate aflate în arhiva C.J.C.P.C.T. Maramureș, și câteva bocete, culese de autor împreună cu Mirela Poduț (zece texte), de Maria Roman (șase texte) și de Ioana Baboșan (un text). Transcrierile au un caracter hibrid: pe de o parte, se păstrează opțiunile ortografice și ortoepice populare, probabil întrucât sunt considerate – în mod justificat – reflectări ale statutului socio-cultural al fiecăruia dintre autorii respectivelor verșuri; pe de altă parte, asupra unora dintre texte s-a intervenit introducându-se sporadic semne diacritice culte, cum ar fi cele care notează muiera unor consoane (*t’, d’*), accentul (corect sau greșit atribuit: „Mi-ț petrè la-a mè-ngropare”, „Tată nu-ț avè mai mult”, dar „în pământ musai a mèrè”, „o floare tinèrè”) sau diftongarea lui *o* (inconsecvent notată: „Móre ticălosul om/ Pentru o pòmă din pom”). În ceea ce privește transcrierea *tale quale* a manuscriselor aflate în arhiva Centrului Județean maramureșean, exemplificările posibile sunt foarte numeroase: „m-ai loat de la părinți”, „morind eu între streini”, „m-am stâns cu marie chin/ după ciea cie rămân”, „Rămas bun vin *am* lua”, „În Cluji în spital pe on pat”, „La soția ce dintâie./ Ei-i dusă *demult* sub glie”, „cu iei cât am trăit”, „tăt cu iei m-am mângăiat”, „O soță iubitorie / Iubită de al iei soț”, „Doctorul îm

spuniau așa / Că nu-i liac la boala mia” ș.a. Ar fi fost binevenită o notă asupra ediției, din care să putem afla ce principii au fost aplicate în transcriere.

Materialele sunt, însă, valoroase ca mărturii de cultură tradițională. În primul rând, bocetele culese în anul 2008 constituie o dovadă în plus a faptului, cunoscut din practica de teren și din literatura de specialitate, că în Maramureș, și în special în Țara Lăpușului, încă se mai bocește ritualic la înmormântări (lucrarea înregistrează bocete din satele Lăpușu Românesc, Budești, Ungureni, Dragomirești, Ariniș, Bogdan Vodă, Băița de sub Codru, Vălenii Șomcutei). În al doilea rând, se comunică unele piese impresionante prin expresivitate (cum ar fi textele 127, 128, 129), care perpetuează motive și nuclee lirice vechi, înprospătate în actul improvizatoric al bocirii: ferestruica tăiată în sicriu ca să lase mortul să privească înapoi spre casă și spre lume, cămașa neagră a mortului, spălată cu lacrimi, uscată la focul dorului și trimisă celui plecat „Pă șuieru vântului/ În fundu pământului” (p. 286), motivul casei schimbate cu alta nouă, de brad, motivul prăbușirii stâlpului casei, motivul grădinii din care se vor șterge urmele celui iubit, invocația adresată morții care l-a „întâmpinat” pe cel ales de ea dincolo de orice „dreptate” omenească. Verșurile și bocetele au un lexic variat, în care putem găsi numeroase maghiarisme (de exemplu, *șogor* este atotprezent în verșuri, mai ales în perechea „*șogori* și *cumnate*”), dar și cuvinte sau sensuri rare, cum ar fi: a *doici*, *pranic/prănicuț/pranecuț*, *plisă*, *mădărit*, *ninerat*.

Desigur, bocetele sunt net superioare ca expresivitate, ca profunzime psihologică și ca simbolică. Dar și verșurile sunt interesante, mai ales sub aspect social; ele reflectă ierarhiile din comunitatea respectivă, practicile, viața cotidiană, relația satului cu alteritatea, interferența credințelor locale cu dogma ortodoxă (există, de pildă, verșuri în care defunctul formulează reproșuri la adresa lui Dumnezeu: „Până sănătos eram,/ La biserică mergeam./ Mi-a plăcut și a cânta,/ Pe Domnul a lăuda.// Numai rău mi s-o-ntâmplat,/ Cu Domnul nu-s împăcat”, p. 88). Verșurile conțin motive literare cristalizate: „tu, moarte cu ochi fierbinți”, „tu, moarte, urât cuvânt/ grozav nume/ jalnic nume/ amarnic nume”. Caracterul dramatic și cel narativ predomină în verșurile funebre. Se povestesc circumstanțele morții celui petrecut, apoi sunt formulate consolări generale și se adresează, pe rând, mulțumiri și îmbărbătări din partea mortului către consătenii, prietenii și membrii familiei prezenți la înmormântare. Bocetele sunt un dialog al celui viu care bocește cu mortul și/sau cu Moartea, în timp ce verșurile sunt un „dialog” al mortului cu comunitatea, avându-l pe „scriitor” ca purtător de cuvânt.

Dincolo de obiecțiile formulate în privința manierei de prezentare a materialului, culegerea ca atare și valorificarea arhivei reprezintă o contribuție binevenită la etnologia românească actuală.

Astrid Cambose  
*Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași*  
*România*

**Andrei OIȘTEANU, Sexualitate și societate. Istorie, religie, literatură,** Iași, Editura Polirom, 2016, 669 p.

Lucrarea este articulată în jurul unei teme *ius primae noctis*, cu metamorfozele, izomorfismele, supraviețuirile și eufemizările pe care mentalitatea din spatele acestei cutume (se pare că argumentul legislativ, scriptural pentru existența unei asemenea legi nu a fost găsit) le-a generat în istorie. Însă nu e vorba doar de dreptul asupra miresei, ci de dreptul permanent al celui mai puternic (rege, senior, boier, suzeran, beizadea etc.) asupra celui mai slab și de dreptul bărbatului asupra femeii. Articulată pe aceste coordonate, reflecția

conturează o amplă și tristă (prin realitățile pe care le evocă) hartă asupra imaginarului politic influențat și structurat în funcție de datele sexualității. Ca de obicei, autorul lucrează într-o manieră interdisciplinară, punând în dialog argumente din sferele religiei, literaturii și istoriei, construind generos și amplu obiectul de cercetare.

Se cuvine să subliniem din start o calitate constantă a autorului care se regăsește și în *Sexualitate și societate*: forța narativă. Evenimente istorice, teorii, detalii incitante și calcule picante, legende și mituri sunt proiectate cu o admirabilă *virtuozitate diegetică*. Iată ce face ca volumul de aproape 700 de pagini să fie o lectură plină de delicii. Declanșarea acestui „torent” narativ însă produce așteptarea unui efort analitic corespunzător, așteptare care nu va fi întru totul împlinită. Ba așa spune chiar că preocuparea pentru plăcerea povestirii și consecința sa, efectul estetic, este gestionată cumva pe socoteala încordării analitice. De aceea, cititorul e invitat tacit, prin strategia cărții, să colaboreze din plin la decelarea sensurilor globale, a sintezei generale, pe care autorul o lasă în seama cititorului, în sfera implicațiilor lucrării. În ceea ce mă privește, am simțit în această posibilitate lăsată lectorului mai mult o formă de a-l împovăra, decât o libertate. O consecință a efortului imens de sintetizare a unui material foarte bogat, dar și a faptului de a lucra cu demonstrația pe spații atât de largi este simplificarea/vulgarizarea unor chestiuni care intervin, cu importanță mai mare sau mai mică, în „marea poveste”. Astfel, dăm peste pagini în care autori serioși ori probleme importante apar reduse la un nivel care nu depășește în profunzime bunul simț comun. Mă refer atât la chestiuni benigne (la întâmplare: în cap. 21, relativ la zoofilie, p. 354, S. Freud este redus la o platitudine sau întreg subcapitolul dedicat *Zburătorului*), cât și la chestiuni mai delicate, „cu miză”, cum întâlnim în capitol al doilea, care se termină cu observația vulgarizatoare și hiper-simplistă potrivit căreia musulmanul abia așteaptă să ajungă în „Paradisul islamic, o grădină cu râuri de apă, lapte și vin (interzis în viața pământeană), în care va sta în preajma lui Mahomed, delectându-se cu munți de pilaf cu carne, dar și cu șaptezeci și două de fecioare cu ochi negri (*hurii*). Fetele redevin fecioare după dezvirginare, iar bărbați sunt priapici, fiind în continuă erecție («erecția este veșnică»). Un paradis sexist și misogyn. Fetele hiperfecioare au menirea de a oferi desfătări sexuale bărbaților hiperpotenți” (p. 28). O coerență de lectură anecdotică se definește treptat la lectura unor astfel de pagini, una care se desprinde de și concurează coerența rigurosoștiințifică. E limpede că această dimensiune anecdotică, cultivată metodic de autor, vizează exact efectul estetic (burlesc), nu un sens grav, o evaluatoare serioasă a finalității teologiilor islamice, a încununării efortului ascetic și exercițiului spiritual în mistica musulmană. De altfel, e semnificativ că aici nu găsim nicio trimitere la marii exegeți ai islamului, pe care Andrei Oișteanu, istoricul religiilor, negreșit îi cunoaște. Aceste fraze, în schimb, au meritul de a reflecta fidel o percepție devenită comună în rândurile islamofobilor de pretutindeni.

Remarcabilă este abilitatea cu care autorul reușește să refacă traiectorii culturale, să descopere izomorfisme ale gesturilor arhaice și ale mentalităților de care avem astăzi habar doar grație folclorului ritual, arheologiei, miturilor și frânturilor de basm. De exemplu, în capitolul *Nuditatea rituală și legarea magico-rituală*, discutând permanența gesticulației rituale apotropaice axate pe principiul expunerii nudității/ organelor genitale, autorul alătură acestor comportamente și gestul femeilor de etnie romă de a-și ridica poalele în fața celui pe care vor să-l alunge (p. 182). Pot spune cu certitudine că practica nu există numai în repertoriul magic al etniei rome, fiind larg răspândit (negreșit din pricina eficienței dovedite) și în rândurile româncelor. Să nu uităm că o bună parte din înjurăturile genului feminin din această parte de lume evocă exact această idee și urmăresc precis acest efect. Merită subliniată atenția exemplară cu care etnologul citește realul, revelând *ascunsul* gesturilor banale din cotidian, precum și capacitatea de a le situa corect în tipologia de care pe drept acestea aparțin, în ciuda șocului, impresiei grotești cu care, în virtutea unor reflexe etice, nu emice, le percepem de obicei. A le identifica sursa și a le plasa categorial unde le este locul reprezintă în contextul de față nu numai o probă de abilitate analitică și inteligență

speculativă remarcabile, dar și o probă de curaj, în raport cu inerțiile establishmentului academic local, obișnuit „să omită mult și să reducă monstruos”.

În mai multe rânduri autorul subliniază relația dintre puterea politică și capacitățile sexuale/ performanțele erotice ale marilor lideri: David, Solomon, Alexandru etc. În subcapitolul *Dreptul craiului de mahala* se găsește o plastică expresie a acestei mentalități într-un discurs al lui Corneliu Vadim Tudor (p. 241) rostit într-o emisiune televizată. Acesta, în fața electoratului, își etala performanțele erotice ca promisiune implicită/ subînțeleasă a capacităților sale politice și, deci, ca justificare a aspirației la zona *leadershipului*. Din nou avem de-a face cu o demonstrație surprinzătoare de identificare a izomorfismelor contemporane ale mentalităților foarte vechi. Dincolo de determinisme din sfera mentalităților și de mecanisme de transmitere culturală, aceste practici par a izvorî din zestrea speciei mai mult decât din supraviețuirile unor practici culturale punctuale, identificabile. Observația este încă o probă concretă a faptului că structurile imaginarii umane rețin enorm din ceea ce obișnuim să etichetăm drept arhaic, mitic, legendar, etichete care, pe lângă o definiție categorială, produc cumva și o *de-realizare* a fenomenului. În analiza lui Andrei Oișteanu însă arhaicul, miticul, legendarul devin elemente concrete, contemporane, fapte de viață.

Studiind *dreptul nașului*, Andrei Oișteanu ne oferă încă un exemplu de exegeză inteligentă a unui fapt de cultură populară autohtonă. Ideea potrivit căreia e foarte posibil ca undeva în obișnuințele locuitorilor din spațiul României de astăzi să fi existat un *drept al nașului* de a deflora primul mireasa în noaptea nunții nu a fost, din câte știu, niciodată considerată până acum. De ce? Negreșit din pricina caracterului scandalos și imoral (raportat la morala zilelor noastre) al ipotezei. Trebuie spus însă că dosarul faptelor folclorice pe care autorul îl aduce în sprijinul ipotezei sale este important și nu putem decât să ne mirăm, încă o dată!, de ce această idee, care acum pare atât de clară și de probabilă, nu a fost formulată până acum. Cu această ocazie este demascat încă un caz de lectură etică și ideologizantă, nu emică – cum ar cere vocația etnologului – a faptului folcloric. În aceeași logică stau și capitolele despre *dreptul nașei*, *dreptul socrului asupra nurorii* ori, în altă categorie, dar nu mai puțin scandalos, *dreptul stareșului*. Între multele pagini de analiză admirabilă țin să amintesc pe cele dedicate interdicției rituale a prezenței femeii la stână și pe cele relative la balada Toma Alimoș. Recunosc că nu toate aceste demonstrații m-au convins, dar ele vorbesc elocvent despre ciudățenia faptului de a nu fi fost formulate până acum, măcar ca posibilități, în ciuda mulțimii de argumente care le susțin.

Cu referire la *dreptul domnitorului*, dar și la capitolele care urmează, adică *dreptul suzeranului*, al *moșierului*, al *arendașului*, al *boierului asupra roabelor țigănci*, al *beizadelei* ș.a.m.d., notăm că autorul mobilizează un adevărat regal de citate rare din secolele XVIII-XIX. O multitudine de documente de arhivă greu accesibile, prăfuite – cereri de divorț cu motivări impudice, plângeri de țigănci molestate, documente de cancelarie, file de jurnal din călători străini, procese eclesiastice cu decizii motivate etc. Subliniez că nu există citate plate: Andrei Oișteanu citează călinescian, selectând detaliul semnificativ, elementul impudic, de efect, relevant în context. De dragul detaliilor, dar și al celebrității sale, țin să remarc paginile despre faimosul general rus Kutuzov și despre isprăvile sale (adevărate de data asta), nu militare, ci erotice din perioada cât a staționat cu trupele rusești în Țara Românească, între anii 1806–1812 (p. 443–449).

Lucrarea lui Andrei Oișteanu nu propune o antropologie a sexualității ori o teorie, ci oferă și de această dată un „dosar” incitant al problemei. Impresia generală de privire panoramică este din când în când contrazisă de foarte percutante studii de caz, de focalizări pe detalii din peisajul mare.

Renunțând la introducerea „nemțească”, cronofagă și energofagă, Andrei Oișteanu cruță cititorul de tradiționala secvență „nesărată”, dar îl și împovărează cu sarcina de a intuit pe cont propriu toate aceste elemente, implicate (?) tacit în discursul însuși. S-ar putea bănui



că cititorul amator e mulțumit cu „povestea” minunată a cărții și cu satisfacțiile pe spații mici (fără să-și pună problema coerenței conceptuale, metodei etc.), iar cel versat, dacă e de bună credință și generos, îi iartă această lipsă în numele bogăției sintezei, multor interpretări punctuale meritorii și curajului de a detabuiza subiectul. Dacă lucrurile stau așa, atunci strategia lui Andrei Oișteanu reflectă un calcul câștigător. Oricum, cifrele editoriale confirmă ipoteza.

Mircea Păduraru  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
România

**Doru RADOSAV, Cartea cu prieteni. Solidarități intelectuale interetnice în Transilvania secolului al XVII-lea, Cluj-Napoca, Academia Română – Centrul de Studii Transilvane & Presa Universitară Clujeană, 2016, 354p.**

Prin tematica abordată, cartea profesorului clujean Doru Radosav vine să întregască biografia intelectuală a eruditului român Mihail Halici (1633–1712), oferindu-ne o analiză exemplară a odelor traduse din latinește în românește și conservate într-un manuscris datat 1661–1664, ode consacrate „prietenilor săi, intelectuali și patricieni din rândul comunităților maghiare și săsești din Transilvania”, în care „își exprimă admirația și, deopotrivă, solidaritatea față de acești membri ai elitei transilvănene din secolul al XVII-lea” (p. 7).

Organizat în patru capitole, însoțite de anexe și bibliografie, studiul debutează cu o *Introducere* (p. 7–11), în care autorul își legitimează demersul științific aducând în prim-plan posibile „lecturi și interpretări ale acestor ode” (p. 7), care, din perspectiva „genurilor și stilisticilor poetice abordate de Mihail Halici, [...] sunt: *acrostihuri, anagrame, exerciții de prozodie hexametrică, ecloge și epigrame* în edițiile lor specifice *umanismului și barocului*” (p. 10). Putând fi interpretate atât din punctul de vedere al unor „*practici private ale scrisului*”, adică sunt exerciții literare cu un circuit închis, plasate în manuscrisul lui Mihail Halici, pe de o parte, iar pe de altă parte, ele sunt texte ce transmit o admirație personală și o solidaritate bilaterală în condițiile în care ele nu sunt publicate sau tipărite” (p. 7), cât și „[d]in perspectivă discursivă, *sociabilitatea prin prietenie*” în condițiile în care „[e]xercițiul prieteniei, dar mai ales *cultura prieteniei*, se extrage în timp din agregările monastice, din lumea catolică dar și a «sodalităților» și «societăților» laice. De la modele spirituale și de pietate împărtășită se ajunge la lecturi comune ale cărților și la ritualizarea întâlnirilor” (p. 8–9), odele lui Mihail Halici „fac parte din mecanismele de construire și întreținere a *prestigiului* conectat la gloria comunității și a țării.” (p. 10).

În Capitolul 1, intitulat *De amicitia* (p. 13–27), autorul invită cititorul la o întoarcere în timp, realizând o trecere în revistă a ceea ce poate fi catalogat drept „discursul intelectual despre prietenie” (p. 13), deoarece „[p]rietenia intelectualilor, «sodalitas litteraria» [...], precum și colegialitatea și amicitia cultivate în lumea cărturărească definitivă, pe de o parte, acea categorie socială a intelectualilor care se impune prin potențial și reprezentativitate în lumea transilvăneană [a] secolului al XVII-lea, dincolo de consacrarea intelectuală în spațiile ecleziastice și confesionale specifice evului mediu și premodernității, iar pe de altă parte, se definește puterea școlii, a cărții, a preocupărilor intelectuale derulate pe teritorii extraetnice” (p. 13–14), subliniind „modul în care «prietenia», «darurile», «ospitalitatea» fundamentează relațiile individuale în emergența «Republicii literelor» [...]” (p. 27). Demersul diacronic de repertoriere a *discursului despre prietenie* își găsește punctul de plecare în lumea romană, al cărei reprezentant este cu predilecție Cicero,

care, prin opera sa *De amicitia*, încoronază toate producțiile filosofice de până atunci, fixând „definitiv această temă a prieteniei în discursul intelectual și în construcția socială a lumii romane elitare și nonelitare” (p.14), ce regrupează „câteva componente”: „[d]imensiunea umană și naturală”, „dimensiunea calitativă a prieteniei”, „dimensiunea pragmatică”, „dimensiunea afectivă și împărtășită”, „dimensiunea etică”, „dimensiunea socială” (p. 15–16), pentru a se deplasa mai apoi spre „structura societală a Evului Mediu”, în care „prevalent era «genul consangvin» și nu prietenii în sens propriu sau, în cel mai bun caz, «camaraderia de arme» [...] de factură cavaleriească” (p. 16). Apreciind că odată cu Renașterea europeană „din secolul al XII-lea ce marca începuturile unui nou umanism creștin [...], problematica prieteniei dinamizează inițiative și acțiuni, mai ales în mediile monastice și ale societăților religioase” (p. 17), autorul conchide că prin curentul renascentist se generează „o nouă cultură a prieteniei în «portret dublu» prezentată în scrieri stilizate și în contextul ritualurilor reciprocității darurilor [...] și ca natură a obligațiilor” (p. 20). În schimb, secolul al XVII-lea aduce în prim-plan „stilistica barocă a prieteniei sau paradigma barocă a prieteniei în care *sociabilitatea deține rolul primordial*. Riturile antice în configurații premoderne ale temei amicitiei și cultivarea metamorfozelor ovidiene în discursul asupra prieteniei amplifică dimensiunile acesteia. Paradigma barocă a prieteniei în care sunt prezente proiecțiile comparative și cele multiplicative sau colective conturează un incipient spirit critic modern asupra prieteniei în comparație cu epoca umanismului și a clasicismului” (p. 22–23). Deplasând accentul de la percepția prieteniei ca „sodalitate de factură academică sau de factură comunitară [...] caracterizată prin erudiție și seriozitate”, la o percepție a acesteia ca element definitoriu al „mondenității”, ce implica, desigur, „cultivarea unui spirit public [...] prin intermediul conversațiilor, dialogului, scrisori, istorioare” (p. 25), autorul apreciază că „[s]e conturează din ce în ce mai pregnant revoluția prieteniei din secolele XVII–XVIII, ce vizează o «comuniune de spirit» care poate elibera viața omului de «pasiuni distructive» [...] și care, urmând căile păcii și echilibrului, aduce, în cele din urmă, fericirea în virtutea proiectelor optimiste și melioriste din Secolul Luminilor” (p. 26).

Disponând informația pe două paliere, pe de o parte, *De la umanism la baroc* (p. 29–74), respectiv *Repere istorice: opțiuni confesionale și inițiative de cultură vernaculară* (p. 74–145), în Capitolul 2, intitulat *Mihail Halici și epoca sa* (p. 29–145), autorul realizează o incursiune în contextul socio-cultural european și românesc, transilvănean, al secolului al XVII-lea. Considerând, „[d]intr-o perspectivă a timpului istoric românesc”, că „secolul al XVII-lea este în cultura română secolul unui umanism târziu, al unui umanism neconsumat definitiv și al unui baroc anunțat” (p. 43), Doru Radosav ajunge la concluzia că a doua jumătate a secolului al XVII-lea reprezintă „o epocă de intensă prelucrare și asumare a celor două paradigme culturale, o *sincronizare febrilă* cu marile teme ale culturii europene, în condițiile în care valențele vernaculare sunt evidente și repliază fenomenele culturale europene la fluxurile, tradițiile și istoria din această parte a Europei” (p. 44), paradigme ce vor prefigura și mai apoi impune „o nouă tipologie intelectuală, reprezentativă și rezistentă în timp, până în secolul al XVIII-lea, secol în care se impune definitiv «Republica litteraria»” (p. 44), și anume cea a *omului de virtute*. Dacă „[e]litele intelectuale, dincolo de varietățile reliefate în cultura prieteniei și a transferului reciproc de faimă și glorie, devin idealuri sociale în care sunt celebrate cultura, distincția, virtuțile și competențele profesionale”, „[p]rin liantul amicitiei elogiale, aceste calități sunt comunicate și publicate în comunități, impunându-se atenției colective modele și exemple care, multiplicare și reproduse prin intermediul elocinței, vor deveni coloana vertebrală a conștiinței de sine, colective și a *identităților moderne*” (p. 49). Astfel, sunt trecute în revistă o serie de teme – *tema politică, tema istoristă, tematica sentimentelor, tematica paremiologică, tema emblemelor și tema decadenței* – ce aduc în prim-plan „un model cultural și istoric uman” (p. 50). Prin urmare, în arealul cultural și confesional din Banat și Hațeg „se derulează o serie de inițiative și achiziții culturale și didactice care, prin releul confesional reformat, promovează limba vernaculară,

limba română. Acest fapt angajează o serie de traducători, creatori, oameni ai cărții care, prin activitatea lor, redactează un capitol demn de luat în seamă în istoria culturii românești din secolul XVII” (p. 95). În acest sens, reținem opera lexicografică a lui Mihail Halici-tatăl, *Dictionarium Valachico-Latinum*, lucrare reprezentativă pentru ceea ce va însemna producția românească de dicționare și care însumează cca 5500 de cuvinte românești însoțite de corespondentele lor latinești.

În Capitolul 3, *Liber amicorum* (p. 147–226), Doru Radosav configurează universul intelectual și confesional în care s-a format și în care a evoluat Mihail Halici-fiul. Astfel, în prima parte, intitulată *Mihail Halici: prefigurări în „Republica literelor”* (p. 147–168), se analizează formația intelectuală a lui Mihail Halici-fiul, evidențiindu-se nu doar „itinerarul său intelectual”, ci și „lecturile reliefate în spiritul acestor curente de idei, lecturi ce pot fi puse în evidență prin analiza și descrierea bibliotecii sale” (p. 149). În partea a doua, *Mihail Halici și prietenii săi: „condiscipuli, comilitones, amici, dilectissimi, fratres”* (p. 168–226), autorul realizează un ansamblu de minimonografii generate de odele elaborate de Mihail Halici în onoarea prietenilor săi Francisc Pápai Páriz, Valentin Franck von Franckenstein, Petrus Bayer, Daniel Fronius, Joannes Keiserus, Petrus Fabricius, Joannes și Christian Haasz, Andreas Henning, Joannes Cekelius, Petrus Melas și Petrus Henning, căutând să reliefeze maniera de construire a „solidarităților intelectuale interetnice din mediul intelectual transilvănean al secolului al XVII-lea” (p. 226).

Capitolul 4, *Amici librorum. De la prietenii cărților la lecturile prietenilor* (p. 227–243), aduce în prim-plan „[p]rietenia interetică dintre intelectualii transilvăneni din secolul XVII, cultivată cu atâta dăruire de Mihail Halici prin odele sale închinete amicilor”, dublată „de o prietenie relevabilă prin intermediul cărților și al lecturilor comune” (p. 227) și care se creionează „prin analiza cărților din bibliotecile private, pe de o parte, iar pe de altă parte, prin evidențierea împrumuturilor de cărți dintre cărturarul bănățean și ceilalți intelectuali” (p. 235). Rezultatul acestor examinări impune poziționarea „pregnantă, de vârf a acestui intelectual privind preocuparea de a deține cărți și privind varietatea lecturilor potențiale oferite de mărimea și componența tematică a bibliotecii sale” (p. 227), permițându-i astfel lui Doru Radosav să conchidă că „[a]finitățile de semnificație dintre «Liber amicorum» și «Amici librorum» conturează universul uman, intelectual și cultural care a marcat secolul al XVII-lea, particularizând deopotrivă, dintr-o perspectivă mai largă, o istorie intelectuală transilvăneană convergentă unei istorii intelectuale și culturale europene” (p. 243).

Excursul istoriografic este completat de o serie de *Anexe* (p. 245–324) ce însumează, pe lângă testamentul lui Mihail Halici-fiul, psalmii scriși de Mihail Halici-tatăl și „Invocația poetică” a fiului, atât cele 11 ode elaborate în limba latină de către Mihail Halici-fiul în onoarea prietenilor săi și traduse acum în românește, cât și inventarul cărților aflate în biblioteca personală a acestuia, dar și a lui F. Pápai Páriz și Petrus Melas. Lucrarea se încheie cu o *Bibliografie* (p. 325–345) vastă și șapte facsimile.

Nu putem încheia această prezentare fără a sublinia faptul că, datorită analizei erudite și eclectică degajate de cartea profesorului Doru Radosav, personalitatea intelectualului bănățean Mihail Halici și a prietenilor acestuia, unguri și sași din Transilvania, au ieșit din conul de umbră al istoriei, fiind repoziționate pe harta arealului cultural românesc și european.

Maria Aldea  
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca  
România

Adrian TUDURACHI, **Fabrica de geniu. Nașterea unei mitologii a productivității literare în cultura română (1825–1875)**, Iași, Institutul European, 2016, 246 p.

Prin lucrarea *Fabrica de geniu. Nașterea unei mitologii a productivității literare în cultura română (1825–1875)*, cercetătorul clujean Adrian Tudurachi ne propune analiza unui determinism dificil: la un capăt (*causa causans*) se află nimicul, sărăcia, precaritatea de resurse culturale de dinaintea domniilor regulamentare; la celălalt capăt, zărim spectrul tulburător și miraculos al geniului, al evenimentului excepțional. Poate că, datorită articulației sale simbolice (*sacralizarea, monumentalizarea, singularizarea*), cartea a fost receptată cu o oarecare superficialitate, dând tuturor iluzia înțelegerii. Pe de altă parte, risipa de resurse teoretice occidentale și maniera multiplă de a trăi ideile, pe plan local și global în același timp, au stârnit perplexitate printre comentatorii obișnuiți cu un alt tip de discurs. În orice caz, *Fabrica de geniu* nu e o carte care să te lase indiferent în aprecieri.

La fel ca personajele și literatura ce i-au stârnit interesul, Adrian Tudurachi mizează pe „semnalele costisitoare”. Ghicim aici, desigur, „semnalele costisitoare” ale transfugului cultural, ale criticului obișnuit să înțeleagă și să formuleze idei – la fel de elegant și de suplu – în câteva limbi diferite. Acest stil al „transfugului” reclamă însă un tip de atenție („estetică”, o numește Jean-Marie Schaeffer) diferită de atenția comună. Dar prin ce anume se dovedește a fi „costisitor” – pe scurt, risipitor – acest mod de semnalare specific discursului critic? Răspunsul ni-l furnizează chiar autorul când comentează „darul”, „generozitatea” sau „împrăștierea necugetată” a temelor de import sau de fabricație proprie: „cu cât risipești resursele pe care le ai la dispoziție, cu atât arăți că îți permiți să o faci, ceea ce îți asigură o poziție superioară” (p. 55). Totuși, nu numai postura risipitorului bogat, a iubitorului de lux și de calitate conduce la impresia că Adrian Tudurachi practică un discurs critic „costisitor” și, în multe privințe, superior altora. Există în stilul acestei cărți o pasiune a sintezei și a reformulărilor precise ce dictează cantitățile frazării și vizează nu o lectură de recunoaștere și confirmare, ci o lectură de interogație.

Dincolo de perplexitatea și de incomprehensiunea unor cronicari, aș zice că sensul demersului cercetătorului clujean se pretează cel mai bine unei formulări interrogative: cum apar lumile și lucrurile din nimic? Cum ajunge o societate orientată de spiritul capitalist și acumularea materială să dea o șansă la viață ocupațiilor „de nimic”, artelor așa-zis liberale, ba chiar să le transforme într-o întreprindere profitabilă? Care ar fi motorul acestui mecanism numit, printr-o perifrază inspirată a titlului lui Alexandre Gefen, „fabrica de geniu”? Mai rămâne aceasta o „fabrică a individualității”, o chestiune de vocație? Implică ecuația productivității și un contract mai complex, încheiat nu între autorul singular și publicul multiplu, ci între două mulțimi puse în mișcare de aceleași forțe și disputându-și, așa cum observă Maiorescu în prefața *Criticelor* sale, „puterile (limitate) ale unui popor”?

Geniul nu este abordat aici în ipostaza sa exemplară, excepțională, personalizată și, evident, singulară, întâmpinată prin atitudini de venerare/ mitizare (ceea ce Carlyle numea *hero-worship*) sau prin atitudini de inexplicabilă fascinație (explicată pe larg de Lombroso și Nordau în relație cu expresii psiho-fiziologice). Înaintea fixării mitului „poetului nepereche”, noțiunea ar trebui să intereseze din perspectiva manierelor sale de utilizare. Modelul de analiză e propus de Ann Jefferson în *Thinking Genius, Using Genius* și adaptat de Adrian Tudurachi la nevoile și aspirațiile consumatorului local (p. 48–53). Astfel, important nu este când apare sau dispare noțiunea de geniu, ci cum o folosim atunci când constatăm că *ne trebuie la ceva*. Sau când, în spiritul considerațiilor lui Benjamin despre momentul oportun al cristalizării unei idei („actualitatea cognoscibilității”), simțim că această idee poate fi citită și înțeleasă corect. Din acest punct de vedere privind lucrurile, reperele cronologice – atât de importante într-o lucrare de istoriografie – sunt aici mai puțin relevante. Asumându-și riscul

de a contraria acel bun-simț ce își ia ca reper locurile comune și evenimentele „glorioase”, autorul propune un decupaj de uz propriu, realizat anume spre a-i servi la descrierea funcționării „fabricii de geniu”: 1825, utilizarea termenului de „geniu” în volumul *Characteruri*, semnat de Barbu Paris Mumuleanu; 1875, ecourile primei ediții a *Criticelor* lui Maiorescu. Traversând cinci decenii, literatura română parcurge drumul de la spontaneitatea „legioanelor” de genii la interioritatea singularizată și, de fapt, sortită profesionalizării. „Geniul”, consideră Adrian Tudurachi, „e un răspuns atipic” la problema decalajelor dintre culturile literare, întrucât „presupune omologarea sărăciei ca formă de bogăție”; pe scurt, „e o tehnică de a face literatură din nimic” (p. 21). E momentul să observăm că reflecția asupra „precarității” domeniului vieții literare – deschisă deja de cercetătorul clujean în excelentul său volum de debut, *Destinul precar al ideilor literare*, 2006) – se radicalizează, având scopul de a defini acum funcționalitatea categoriilor negative intrate în mecanismul „fabricii de geniu”.

Așa stând lucrurile, am impresia că fața ascunsă a interpretărilor lui Adrian Tudurachi nu trebuie căutată în biografia ideii de geniu, ci în sensul pe care îl putem acorda „nimicului” în materie de literatură. Este această formă a nimicului (hai să-i zicem „mărunțișul literar”) asimilabilă vidului? Cel care nu are nimic, observă autorul, „semnifică prin ceea ce nu are” și prin ceea ce „face” din sărăcia sa: „Modul în care își poartă non-averea cu sine, asupra lui și toată la vedere, sub ochii tuturor. Felul în care folosește spațiul comun...” (p. 36). Circumscrișă problematicii genialității, situația de a nu avea nimic – i.e. sărăcia – devine „un mod al productivității, un stil al fabricării, o manieră caracteristică de a deturna resurse de la scopul lor” (p. 37). Din aceeași paletă a categoriilor negative mobilizate în reflecția critică fac parte, dacă ținem la distincții, non-memoria, uitarea sau *tabula rasa*, problematizate de Judith Schlanger în ultimele sale cărți. Situația de a nu avea nimic presupune ceva mai mult decât livrare a intimității în spațiul comun sau combinare a „resturilor” lăsate de ceilalți. Nimicul ar mai însemna și că „totul e dat în același timp”, că posibilitățile sunt simultane. Săracul se dovedește, în acest caz, a fi potențialul posesor al unei bogății (încă) nestructurate, aflate în afara istoriei.

Am insistat asupra acestui moment al cărții (*Sărăcie și literatură*) pentru că am sesizat aici un punct de articulație al întregii construcții. Plecând de la sugestiile lucrării lui Georges Didi-Huberman, *Peoples exposes, peoples figurants* (2012), autorul are intuiția reconstituirii figurilor corpului social, prin sondarea noțiunilor de „popor”, „mulțime”, „milion/ milioane” (utopia demografică) sau „generație” pe fundalul conștientizării realității cantitative a populației (p. 60). E vorba aici de literatura cu nume la plural, literatură surprinsă în ipostază de „reverie mimologică” (p. 100–111), descoperită în scrierile lui Ion Heliade-Rădulescu. Scriitor revoluționar, plin de inițiative mai mult sau mai puțin utopice, Heliade îi servește criticului suportul distincției între „multitudine” și „popor”, adevărită și de teoriile mai recente ale lui Paolo Virno, Antonio Negri și Michael Hardt. Multitudinea ar presupune un model de comunitate eliberată de „unitatea ideologică” și de „voință”, termeni implicați în definiția poporului. De fapt, între „multitudine” și „popor” se joacă șansa de afirmare a individualității creatoare și cu ușurință se poate bănui cine pierde.

Într-un regim al spontaneității și nu al excepționalității, definiția geniului trebuie corelată cu „poporul” și cu tot ceea ce ține de apanajul monumentalizării solidarității, „a sufletelor care se ating”: folclorul (cu figura sa specifică – „mărgăritărelele” lui Alecsandri) și vestigiile (cu figura sa specifică – „mozaicul” sau *cloissonné*-ul lui Odobescu). Momentului singularizării îi premerge o suprapopulare și un exces de permeabilitate între sferele vieții: „ca și cum dintr-o dată populația pe care o mobilizează literatura s-ar fi întors pe dos și ar umbla cu sufletele pe afară” (p. 166). Ce se petrece cu aceste suflete care „se ating”, care umblă prea mult „pe afară”? Fără îndoială că ele tânjesc după niște trupuri și încep să fie mobilizate de pasiuni specializate cum sunt „răvna” (p. 170-180) sau „zelul național” (p. 180-188), care au darul de a le reconecta la fondul lor biografic. „Fabrica de

vieți” epitomizând noțiunea de geniu – *Lepturariul* lui Aron Pumnul devine practic vestibulul următoarei perioade când se fixează mitul genului (189-200) – funcționează în trei schimburi – „ocazia”, „munca” și „arta” –, ultimul marcând și intrarea în „regimul singularității”.

La fel ca Judith Schlanger, Adrian Tudurachi are nevoie de simularea unui moment zero al literaturii, a unui Big Bang, a situației pauperității absolute. Fără îndoială că literatura unor Bolintineni, Bolliaci, Alecsandrii, Odobești, Rădulești ș.a.m.d. nu reprezintă „sărăcia” și „nimicul” prezumate în această versiune de simulator. Totuși, autorul *Fabricii de geniu* are nevoie de această reducere, de această radicalizare. Pariul său este unul riscant și spectaculos: cum era, așadar, pe când ființa nu era, nici neființă? Întrebare grea, pentru adevărații risipitori și pentru cei care, indiferent de ideile pe care își exersează inteligența, pot vedea spectacolul începuturilor unei culturi. Spectacolul cosmogoniilor.

Roxana Patraș  
*Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași*  
*România*