

UNIVERSITATEA „PETRU MAIOR”, TÂRGU-MUREȘ

FACULTATEA DE ȘTIINȚE ȘI LITERE

TEZĂ DE DOCTORAT

– Rezumat –

CONDUCĂTOR ȘTIINȚIFIC:

Prof. univ. dr. Cornel Moraru

DOCTORAND:

Marius Iosif

TÂRGU-MUREȘ

2012

UNIVERSITATEA „PETRU MAIOR”, TÂRGU-MUREȘ

FACULTATEA DE ȘTIINȚE ȘI LITERE

IPOSTAZE LITERARE ALE EXPERIENȚEI SPIRITUALE

- Rezumat -

CONDUCĂTOR ȘTIINȚIFIC:
Prof. univ. dr. Cornel Moraru

DOCTORAND:
Marius Iosif

TÂRGU-MUREȘ
2012

CUPRINSUL TEZEI

ARGUMENT.....	4
1. Ghilgameș sau Gloria și viermele.....	20
2. Tragedia sau Coliziunea contrariilor.....	41
3. Richard II.....	58
4. Crimă și pedeapsă... și renaștere.....	66
5. Tolstoi de dincolo de cuvinte.....	93
6. Regatul neantului... regatul ființei.....	127
7. Franz Kafka.....	155
8. Camus.....	175
9. Emil Cioran între metafizică și ironism.....	190
10. Răzgândirea lui Ponge.....	204
11. Moartea regelui de zi cu zi.....	212
12. Nichita Stănescu aproape de haiku.....	218
13. Sacrul sintetic.....	253
14. Concluzii.....	269
15. BIBLIOGRAFIE.....	276

Lucrarea „Ipostaze literare ale experienței spirituale” are ca temei o experiență personală trăită în perioada satisfacerii serviciului militar. Această experiență, trăită neanticipat de vreo problematică religioasă, *ex nihilo*, s-ar putea spune, s-a petrecut undeva undeva la hotarul dintre tăcere și cuvânt, ea putând fi narată, dar nu conceptualizată în lipsa unui aparat conceptual pe care abia lectura unor texte teoretice de largă anvergură avea să o facă posibilă. Experiența trăită ar putea fi schițată ca trecere de la necesarul pe care îl atribuim existenței noastre, la conștientizarea contingenței, cât și a finitudinii ei. În procesul de construcție a eului acest moment de criză ar corespunde unei intempestive anihilări a egocentrismului, pasul următor constând într-o recentralizare ontică a conștiinței, recentralizare care, trăită pur și simplu, avea să conducă la o percepție ontofanică a realității.

Suficientă prin ea însăși, această experiență personală avea să descopere similitudini prin lectura unor opere literare, iar mai apoi, mai ales prin lectura operei lui Mircea Eliade, posibilitatea de a întrevădea o explicare în plan antropologic. Trăirea efectivă, coroborată cu lecturile ulterioare aveau să conducă la ipoteza că există un traseu spiritual real al conștiinței umane, traseu pe care societățile arhaice îl cunoșteau și stimulau în vederea desăvârșirii ei, dar acest traseu a fost pervertit din motive ce țin de o uitare a esențialului în favoarea cultivării unor forme alterate care nu sunt altceva decât reziduuri simbolice ale unor experiențe spirituale pe care gândirea postarhaică ajunge să le idolatrizeze. Punctul de plecare al lucrării l-a constituit o discuție cu Virgil Podoabă, discuție în care a apărut ideea unei ecologii a sacrului care să explice modul în care acesta s-a pervertit ajungând un sacru sintetic, iar, pe de altă parte, să deceleze urmele traseului spiritual real așa cum apare el în mari creații literare, creații în care experiența spirituală se dezvăluie mai pură decât în scrierile unor mistici care, deși aflați pe aceeași cale, sunt forțați să țină cont de dogme religioase, fie atunci când le acceptă, fie și chiar atunci când le neagă.

Prezentarea unor asemenea trasee spirituale parcurse de personaje literare care reprezintă, mai mult sau mai puțin direct, experiența autorilor a fost făcută într-o ordine cronologică, dar nu din motive care să urmărească un megatraseu istoric, ci, din contră, pentru dovedi că experiențele spirituale sunt anistorice, ele putând fi trăite atât de un rege mesopotamian din antichitate, cât și de un tânăr francez ce locuia în Alger în secolul 20. Deși trăind la distanță de câteva milenii și în spații culturale cu totul deosebite, Ghilgameș și Camus parcurg un același traseu spiritual într-o aceeași epocă postarhaică.

Meditația asupra destinului unor personaje literare s-a dorit o încercare de a filosofa asupra concretului existenței în dauna unei filosofări ce construiește sisteme în care experiența reală nu-și găsește loc.

Intuite prin lecturi de dragul lecturii, aceste trasee spirituale se cuveneau evidențiate în pasta textului pentru o lucrare ce-și dorea să prezinte dovezi cât mai credibile în sprijinul ipotezei lansate, iar un prim obiectiv al lucrării fost acela de a dovedi existența unei invariante a experienței spirituale.

Primul capitol al lucrării, *Ghilgameș sau Gloria și viermele*, este o prezentare a unei mutații de conștiință, de la un egocentrism tiranic la o percepere a universului pătrunsă de înțelepciune și iubire. Personajul Ghilgameș aparține deja unei epoci postarhaice, o epocă eroică, a civilizației, în care traseul spiritual lăuntric fusese înlocuit cu traseul succesului. Împlinirea pe care o caută Ghilgameș este una a unor fapte memorabile ce urmau a se eterniza în noosfera narativă. Frica de moarte era mai degrabă o teamă de insucces, așa încât toate faptele sale țintesc spre o eternizare ce ține de intrarea în memoria colectivă, în megamemoria Istoriei. După succesele eroice care fac din el un adevărat star, un Mare Om, Ghilgameș, a cărui existență se petrecea în registru virtual, el trăind în scenariile pe care mintea sa le propunea viitorului, se trezește prin identificare cu trupul neînsuflețit al prietenului său Enkidu. Gonflata glorie, urmărită prin acțiunile eroice, e fisurată de viermele care iese din nara lui Enkidu, și Ghilgameș se trezește pus față în față cu finitudinea sa reală în fața căreia nu există soluție. Această trecere din registru virtual, cel al scenariilor prin care e întâmpinat viitorul, în cel real este primul pas al experienței spirituale, și, pornind de la sintagma *ruptură de nivel* a lui Mircea Eliade, prin care marele savant numea metamorfoza spirituală, am defalcat-o prin adăugarea sintagmei *salt de nivel* care ar numi un al doilea pas al experienței spirituale. Dacă, în accepția noastră, *ruptura de nivel* reprezintă criza în care intră o conștiință ce trăind în registrul virtual e pusă într-o situație-limită, *saltul de nivel* ar reprezenta rezolvarea crizei printr-o mutație epistemică într-un plan superior de cunoaștere. Aventurilor exterioare ale căutării succesului le urmează o aventură lăuntrică, o odisee interioară prin care Ghilgameș își caută un suport existențial, cu totul altul decât cel din registrul virtual al narațiunii prezumtive, stare proiectivă prin care ființa umană se proiectează în posibil. Noile aventuri ale lui Ghilgameș, aflat în căutarea nemuririi, sunt narate simbolic și ele reprezintă traseul inițiativ pe care personajul trebuie să îl parcurgă pentru a realiza saltul de nivel. Mircea Eliade

consideră epopeea ca fiind „poveste dramatizată a unei inițieri ratate” dar, după părerea noastră, ar putea fi vorba de o inițiere împlinită și ar fi trei argumente în sprijinul acestei afirmații. Primul argument ar fi că planta tinereții veșnice furată de un șarpe în timpul somnului lui Ghilgameș, dezvăluie prin simbolul șarpelui ca Viață¹ eternitatea firii din care ființa umană face parte. Un al doilea argument ar fi schimbarea de atitudine a lui Ghilgameș față de cetatea sa pe care, la întoarcerea sa acasă, o descrie cu o dragoste pe care nu o purta înaintea trecerii prin încercările sale, când doar o tiraniza. Al treilea argument ar fi chiar în începutul epopeii, în care Ghilgameș e prezentat ca omul care a cunoscut totul, văzând ceea ce e ascuns și dezvăluind ceea ce-i tainic.

Nu se cunoaște sfârșitul epopeii, tăblița fiind deteriorată, dar o asemenea cunoaștere e una spirituală la care Ghilgameș nu putea ajunge decât abia după ce străbătuse calea inițiativă.

Al doilea capitol, *Tragedia sau Coliziunea contrariilor*, a încercat să explice tragedia antică ca un spectacol inițiativ înrudit cu inițierile eleusine, în climatul unei resurecții religioase într-o lume ce, pierzându-și credința în zeitățile oficiale se afla într-un vid spiritual, poate asemănător în esență cu vidul spiritual în care trăim noi înșine. Dincolo de istoria faptică există o istorie profundă ce pune tragedia alături de misterele de la Eleusis care, după o lungă perioadă de uitare sunt reluate în perioada lui Pisistrate. Religia oficială nu mai răspundea unei nevoi lăuntrice pe care o resimțea grecul ce părăsindu-și vatra unde-și avea și cultul se trezește în oraș fără nici un reazem religios. Invazia culturilor asiatice, cum e cel al lui Dionisos, renașterea vechilor mistere, ne vorbesc toate de o acută nevoie religioasă ce nu se mai regăsea în sacral, devenit sintetic, al mitologiei olimpiene. Pisistrate va avea deschiderea înțeleaptă de a oficializa² noile tendințe religioase în loc să le persecute, ceea ce va conduce la o sinteză ce se străvede în tragedie. Grecii reușesc să

¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Editions Robert Laffont, Paris, 1982. „Le serpent ne presente donc pas un archetype, mais un complexe archetypal, lie a la froide, gluante et souterraine nuit des origines: tous les serpents possibles forment ensemble une unique multiplicite primordiale, une indememorable Chose primordiale, qui ne cesse de se detortiller, de disparatre et de renaitre.(...) La viede basfonds doit precisement se refleter dans la conscience diurne sous la forme d'un serpent, ajoute cet auteur, et il precise: les Chaldeens avaient un seul mot pour **vie** et **serpent**”, p. 868.

²Pierre Leveque, *Aventura greacă*, traducere de Constanț a Tănăsescu, vol. I, Editura Meridiane, Bucureș ti, 1987. „Cinstea de care se bucură cultele htoniene, marile rivale ale celor poliade, neliniș teș te multă vreme oraș ele. Se pare însă că în secolul al VI-lea se stabileș te între acestea un oarecare echilibru, mai cu seamă la Atena. Pisistrate înț elege că nu se poate stăvili succesul deja secular al ceremoniilor închinat zeit ei Demeter sau lui Dionisos; hotărăș te, aș adar, să le integreze religiei oficiale. Neputând să le elimine, Pisistrate le asimilează”, p. 351.

reînnoade legătura cu sacrul, poate chiar fără să o știe, trăindu-l direct prin riturile de inițiere, dar și prin tragedie. Tragedia apare pe acest fundal al desacralizării, în care sacrul sintetic își pierduse relevanța, iar celui viu i se găsisse o modalitate de a se revela „față către față”.

Ceea ce era esențial în tragedie se petrecea dincolo de limbaj și logica obișnuită prin chiar aducere spectatorului în situația de a trăi coincidența contrariilor.

Ajunse într-un punct de maximă tensiune, adevărurile din tragedie, ireconciliabile, intră într-o coliziune care le sfărâmă pe amândouă ducând la un salt de nivel spre un alt adevăr. Logica terțiului exclus devine, prin coliziune, o logică a terțiului inclus. Se provoca o ruptură de nivel a cărei urmare era saltul de nivel resimțit ca purificare.

Al treilea capitol al lucrării e dedicat tragediei shakespeariene *Richard II*. Richard este un Mare Om, unsul lui Dumnezeu pe pământ, ce poate face orice, neîngrădit nici măcar de morală în actele sale. Deși poartă o vină, și chiar mai multe, Richard este nevinovat. O primă și esențială deosebire față de tragedia antică ar fi aceea că regele englez este un *nevinovat cu vină*, în vreme ce eroul antic era un *vinovat fără vină*. Nevinovăția lui Richard decurge din faptul că, fiind reprezentantul divinității – *rex a Deo coronatus* – subiect împuternicit de subiectul divin, el are justificare pentru oricare din gândurile și faptele sale; vina sa însă, neștiuta sa vină, este aceea de a se fi lăsat orbit de nețărâmurita încredere că este reprezentantul unic al lui Dumnezeu și astfel totul îi este permis, chiar și eludarea judecării lui Dumnezeu, judecată ce nu era decât o cutumă primitivă ratificată de capii bisericești³.

Nedreptatea pe care i-o face lui Bolingbroke va duce la conflictul armat cu acesta și, prin înfrângerea sa, la pierderea certudinii sale în vreun suport divin, certitudine care avea, mai degrabă, un temei magic.

În actul al III-lea al piesei îl aflăm pe rege reîntors din Irlanda pentru a-și apăra tronul, ceea ce era tot una cu țara, privită ca un domeniu personal, de răzvrătitul Bolingbroke ce se-ntorsese din surghiun pentru a-și face dreptate. Chiar imprevizibilul, o dată întâmplat, nu-i poate zdruncina speranța „celestă”, consecință a contractului de vasalitate cu divinitatea. Este o lume care poate fi „influențată” prin invocația animist-antropocentrică, camuflată doar în teocentrism. Transpare în această rugăciune-blestem o

³ Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, traducere de Maria Holban, Editura Științifică, București, 1970, p. 84.

încredere de sorginte magică pentru care „...nu există nici o limită în calea puterii sale de a influența cursul naturii în propriul său folos”⁴.

Ruptura de nivel apare când întregul eșafodaj al încrederii sale se prăbușește și el, Marele Om se trezește a fi un simplu om, pradă unui Mare Mecanism, cum îl numește Jan Kott. Experiența sa spirituală e una blocată, ce nu va mai fi urmată de un salt de nivel real, ci de unul imaginar, luându-și „locul sus”.

Al patrulea capitol, *Crimă și pedeapsă... și renaștere*, încearcă să descopere legătura secretă între experiența spirituală a omului Dostoievski și cea a personajului său, Rodion Raskolnikov. Destinul lui Dostoievski evidențiază poate cel mai pregnant mecanismul experienței spirituale, datorită faptului că situația sa reală ne e cunoscută. Ajuns scriitor de succes, Dostoievski își pare a fi un Mare Om ce poate schimba cursul istoriei chiar și prin violență, având în vedere situația anacronică a Rusiei feudale într-o Europă burgheză. Condamnarea sa la moarte și momentul cutremurător al aducerii sale în fața plutonului de execuție produc în mintea sa o răsucire prin care descoperă valoarea vieții individuale, a sacralității ei. Sensibilitatea virtuală a tânărului scriitor este adusă într-un punct critic asemănător cu situația tânărului ce trăia spaimile impuse de ritualul de inițiere, acel simulator prin care se încerca spiritualizarea tinerilor în culturile arhaice, și în conștiința sa se produce acea mutație pe care am numit-o salt de nivel și care duce la o înțelegere superioară a vieții. Această înțelegere susține întreaga creație romanescă a celui de-al doilea Dostoievski, o creație de ordin mitic. Calităților sale de scriitor, fin observator al evenimentelor și al psihicului uman, li se adaugă o viziune mitică ce dezvăluie situația existențială a omului istoric ce-și propune înlocuirea lui Dumnezeu prin ideologii ce s-au dovedit criminale. Personajul creat de Dostoievski e un *alter ego* pus în situația de a face efectiv o crimă în numele unei dreptăți ce a înlocuit dreptatea lui Dumnezeu cu una rațională, și de a-i urmări consecințele. Om al resentimentului și trăind în lumea sa virtuală de Napoleon în devenire, Raskolnikov descoperă că, ucigând, s-a ucis pe sine și abia prin penitență reușește să renască hrănit de iubirea Soniei. Trecerea din regimul virtual al crimei imaginate în cel real, și apoi întregul proces de renaștere pe care Raskolnikov îl trăiește este, asemeni celui al lui Dostoievski însuși, un ritual de inițiere și abia astfel ajunge la înțelepciunea care pentru el este iubirea față de celălalt.

⁴ James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980, vol. I, p.28.

Adaos la acest capitol este comparația între Dostoievski ce s-a iluminat prin încercarea prin care i-a fost dat să treacă și Lenin, întruchipare reală a acelor demoni pe care, cu o intuiție genială, marele romancier îi descriesese în *Demonii*.

Marea frescă a romanului *Război și pace* e străbătută de vinele a două experiențe spirituale, cea a prințului Andrei Bolkonski și cea a lui Pierre Bezuhov, experiențe la care se adaugă, întretăiată și împletită cu ele, aceea a Natașei Rostov. Chiar dacă romanul, ca orice mare roman, are multiple fațete ce oferă multiple posibilități de interpretare, faptul că în anii scrierii romanului Tolstoi nu mai notează în jurnalul său mai nimic, cât și textul scrierii sale *Spovedanie*, ne fac să presupunem că romanul este, în esența sa, o îndelungă meditație, o căutare a unei căi spirituale proprii⁵, pusă pe seama personajelor, în special a lui Pierre Bezuhov. Există în marile opere o biografie de adâncime, mai mult sau mai puțin transparentă, uneori bine ascunsă de autor, cum se întâmplă la Dostoievski, alteori expusă, cum e la Proust, iar această biografie nu are de-a face cu evenimentele cotidiene, ci ține de cele mai adânci probleme pe care și le pune artistul, iar una din problemele capitale e cea care apare în prima parte a *Jurnalului*, notată în 4 martie 1855 : „Azi m-am împărtășit. Convorbirea de ieri despre dumnezeire și credință m-a condus la o idee măreață, colosală, pentru a cărei îndeplinire, simt că sunt în stare să-mi închin toată viața. Această idee este întemeierea unei noi religii, corespunzătoare dezvoltării omenirii, a unei religii a lui Hristos, dar purificată de credință și mister, o religie practică, ce nu promite fericirea viitoare, ci dă fericirea pe pământ. Înțeleg că aducerea la îndeplinire a acestei idei pot s-o realizeze doar mai multe generații, care să acționeze conștient în acest scop. O generație va lăsa această idee moștenire celei următoare, și, odată și odată, fanatismul sau rațiunea o vor duce la îndeplinire. Să acționez *conștient* în vederea unirii oamenilor cu religia, iată temelia ideii care, nădăjduiesc, va pune stăpânire pe mine”⁶. Romanul rus⁷ deschide

⁵ Ion Ianoș i, *Tolstoi și tolstoismul*, Prefață la Lev Tolstoi, *Jurnal*, traducere de Janina Ianoș i. Editura Elit, „Având în vedere întreruperea jurnalului tocmai în perioada elaborării acestor două romane, consecuția reconstituirii evoluției spirituale a lui Tolstoi va fi asigurată; mărturiile implicite ale romanelor vor prelunge mărturisirile explicite din *Jurnal* și vor asigura trecerea firească spre viziunea aproximativă sub denumirea de „tolstoism”. p. 11.

Viktor Șklovski, *Lev Tolstoi*, traducere de Alexandra Nicolescu, Editura Eminescu, București, 1986. „În timpul cât a lucrat la roman Tolstoi nu a mai făcut însemnări zilnice. Epopeea ține locul jurnalului”, p. 311.

⁶ Lev Tolstoi, *Jurnal*, Vol. 1, traducere de Janina Ianoș i, Editura Elit, p. 192.

⁷ George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*, Vintage Books, New York, 1961. „Hence the radical distinction between nineteenth-century fiction in western Europe and in Russia. The tradition of Balzac, Dickens, and Flaubert was secular. The art of Tolstoy and Dostoevsky was religious. It sprang from an atmosphere penetrated with religious experience and the belief that Russia was destined to play an eminent role in the

perspective profunde, depășind spre înălțimi amănunțite moralismul romanului tradițional european.

Tolstoi nu descrie, nu scrie despre, ci se lasă purtat de o realitate psihologică pe care o intuiește pe măsura înaintării evenimentelor. Realitatea e însă una în măsură să pună în discuție marea sa problematică – relația cu sacrul. Marea operă este, de fapt, un siaj al experienței de adâncime a autorului. Urmărind textul îndeaproape, urmărim meditația lui Tolstoi ce își poartă personajele prin încercările unei epoci istorice furtunoase. Cele două personaje principale pot fi considerate personaje-experimentale⁸ prin a căror comportare Tolstoi își verifică meditațiile privind noua religie; autorul îi îndrumă, dar îi și urmează, purtat fiind de propria experiență existențială, experiență care transpare puțin și rar în *Jurnal*. Personajele nu sunt marionete în mâna scriitorului, ci își manifestă o personalitate ce implică un realism ce poate conduce însă, în situații excepționale, la realități profunde, dincolo de cele cotidiene.

Andrei Bolkonski și Pierre Bezuhov sunt purtați prin epocă și lăsați să se deschidă, în cele din urmă, spre un înțeles al Vieții de dincolo de înțeleșurile ei obișnuite, un înțeles care se arată doar prin trăire unor situații-limită în care moartea și viața se întâlnesc. Prințul Andrei va înțelege deșertăciune gloriei pe care o visase, atunci când la Austerlitz, rănit fiind, va privi cerul, iar apoi, când, rănit de moarte în bătălia de la Borodino, va simți că îl iubește pe dușmanul care-i distrusese fericirea. Pierre, nespuse de nefericit, deși primise cele mai de preț daruri pe care și le doresc oamenii – căsătoria cu cea mai frumoasă femeie și o avere fabuloasă – se împlinește abia când e adus la un pas de moarte și apoi când, în coloana de prizonieri, desculț și flămând, ajunge să-și redescopere viața ca viață și pe Dumnezeu: „În prizonierat, el descoperise că Dumnezeu, cel pe care-l avea în el Karataev, e cu mult mai mare, mai nemărginit și mai de nepătruns decât acela pe care masonii îl numesc Arhitect al universului. Încearcă senzația omului care găsește lucrul căutat chiar la picioare, când el își încordase privirile să scruteze depărtările și zarea. El, toată viața lui,

impeding apocalypse”. „Din acest motiv există o deosebire radicală între ficțiunea secolului al XIX-lea din Europa occidentală și Rusia. Tradiția lui Balzac, Dickens și Flaubert a fost seculară. Arta lui Tolstoi și Dostoievski a fost religioasă. Ea apare dintr-o atmosferă pătrunsă de o experiență religioasă și din credința că Rusia era destinată să joace un rol de prim rang în înfruntarea apocalipsei” (*trad. aut.*) p.43.

⁸ Victor Sklovski, *Despre proză*, traducere de Inna Cristea, Editura Univers, București, 1976. „Război și pace poate fi definit într-o anumită drept o sumă de caractere cercetate prin intermediul evenimentelor epocii. Romanul nu conține ciocniri artificiale între eroi, explicarea unor evenimente istorice prin acțiunile unor eroi inventați; este lipsit de situații convenționale, destul de numeroase în ciornele romanului. S-ar zice că se acumulează trăsăturile noului realism”, p. 306.

„Munca la o operă de artă este o muncă de cercetare. Verificând cu ajutorul unor confruntări, în cadrul subiectului, comportamentul omului în diferite împrejurări, scriitorul dezvăluie tot mai profund caracterul eroului, înțelește mai profund realitatea și explică esența ei”, p. 323.

privise undeva, pe deasupra capetelor celor ce-l înconjurau, când, de fapt, n-avea nevoie să se uite decât în preajmă”⁹.

Ivan Ilici din nuvela *Moartea lui Ivan Ilici*, e de asemenea un personaj experimental, dar într-o lume liniștită, fără evenimente istorice tulburătoare. Moartea sa, cu totul de neînțeles pentru un om care dorea doar să-și trăiască „plăcut și cuviincios” eternitatea cotidiană, îl eliberează abia atunci când și-o acceptă din iubire față de ceilalți, de familia sa. Cu doar o oră înainte de moarte, întrebarea chinuitoare, privitoare la cum ar fi trebuit să-și trăiască viața se destramă, iar mila față de fiul său care stătea lângă el și față de soția sa, gândul că nu trebuie să-i facă să sufere îl luminează și eliberează de suferință. Moartea care îl înspăimântase atâta dispare: „Căuta vechea, obișnuita sa teamă de moarte, și n-o mai găsea. Unde este ? Moartea ? Nu mai simțea niciun fel de spaimă, pentru că nici moartea nu mai exista. În locul morții era lumina”. Clipa în care teama de moarte, depășită, conduce înspre lumină îi mângâie sfârșitul și ultimul lui gând e: „S-a sfârșit cu moartea. Ea nu mai există”. Ivan Ilici realizează saltul de nivel depășindu-și teama și neînțelesul care-l chinuseră.

Capitolul *Marcel Proust – regatul neantului... regatul ființei* are în vedere existența tot a doi scriitori în aceeași persoană, cum se întâmplă și la Dostoievski. Primul Proust este un eseist egocentric ; de fapt *Jean Santeuil* nici nu este un roman, ci un eseu despre trăirile unui tânăr în care transpare omul Marcel Proust uneori chiar prin neatenția, din graba scrisului, de a-și numi personajul Marcel în loc de Jean. Proust își propune prin purtătorul său de cuvânt, scriitorul C., să scrie doar despre realitatea trăită: „les choses qu’il écrivait étient des histoires rigoureusement vraies: Il s’en excusait en disant qu’il n’avait aucune invention et ne pouvait écrire de ce qu’il avait personnellement senti”¹⁰. Și totuși pentru Proust viața însăși nu e suficientă în descrierea evenimentelor ei: „écriture un roman ou en vivre un, ce n’est pas du tout la même chose, quoi qu’on dise. Et pourtant notre vie n’est absolument pas séparée de nos oeuvres. Toutes les scènes que je vous raconte je les ai

⁹LevTolstoi, *Război și pace*, Volumul IV, traducere de Ion Frunzetti și N. Paroescu, Editura Univers, București, 1971, p. 242.

¹⁰ Marcel Proust, *Jean Santeuil*, Gallimard, Paris, 2001, „lucrurile despre care scria erau istorii cu totul adevărate. El se scuza spunând că nu inventa nimic și nu putea scrie decât despre ceea ce simțise personal”, (t.n.), p. 52-53.

vécues”¹¹. Dar a trăi pur și simplu, va spune el, nu e de ajuns fiindcă „leur essence intime m’échappait”¹².

Ceea ce dorește să afle Proust este adevărul ascuns, dar care, și e conștient de aceasta, nu poate fi aflat prin căutare, ci prin găsim. Dacă primul Dostoievski își permisesese să inventeze, să scrie despre alții, Proust, de la bun început, caută doar în realitatea propriei sale vieți acea esență intimă ce i se dăruise marelui romancier rus printr-o experiență terifiantă. Într-un anumit sens Proust nici nu este un scriitor pentru că el nu caută să descrie, ci, prin propria sa experiență de viață, să pătrundă într-un tărâm al esenței. Ceea ce așteaptă Proust este momentul privilegiat în care realitatea „dans ces brusques retours dans la mémoire désintéressée, nous fait flotter entre le présent et le passé dans leur essence comune”¹³.

Proust va abandona romanul poate tocmai pentru că, deși înțelesese cum stau lucrurile, nu putea ajunge nicicum la acel adevăr ascuns, prin încercări proprii.

Al doilea Proust este însă omul care, fără să mai speră în ceva, cade pe neașteptate într-un vârtej temporal care-i dezvăluie o esență ce străbate evenimentele și care, o dată revelată, e mântuitoare. În căutarea timpului pierdut va fi romanul ce se naște din dezamăgire și tăcere. Geneza romanului se întrevăde în *Timpul regăsit*, ultima sa parte. Invitat la un eveniment monden, Marcel reflecta: „Dar întrucât știam acum că nu puteam ținti mai sus de plăcerile frivole, la ce bun să mi le refuz?”, desemnat la gândul că nu va putea scrie vreodată o operă. „Nu exista niciun motiv să-l refuz întrucât acum aveam dovada că nu mai eram bun de nimic, că literatura nu mai putea să-mi dea nicio bucurie, fie din vina mea, fiind prea puțin dotat, fie din pricina ei dacă, într-adevăr, era mai puțin încărcată de realitate decât o crezusem”¹⁴. Descoperim în aceste rânduri semnele unei *rupturi de nivel*, fiindcă ceea ce caută eroul narativ e, nu atât să construiască o operă, ci să găsească realul în realitatea unei vieți ce i se vădea a fi inconsistentă și fără rost. Pentru Marcel, personajul narativ al romanului, „viața spirituală”, despre care îi spusese scriitorul Bergotte că ar fi consolatoare în starea sa de om bolnav, nu reprezintă decât o „luciditate sterilă” ce nu-i poate oferi nicio bucurie. Ceea ce caută Marcel, fără să găsească, este esența intimă a lucrurilor, esență ce nu se putea ivi în planul orizontal al lumii. Miracolul care

¹¹ *Idem, ibidem*, „a scrie un roman, sau a trăi unul nu e de fapt același lucru, ca să zic așa. Și totuși viața noastră nu e separată de operele noastre. Toate scenele pe care vi le povestesc au fost trăite”, (t.n.), p.345.

¹² *Idem, ibidem*, „esența lor intimă îmi scăpa”, (t.n.), p. 345.

¹³ *Idem, ibidem*, „în neașteptate întoarceri în memoria dezinteresată, ne face să plutim între prezent și trecut în esența lor comună”, p. 397.

¹⁴ Marcel Proust, *Timpul regăsit*, vol. I, traducere de Eugenia Cioculescu, Editura Minerva, București, 1977, p. 252.

începe să se arate sosește în chiar acest moment final în care renunță la speranța că ar mai putea face ceva. „Dar, uneori, tocmai în momentul când totul ni se pare pierdut, vine advertisementul care ne poate salva : ai bătut la toate ușile în dosul cărora nu este nimic, și de singura prin care poți să intri și pe care ai putea să o cauți zadarnic o sută de ani, te izbești fără să-ți dai seama, și ea se deschide”¹⁵. Pasul său ce întâlnește neregularitățile pavajului deschide o fantă¹⁶ în terna realitate. Este un moment cheie, un moment prin care sensul existenței, acea împlinire pe care Marcel o căutase o viață întreagă, fie prin iubire, fie prin lumea mondenă, fie prin scrierea operei, se revarsă neașteptat și mântuitor. Fulgurant, el se arătase cu timp înainte, când pe fundalul unei aceeași goliri lăuntrice, mica prăjitură muiată în ceai, îl deschisese spre o bucurie neașteptată : „Dar chiar în clipa când înghițitura de ceai, amestecată cu fărâmituri din prăjitură, îmi atinse cerul gurii, tresării, atent la lucrul neobișnuit ce se petrecea în mine. O plăcere nespusă mă năpădise, izolată, fără noțiunea cauzei sale. Datorită ei, vicisitudinile vieții îmi deveniseră indiferente, dezastrele ei, inofensive, scurtimea-i iluzorie, ca atunci când iubești ; eram umplut cu o esență prețioasă : sau mai curând această esență nu era în mine, ea eram eu”¹⁷. Hotărât să nu mai piardă această deschidere privilegiată care îi dezvăluia un „azur adânc”, Marcel stăruie asupra ei, descoperind că ea e neașteptată. Marcel trăiește ceea ce Jean-Luc Marion numește *fenomenul saturat*: „Fenomen saturat înseamnă: în loc ca fenomenalitatea să ambiționeze la adecvarea intuiției cu intenția și să admită, în cea mai mare parte a cazurilor, donația deficitară a unui obiect incomplet intuiționat, deși complet vizat, revelația dă obiecte în care intuiția depășește vizatul intențional; sub regimul revelației intuiția oferă nu tot atât sau mai puțin decât, ci *infini mai mult* decât intenția, așadar decât semnificațiile elaborate de către eu”¹⁸. Revelația de care are parte Marcel ține de o dezintenționalizare a gândirii, de o cădere în subconștientul încărcat de toate trăirile și pe care o gândire ce marjează pe conceptualizare le pierde în dauna unor schițe sumare. Se produce, neprevăzut, o „sinteză instantanee, a cărei reprezentare o precede și depășește pe cea a eventualelor componente, în loc să rezulte din aceasta potrivit previziunii”¹⁹. Ceea ce gândirea europeană descoperă prin fenomenologie era înțeles în gândirea orientală ca depășire a unei „minți de deasupra

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 253.

¹⁶ Irina Eliade, *Marcel Proust*, Editura enciclopedică română, București, 1974, „Pentru Proust senzațiile analoge, produse la mari intervale de timp, reprezintă o revelație, căci datorită lor ajunge nu numai să ia contact cu acel „eu” ascuns în străfundurile ființei sale, ci să și descopere esența propriei sale arte, căci numai senzației îi acordă scriitorul puterea de a da la iveală, nemijlocit, ceea ce ascund aparențele”, p. 140.

¹⁷ Marcel Proust, *Swann*, Traducere de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, p. 70.

¹⁸ Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul*, Traducere de Maria-Cornelia Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 35.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 67

minții” care blochează realizarea deschiderii esențiale, o amăgește purtând-o în zone artificiale”²⁰.

Romanul lui Proust este cel al retrăirii unui prezent sacralizat, prezent care fusese trăit doar prin prisma unei intenționalități, a narațiunii prezumtive, și poate de aceea scrierea sa este epifanică.

„Realismul magic” ce caracterizează textele lui Franz Kafka ține de o disjunctivitate asumată ce tulbură realismul descrierii, fisurându-i logica, pentru că textul kafkian, asemeni suprarealismului lui Magritte, caută puncte nevralgice ale lumii înconjurătoare pe care le accentuează și amplifică pentru a face vizibil un adevăr care nu ne e la îndemână. „Fericire însă numai în cazul că pot înălța lumea mea spre ceea ce este pur, adevărat, de neschimbat”²¹.

Tensiunea din opera lui Kafka vine dintr-o criză a dedublării, a unei vieți despărțite prin vid de orice altceva²². Lumea monstruoasă din cap²³ este cea care-l face să simtă că se descompune, că s-a „pustiit pe dinăuntru”²⁴, că viața sa e prinsă într-un labirint mental. Transferate în literatură, trăirile lui Kafka se petrec într-un decor imaginat, „...într-o realitate desghiogată fiind de tot ce o individualizează în istorie, „...una generală”²⁵, o realitate personală, subiectivă, din care încearcă să iasă²⁶, mânat fiind, după cum spune el însuși, de *dorul de casă*²⁷. Pentru Kafka literatura e o aventură esențială care poate duce la un miracol, presimte el, la faptul că „...din cocina de porci dărăpănată pot să se strecoare afară vizitiul și caii lui”²⁸. Scriitorul pare a se afla în chinul nașterii de sine, pe drumul unei

²⁰ *Apud* Alan Watts, *Calea Zen*, Traducere de Iulia Waniek, Editura Humanitas, București, 1997 „Prin chiar căutarea lor [a naturii lui Buddha] ei produc efectul contrar de a o pierde, deoarece această căutare înseamnă a-l folosi pe Buddha pentru a-l căuta pe Buddha și a folosi mintea pentru a percepe mintea. Deși își dau toată silința timp de o întreagă *kalpa*, nu vor fi capabili să obțină ceea ce caută.

Dacă cei care studiază Dao nu-și dau seama de această substanță mentală, ei vor crea o minte în afara și deasupra minții, îl vor căuta pe Buddha în afara lor și vor rămâne atașați de forme, practici și performanțe – care sunt toate dăunătoare și nu conduc la cunoașterea supremă” p. 128.

²¹ Franz Kafka, *Pagini de jurnal și corespondență*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Univers, București, 1984, p. 206.

²² *Ibidem*, p. 70.

²³ *Ibidem*, p. 112.

²⁴ *Ibidem*, p. 189.

²⁵ Mariana Șora, „Prefață” la *Castelul*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. XXII.

²⁶ Franz Kafka, *op. cit.*, p. 66.

²⁷ *Idem, Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 224.

inițieri singulare și spontane, criza sa fiind una de sorginte religioasă tocmai pentru că nu știe ce este cu sine²⁹ și nu și-o „dezbate” în termeni religioși.

Criza lui Kafka este extrem de semnificativă pentru înțelegerea experienței omului modern și, poate postmodern. Absolutul european, care a fost identificat cu ordinea morală și logică a convenției³⁰, a ajuns să se confunde cu abstractul și generalul, obiectivizându-se în cadrul unei metafizici ce, spune Heidegger, a devenit „...obstacolul care refuză omului raportul originar al ființei cu esența omului”³¹. K., asemeni personajelor lui Beckett, așteaptă un fel de certitudine cuantificată și „autorizată”, pentru că, într-o lume de semne, totul se pretinde a fi prevăzut și prescris și, în paranteză fie spus, nici originile ideologiilor nu stau decât într-o astfel de gândire. În povestirea *În fața legii*, aceeași împietrire în așteptare îl oprește pe obscurul personaj să facă ceea ce, dincolo de interdicție, dar mai ales prin nesocotirea ei, l-ar putea elibera.

Opera lui Kafka e totuși una a parabolei, și el știa asta:

„Mulți se plâng de faptul că vorbele înțelepților nu sunt întotdeauna decât niște parabole, dar care nu pot fi aplicate în viața de toate zilele. Când înțeleptul spune: „Du-te dincolo”, atunci el nu vrea să spună cu asta că trebuie să pleci în cealaltă parte, ceea ce la urma urmelor s-ar mai putea face, dacă rezultatul drumului ar merita osteneala, ci el înțelege un Dincolo oarecare, legendar, pe care noi nu-l știm, dar pe care el nu-l poate preciza amănunțit și așa ceva nouă nu ne poate fi de nici un ajutor. Toate parabolele acestea vor în fond să spună ceea ce este cu neputință de conceput, și lucrul acesta noi îl știam. Dar celelalte, toate lucrurile cu care noi ne obosim zi de zi sunt altceva”³².

Ca și Heidegger, Kafka știe că drumul e doar un pas din lumea lui *a ști* în cea a lui *a te pătrunde*, și totuși el rămâne captiv în lumea virtuală, văzând doar lumina, dar netrecând prin poarta care îi era sortită.

Saltul gândirii, salt înapoi, cum spune Heidegger, constă în eliberarea bruscă de gândurile *despre* și pătrunderea de o înțelegere *întru*, o înțelegere în care golul nu e simțit ca pustiu, cum se întâmplă unei gândiri dezamăgite, ci ca un gol-plin, acea disponibilitate ce țese ca să deșire și deșiră ca să țesească – firea lucrurilor. Kafka știe asta, dar rămâne prizonierul unui labirint pentru că, spunea el.: „Propria lui frunte, cu oasele ei, îi închide

²⁹ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, traducere de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.127.

³⁰ Alan W. Watts, *op. cit.*, p.30.

³¹ Martin Heidegger, *Introducere la „Ce este metafizica ?”* p. 353

³² Franz Kafka, *Opere complete*, vol. 2, *Proză scurtă postumă*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Univers, p. 132.

drumul; de propria sa frunte el își lovește, până ți-o însângerează, fruntea”³³. Kafka a aflat acel punct arhimedic de trecere, dar nu a mai avut șansa de a face el însuși trecerea, rătăcind pe drumul spre o experiență spirituală reală.

Există doar un singur Camus, indiferent că scrie *Fața și reversul* sau *Omul revoltat*, ceea ce el însuși avea să spună la retipărirea primelor sale scrieri : „ A trecut vreme îndelungată de când aceste pagini au fost scrise, iar eu am îmbătrânit și am trecut prin multe. Am aflat multe despre mine cunoscându-mi limitele și aproape toate slăbiciunile. /.../ Dar despre viața însăși nu știu mai mult decât ceea ce e spus, cu stângăcie, în *Fața și reversul*”³⁴. Dacă dorim să surprindem esența gândirii camusiene, se cuvine să ne oprim în primul rând la aceste prime scrieri. Există o anumită simplitate în textele lui Camus, simplitate și claritate care nu mai cad bine în polifonica hermeneutică postmodernistă, și asta pentru că filosofarea sa nu e un joc de limbaj, ci o implicare, cu suflet și trup, în cuvântul scris. „Norocul” său a fost că a scris în vremuri grave, – primele sale cărți apărând într-o Franță ocupată, în timp de război – vremuri deschise spre receptarea unui stil atât de simplu și direct. Și totuși, în ciuda simplității sale, există ceva tulburător și greu de surprins în textele camusiene, o profunzime care transpare mai degrabă printre rânduri și care a rămas de neatins pentru imitatorii săi.

Și atunci care ar fi, de fapt, filosofia lui Camus ? Niciuna, după cum mărturisea el însuși: „Nu sunt un filosof. Nu cred destul în rațiune pentru a crede într-un sistem. În primul rând mă interesează să știu cum trebuie să te porți. Și mai exact cum poți să te porți când nu crezi nici în Dumnezeu nici în rațiune”³⁵. Marcat adânc de propria sa experiență Camus „nu ne impune un adevăr unic, absolut, exclusiv, ci ne împărtășește o „evidență”, adică un adevăr profund subiectiv, care nu se cere justificat, din punctul de vedere al celui căruia i s-a revelat, prin niciun argument; mai exact, una din evidențele posibile a fi revelate omului printr-o trăire concretă și consecințele ei. Problema pentru Camus va fi de a nu eluda nimic din această evidență primă ce s-a impus conștiinței sale, de a salva înainte de orice o anumită consecvență cu sine însuși, în numele unei „onestități” mereu invocate”³⁶. Camus stăruie în preajma experienței sale, a sentimentului absurdului pe care i-a fost dat să-l trăiască, definit ca divorț dintre om și viața sa, dintre actor și

³³ Franz Kafka, *El*, „Însemnări din anul 1920”, *op cit.*, p. 424.

³⁴ Albert Camus, „Prefață” la reeditarea *L'Envers et l'Endroit*, 1958, traducere de Irina Mavrodin, Editura Rao, București, 1994. p. 31.

³⁵ Albert Camus, *Eseuri*, traducere de Modest Morariu, Editura Univers, București, 1976, p. 373.

³⁶ Irina Mavrodin, „Prefață” la *Mitul lui Sisif*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. VI.

decorul său³⁷, pentru că acest sentiment a fost poarta prin care a trecut în registrul real. Abia surprerea realității cotidiene, a bineînțelesului de zi cu zi, deschide poarta spre un neînțeles tulburător care ne dezvăluie adevărata noastră situație existențială. „Se întâmplă ca decorurile să se prăbușească. Trezire, tramvai, patru ore de birou sau de uzină, masă, tramvai, patru ore de muncă, masă, somn și luni, marți miercuri joi vineri sâmbătă în același ritm – iată un drum pe care îl urmăm cu ușurință aproape tot timpul. Dar într-o zi ne pomenim întrebându-ne „Pentru ce ?” și totul începe cu această oboseală uimită”³⁸. Această prăbușire a decorurilor este semnul rupturii de nivel prin care lumea umană se sfărâmă și omul se înstrăinează de tot ce-i era familiar. Omul descoperă că libertatea sa e doar una provizorie, obținută prin cauțiunea plătită cu iluzii, și că, de fapt, nu există viitor, că la capăt se întrevede moartea ce anulează valoarea oricărei acțiuni. Problema pe care și-o pune Camus este aceea a ce-i rămâne de făcut acestui om sfâșiat care refuză să facă vreun salt narativ.

Experiența spirituală face din Camus un meditativ, fie atunci când scrie *Mitul lui Sisif*, fie când scrie romanul *Străinul*, dar și mai apoi când în *Omul revoltat* își deschide experiența spre istoria europeană. Tot ce a scris ulterior se hrănește din această experiență extrem de semnificativă pentru gândirea europeană, mai ales prin răspărul ei întemeiat nu pe idei originale și inteligente, ci pe o trăire dată ce duce la o reală renaștere de tip arhaic într-o lume ce a uitat cu totul de ea. Problema religioasă a morții lui Dumnezeu, dar și a reîntoarcerii sale, se rezolvă nu prin căutări teologice, ci printr-o trăire autentică și, deși afirmația pare ciudată, ateismul lui Camus e de fapt o religiozitate pură, purificată de falsele probleme puse de un intelect dezdăcinat.

Primă carte al lui Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, apărută în 1934, este un strigăt de deznădejde, uneori prea elaborat ca să nu trădeze o teatralitate juvenilă care însă nu-i afectează o autenticitate de esență ce-și are rădăcinile într-o profundă și trăită experiență spirituală. Problema tânărului Cioran ține de o perspectivă antimetafizică și aparține zonei *privatului*, dacă luăm în considerare distincția între *public* și *privat* a filosofului pragmatist Richard Rorty³⁹. Probabil, prea puțin cunoscută acestuia, filosofia lui

³⁷ Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, traducere de Irina Mavrodin, *op. cit.* p. 10.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

³⁹ Richard Rorty, *Contingență ironie și solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ștefanov, Editura All, București, 1998, p. 227.

Cioran este una potrivită pentru a medita asupra opticii pragmatismului, dar și asupra gândirii europene și a mutațiilor ei survenite în secolul 20.

E de neînțeles, dar poate foarte firesc, în cele din urmă, cum un tânăr, trecut prin filosofia europeană, renunță la tot gândul explicativ și generalizator pentru a se cufunda în propria-i individualitate și a căuta acolo un temei existențial, altceva decât ceea ce îndeobște numim adevăr. Începutul acestei căutări îl constituie o criză existențială ce constă în trăirea fracțiunii dintre filosofia, care pretinde a dezvălui criteriile raționale ale existenței, și insul biologic supus iraționalului. „Crezusem întotdeauna orbește în filosofie, eram fascinat de marile sisteme – Kant, Hegel, Fichte. Dar, începând din momentul în care ceva mă silea să rămân treaz toată noaptea, de când pentru mine noaptea și ziua erau același lucru în vreme ce pentru alții începea, cu fiecare dimineață, o nouă viață, din momentul acela deci, a luat naștere pentru mine o continuitate absolută, exasperantă care cu timpul a luat proporții și care m-a făcut să descopăr că filosofia nu găsea un răspuns la întrebările stârnite de această experiență a mea, că ea era făcută de oameni fără temperament și fără istorie. Și am abandonat-o de dragul experienței, al lucrurilor trăite, al nebuniei cotidiene”⁴⁰ Despărțirea de filosofie nu se face în urma unei decizii luate „la rece”, ci e semnul unei deznădejdi ce destramă însuși *vocabularul final*⁴¹ al tânărului Cioran care, îndepărtându-se de vreun sens teoretic, se restrânge în perimetrul existenței sale individuale. „Căci în aceste stări în care dualizarea cu lumea devine dureroasă și progresivă, omul se apropie tot mai mult de realitățile lui lăuntrice și descoperă moartea în subiectivitatea lui proprie”⁴³. Revelația cea mai cutremurătoare este cea a *morții imanente*⁴⁴, revelație ce conduce direct la anularea oricărui sens, presens sau postsens atribuit vieții. „Toată poezia naivă a vieții, toate seducțiile și farmecele ei apar vide de orice conținut precum vide apar toate proiectările finaliste și iluziile teologice ale omului”⁴⁵. Realitate acestei morți este atât de evidentă pentru Emil Cioran, încât orice încercare de a

⁴⁰ Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți i: E. M. Cioran, Apocalipsa după Cioran*, Convorbire cu Irene Briganti („Cioran cavaliere de malumore”, în „La Repubblica”, 13 octombrie 1982), Editura Humanitas, București, 2001, p. 21

⁴¹ Richard Rorty, *op. cit.* „Toate ființele umane poartă în ele ceva de felul unei mulțimi de cuvinte, de care fac uz pentru a justifica acțiunile, opiniile și viețile lor. Acestea sunt cuvintele în care ne formulăm prețuirea pentru prietenii noștri și disprețul pentru dușmanii noștri, proiectele noastre pe termen lung, îndoielile cele mai adânci în ceea ce ne privește pe noi înșine și speranțele noastre cele mai înalte. Sunt cuvintele în care spunem, uneori prospectiv și alte ori retrospectiv, povestea vieților noastre. Voi numi aceste cuvinte „vocabularul final” al unei persoane”, p. 133.

⁴³ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 41.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 36.

așeza viața într-un sistem de semnificații e simțită ca autoiluzionare. Condiția umană îi apare ca înstrăinată atunci când conștiința descoperă, dincolo de aranjamentele raționale ale gândirii diurne, un irațional de adâncime. „Prin conștiință, reflexivitatea și interiorizarea depășesc iraționalul ; dar numai pentru a ți se revela într-o deconcertantă preeminență”⁴⁶. Încercând să descrie viața și să o înscrie în termenii unei realități absolute, conștiința se vede pusă în fața unui irațional *secund* ce nu îngăduie individului decât să-și înțeleagă până la capăt însingurarea și moartea, abdicând de la orice speranță teoretizată. Această purificare de soluții și speranțe iluzorii nu poate duce decât la evidența *absurdului*. „Aceluia care a pierdut totul nu-i mai rămâne în viață decât pasiunea absurdului”⁴⁷. Tânărul Cioran își crease un bineînțeles cultural, o lume virtuală din sistemele filosofice aprofundate, o lume de jocuri de limbaj în care se simțea la sine, iar acest sine era o sublimă decorporalizare. Boala, acea insomnie de câțiva ani de zile, va fi cea care îi va sfărâma lumea virtuală împingându-l într-o cădere ce e totodată o recorporalizare⁴⁸.

Cartea lui Cioran este cea a unui filosof care se dezmeticește din mirajul metafizicii, încetând să mai creadă, cum spune Rorty, că „e de găsit o singură realitate permanentă în spatele numeroaselor aparențe trecătoare”⁴⁹. E o dezamăgire metafizică, trăită pe cont propriu, în sensibilitatea cioraniană, dar, totodată, și o „ruptură de nivel ontologic”⁵⁰, trăită însă cu o luciditate asimbolică. „Multiplicitatea formelor vitale nu se însumează într-o convergență transvitală sau într-o intenționalitate transcendentă, ci se realizează într-un ritm nebun în care nu poți recunoaște decât demonia devenirii și distrugerii”⁵¹. Ar fi însă prea simplu să se creadă că un spirit metafizic dezamăgit poate deveni, brusc și pur și simplu, *ironist*, încetând să aspire spre esență, în realitatea căreia nici nu crede⁵², și considerând senin, de acum încolo, că filosofia este un joc-de-limbaj ce-și construiește adevărul în funcție de un *vocabular final* ce este de fapt contingent și fragil, mărginit în funcționalitatea sa doar umană. Există o tensiune vie în cartea lui Emil Cioran,

⁴⁶ *Ibidem*, p.196.

⁴⁷ *Ibidem*, p.15.

⁴⁸ Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2010.

„Caracterul monoton și repetitiv al operei sale se explică prin faptul că s-a născut din experiența personală a corpului dureros al lui Cioran însuși; o experiență în niciun caz nelimitată, ci supusă unor mecanisme fiziologice, cvasiinvaziabile și în boală”, p. 22.

⁴⁹ Richard Rorty, *op. cit.*, p.135.

⁵⁰ Mircea Eliade, „Mituri, vise și mistere”, în vol. *Eseuri*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București, 1991, p. 159. „Moartea este bineînțeles un sfârșit - dar un sfârșit urmat imediat de un nou început. Se moare la un mod de existență ca să se poată accede la un alt nivel ontologic și în același timp un ritual de trecere, întocmai ca nașterea sau inițierea”.

⁵¹ Emil Cioran, *op.cit.*, p. 38.

⁵² Richard Rorty, *op. cit.*, p. 135.

o încordare metafizică în ciuda „demitologizării” metafizicii, și care persistă în așteptarea unui adevăr de care filosoful e totuși conștient că nu e de aflat. „Că mai sunt oameni care caută *adevărul*, nu pot avea decât regrete. Sau înțelepții n-au înțeles nici până acum că adevărul *nu poate* să existe ?”⁵³.

Tânărul filosof stăruie pe chiar culmea deznădejzii, renunțând și nerenunțând la adevăr pentru că adevărul pe care îl caută nu e unul propozițional, ci existențial.

„Nu te poți iniția în misterul altuia, dacă tu însuși nu ai un mister în care să te inițiezi”⁵⁴. Dacă *neîmplinirea* este condiția noastră existențială, și totodată problema noastră, ea nu se poate rezolva prin *înavuțire*, – fie ea și cu un sacru care, obiectualizat, nu e decât sintetic - ci prin *înfuițare*, este ceea ce pare a ne aduce la cunoștință Cioran. Asemeni lui Brâncuși, el n-a făcut decât să se sculpeze pe sine însuși, dând la o parte ceea ce era străin de sine, tot acel nefiresc ce sufocă acest prezent sacru, și să se împlinească întru ființă, ajungând astfel să mărturisească, în taina unei convorbiri cu un prieten de tinerețe, că „Viața e a naibii de frumoasă !”

Poezia lui Ponge se vădește a fi una autentic religioasă în substanța ei, nu prin vreo intenție declarată, ci printr-o reculegere întru fire, o relegare în act de aceasta. „Natura este Haos hrănitor. Da, trebuie să ne cufundăm în ea, ceea fără să vrea, fiecare individ, fiecare persoană ajung în mod fatal să facă. Prin viață și prin moarte. Să murim și să renaștem”⁵⁵. Depășirea intenționalității simbolice, o tăcere metafizică este, de fapt, o moarte inițiativă în sensul anihilării eului și care conduce la o renaștere, la o mutație de sensibilitate, prin care absurdul asumat se preschimbă într-un sens simbolic viu, sacru, mai presus de logica noastră și de sensurile sintetice prin care ne amăgim.

Ceea ce însă i-ar putea reproșa un haijin lui Ponge este prea marea apropiere de obiectele văzute epidermic, ca și descriptivismul⁵⁶ prea încărcat ce, nestilizând lucrurile printr-o situație a lor la o *fericită distanță*, nu lasă să se întrevadă *natura lucrurilor*. Noi

⁵³ Emil Cioran, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁴ Emil Cioran, *Pe culmile..., op. cit.*, p. 199.

⁵⁵ *apud* Irina Mavrodin, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁶ Rachele Unger Sherman, „Francis Ponge: Mimesis versus Poiesis”, în Revista *The French Review*, Vol. LII, No. 1 octombrie 1978. „In the final analysis, Ponge does not want to identify his texts with either the extreme of ”logology”, as Henry Malidney terms it, or ontology. Instead, he would bring about a total fusion of object and language so that the dialectical tensions between them can be joined to create a new compelling synthesis”. Trad. n.: „Și, ca analiză finală, Ponge nu dorește să se identifice nici cu extrema „logologie”, după termenii lui Henry Malidney, sau cu ontologia. În schimb, el vrea să ajungă la o totală contopire a obiectului și a limbajului așa încât tensiunile dialectice dintre ele să se poată uni pentru a crea o nouă sinteză obligatorie”, (trad. n).

însă, ca europeni, nu-i putem reproșa nimic pentru că demersul său este unul autentic, ce vine din interior, un experiment existențial nepremeditat și, chiar de aceea, mai prețios decât un exotism de împrumut. Heidegger, în ultimul său interviu, vorbește de o metodă a gândirii cu totul nouă ce trebuie să conducă la tăcere⁵⁷ și despre a cărei împlinire filosoful declară că nu știe încă în ce fel se va produce. Schimbarea însă, afirmă el, nu poate veni din afară, ci doar ca autentică devenire a gândirii europene. „Convingerea mea este că numai pornind de la același loc al lumii din care s-a născut tehnica modernă se poate pregăti și o revenire; aceasta nu se poate produce nici prin preluarea Zen-Buddhismului sau a altei experiențe a lumii orientale. Pentru regândire este nevoie de ajutorul tradiției europene și al noii ei apropieri. Gândirea se transformă numai prin acea gândire care are aceeași proveniență și menire”⁵⁸. Și Ponge este, de bună seamă, pe această cale a regândirii și răzgândirii europene, după cum se vede în textele din *Proemes* în care se întreabă: „Qu'est-ce appétit d'absolu ? Un reliquat de l'esprit religieux. Une projection. Une extériorisation vicieuse. Il faut réintégrer l'idée de Dieu à l'idée de l'homme. Et simplement vivre”⁵⁹. Această „sete de absolut” din care derivă și „marile narațiuni” ține de supramintea de origine livrescă prin care, noi europenii, am atribuit o ordine hieratică și predestinată lumii. Ceea ce-l îndrumă pe poet în a se elibera de „setea de absolut”, de proiecția unui sacru sintetic, cum l-am numit, este experiența sa spirituală prin care, mai întâi, înțelesese că nu se poate exprima, apoi se întorsese asupra lucrurilor în încercare de a le descrie și, descoperind că nu le poate nici descrie așa cum sunt ele, s-a hotărât să tacă fără a reuși, iar, în cele din urmă avea să publice, ceea ce el numește, „eșecurile descrierii”⁶⁰. Revenire prin exces, poezia lui Francis Ponge este o soluție de criză, dar și o deschidere tulburătoare pentru noi, ca europeni. „Natura, dacă este foarte înghesuită în ea însăși, – spunea Nichita Stănescu – este la fel de rară ca și vidul”⁶¹. Maniera lui Ponge, autentică în ceea ce-l privește, nu e viabilă, cum a dovedit-o noul roman francez. Tranzivitatea ca întoarcere la realitate este un exod din tărâmul virtual, dar nu și o repatriere împlinită întru real. Poezia lui Ponge este vădit și declarat antimetafizică⁶², fără

⁵⁷ Martin Heidegger, „Ultimul interviu al lui Martin Heidegger”, în *Ființă și Timp*, traducere de Dorin Tîlincă, Editura Jurnalul Literar, București, 1994, p. 253.

⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 254.

⁵⁹ Francis Ponge, „Proemes”, în *Parti pris de choses*, Gallimard: „Ce este această sete de absolut ? Un rest al spiritului religios. O proiecție. O exteriorizare defectuoasă. Se cuvine să integrăm ideea de Dumnezeu, ideii de om. Și, pur și simplu, să trăim”, trad. n., pp. 215-216.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 181-182.

⁶¹ Nichita Stănescu, „Fragmente dintr-un ultim interviu” (Dan Manolescu), în vol. *Album memorial Nichita Stănescu*, editat de „Viața a Românească”, Iași, 1981.

⁶² *Idem, Ibidem*.

însă a atinge acea gândire evocatoare a ființei de care vorbește Heidegger⁶³. Un nou tip de reflexivitate, „ce nu a sosit încă”⁶⁴ și care ar putea întrevădea realul prin realitate, s-ar putea naște prin aflarea aceleiași *distanțe fericite* pe care o posedă sensibilitatea mitică, aptă să întrevadă în pasta realității realul printr-un simbolism iradiind din concret, așa cum se întâmplă în haiku.

Ca și Richard al II-lea, Bérenger din piesa *Regele moare* a lui Eugen Ionescu, este un *nevinovat cu vină*, dar vina sa e îngropată într-o uitare instituționalizată, e vina de a se fi uitat pe sine sub mreaja unui eu monstruos ce a invadat firea. „Niciodată nu te-ai gândit temeinic, niciodată cu toată ființa ta”⁶⁵. *A gândi* ar trebui cel puțin pus între ghilimele pentru că acea *gândire temeinică* nu are nimic de-a face cu activitatea intelectuală desemnată ca gândire în lumea modernă. Absența gândirii temeinice este semnul obliterării existențiale, a vieții trăite într-o lume plină de semnificații și totuși fără sens. Pentru Bérenger provizoratul fericirii lui Oedip s-a permanentizat, agera sa orbire față de destin căpătând autoritatea istoriei regale antropocentrice. Existența a devenit o viețuire amnezică în al cărui bineînțeles narcisist nu mai e loc pentru adevărul de dincolo de adevăruri. Or, tocmai în acest bineînțeles se strecoară lama tăioasă a disjunției ce disociază tautologia viețuirii în *viețuire* și *altceva*, ceea ce ar fi trebuit să fie cu adevărat viața. „Adevărat, atâtea lucruri care mi-au scăpat. N-am știut totul. N-am fost peste tot. Viața mea ar fi putut fi mai plină” (351).

Moartea „dezornată”, percepută în mizeria ei biologică, poate duce la reamintirea unui înțeles profund și totuși nespus de apropiat, fiindcă, doar pus în fața morții sale reale – *trăind-o* – individualul se poate trezi. Într-o lume logică și continuă, contrariile se refac la nivel lăuntric din recuzita unei existențe tautologice. Eul, care în tragedia antică arde, lovit de trăsnetul destinului, în teatrul absurdului se descompune până la înțelegerea că „acest tu nu ești tu”.

„Fiecare din noi e primul care moare”(333) este începutul înțelegerii vii că fiecare din noi e primul care trăiește, și unicul totodată. Resacralizarea morții duce la nașterea unei sensibilități speciale ce resacralizează viața. „Respiri. Niciodată nu te gândești să respiri. Gândește-te. Adu-ți aminte. sunt sigur că nu bagi de seamă. E o minune”(353-355). Ceea

⁶³ Martin Heidegger, „Introducere la „ce este metafizica ?”” în vol, *Repere...*, op. cit, p. 351.

⁶⁴ Gheorghe Crăciun, „Ontologie și limbaj, poezie și realitate”, în *Observatorul cultural*, nr. 24/2000, p. 8.

⁶⁵ Fragmentele citate: Eugen Ionescu, *Teatru*, vol. II, „Regele moare”, traducere de Ion Vinea, Editura Minerva, București, 1970, p. 330. Citările următoare vor fi trecute în paranteză.

ce era mai banal, mai ignorant, începe să se arate într-o altă lumină. În individualul dezmeticit din păienjenișul generalului se arată înțelesul de dincolo de înțelesuri al universalului întrupat în concret, în *acest* prezent ce ia locul unui prezent proiectiv, al posibilelor. Omul va putea astfel să se împace cu sine murind „de moarte bună, nu de frică”(355), va putea să-și vină *în fire*. Contrariile, renăscute, coincid mântuitor – „Și răsăritul și amurgul în același timp”(378) – vindecând disjuncția dintre eu și sine, a căror unitate se reface însuflețită de o tensiune vie ce răstoarnă, nesperat, *tot ce era echivalent* într-un *totul e privilegiat*. Asistăm, oarecum ca în tragedia antică, la epifania în concret. Individualul se regăsește în lumina sinelui.

Capitolul *Nichita Stănescu aproape de haiku* urmărește calea reintegrării pe care o caută om sfâșiat lăuntric „Adevărul care cunoaște este spiritul”, spunea Hegel, dar spiritul care se întemeiază pe o cunoaștere ce nu se mai răsfrânge în Fire devine captiv într-o realitate construită, o realitate virtuală în care rațiunea începe să fie întunecată de raționalitate⁶⁶, ceea ce face ca o ordine mărginit antropocentrică să acopere profunda ordine a Firii, aruncându-l pe om într-o dureroasă înstrăinare.

„Există o singură viață mare
La care noi participăm.
Numai eu, străinul, –
Cristofor Columb prin ierburi,
Magellan prin frunze
și Nansen prin pietre...”

Și-atunci, o întrebare mai mult decât răvășitoare, o întrebare crucială, de sfârșit de mileniu, se va lăsa pusă în profundele sale *Răzgândiri*: „Cine are nevoie de adevăr când nevoia noastră fundamentală este de real ?!”⁶⁷

A despreuna adevărul de real printr-o tulburătoare întrebare pusă unui om ce a crezut și încă mai crede că, deținându-l pe primul, este, implicit stăpânul celui de-al doilea,

⁶⁶ C. Wright Mills, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁷ Nichita Stănescu, „Răzgândiri”, în *Secolul 20*, nr. 289-290-291/1986, p. 192.

înseamnă a pune sub semnul întrebării întreg spiritul occidental care nu numai că a încercat să supună lumea printr-o știință ruptă de individualitate, dar a și pornit să-și construiască alta, presupusă mai bună. Adevăratul drum nu este însă decât acela prin care omul se poate pune de acord cu felul său autentic și mai adânc de a fi:

„Ne trebuie un timp care să ne împace
felul nostru de a fi,
care să ne lumineze ochii,
ochii care au început să crească anapoda
pe tot cuprinsul ființei noastre.

Contemplarea lumii din afara ei – Epica Magna

„Cu precădere m-a speriat ruptura” afirma poetul în *Antimetafizica*. Nichita Stănescu se vădește a fi un poet al nefirescului trăit, arzând pe rugul acestuia, dar aspirând cu toate forțele suferinței sale spre firesc. Spre o existare reînămânunchiată. Aspirația de a atinge o itacă lăuntrică, sentimentul unei tihne existențiale, este odiseea omului modern – ca și a omului dintotdeauna – doar că această odisee modernă se desfășoară în lumea de-naturată a unor monștri născuți din propria-i atitudine față de Fire, dintr-o gândire a cărei orgoliu metafizic a alterat fizicul. Fără a fi reușit să-și afle propria liniște – „Încă nu pot să înalț un imn liniștei / pe care mi-o doresc și de care mi-este foame”, *O confesiune – Epica magna* – poetul pare a fi încropit un cap de pod spre o gândire ce l-ar putea face pe om să se reînradăcineze, fiindcă, asemeni taoismului, poezia nichitiană caută o artă a ființării în lume, o artă existențială care să găsească locul omului în lume, dându-i totodată înțelepciunea de a se putea locui.

„Nu te grăbi să alergi. Stai locului!
Chiar și miezul fierului
curge leneș prin lăuntrul fierului,
Uită-te la fier și aseamănă-te lui.”

Învățăturile cuiva către fiul său – Epica Magna

De ce haiku ?! De ce o adevărată obsesie a poetului pentru haiku ? Puține sunt haiku-urile stănesciene care se apropie de acea atitudine „...de integrare și de participare la

natură, de trăire și expresie necenzurată”⁶⁸. Un eu, chiar și în destrămare, le atinge. De ce totuși această obsesie ? Oare nu pentru că, așa cum fără realitate nu există haiku, nu există nici realitate – real, în sensul acestui text – fără poezie ? „Poezia nu schimbă lumea, o conservă” avea să spună poetul, simțind că în esența sa acest limbaj este un limbaj recuperator, limbaj prin care adevărul se pătrunde de real putând astfel recâștiga lumea pentru om și omul pentru lume. Încercarea de a scrie haiku nu reprezintă la Nichita Stănescu o simplă toană exotică, ci vine din intuiția că acesta este o vorbire cu totul și cu totul de excepție despre care poetul spunea: „prin spiritul haiku-ului se vede ceva din taina luminii. Prin lumină nu se mai vede absolut nimic. Să fie vorba de șarpele UROBOROS, cel care se hrănea mâncându-și propria-și coadă ? Noi zicem că da”⁶⁹, ce exprimă un alt tip de atitudine față de lume, atitudine prin care eul, o dată anulat, omului i se deschide orizontul reintegrării:

„Deodată, am simțit cum renaște în noi o vorbire,
și tremura cu gurile lipite de ea.

.....
Unde ne zbori, în care înțelesuri,
în ce puțin de trup măreț de zeu,
în ce înaltă, nedistinctă de vorbire
din care absentează tu și eu,
din care tot ce știm că e, nu este
și ce nu știm, pare a fi ?...”

Schimbarea – Epica Magna

Nichita Stănescu rămâne a fi un poet rătăcind între două arhipelaguri: cel elen în care omul, chiar dacă se considera distinct de natură, era în mijlocul ei ascultând-o, și cel nipon în care ființa umană a putut să găsească, la un moment dat, acel adevăr trăit, capabil să-l reintegreze sufletește în Fire⁷⁰.

⁶⁸ Nusia Stancu, „Haiku și poemele într-un vers ale lui Ion Pillat”, în *Almanahul literar*, 1988.

⁶⁹ Nichita Stănescu, *Fiziologia poeziei*, Editura Eminescu, București, 1990, p. 495.

⁷⁰ Francis Fukuiama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, traducere de Mihaela Eftimiu, Editura Paideia, 1994. „Într-o altă notă de subsol ironică la la prelegerile despre Hegel, Kojeve observă că în urma unui voiaj și a unei povești de dragoste trăită de el în Japonia în 1958, a fost obligat să-și revizuiască opinia anterioară că omul va înceta să mai fie uman și se va întoarce la starea de animalitate. El susținea că după venirea la putere a shogunului Hideyoshi în secolul al XV-lea, Japonia a cunoscut o stare de pace internă și externă

Capitolul final, *Sacrul sintetic*, privește meditativ relația noastră cu sacrul care este profund alterată și, se pare, că nu de puțină vreme. Oamenii se comportă ca și cum sacrul n-ar exista, fie atunci când îl ignoră sau îl neagă, fie și-atunci când îl supralicitează, mânați de impulsuri care numai religioase nu par a fi. Religiile par însă a fi pierdut cu totul „scara spre cer”, ele mimând doar relația cu sacrul despre care se „povestește” mult, fără a se mai înțelege, cu adevărat, nimic. Discursul religios, încărcat, cum e, de o mitologie vetustă, e incapabil să mai comunice vreun fior autentic, rămânând un *joc de limbaj*, rupt de temeiul experiențial. „Modelul lumii noastre - spune Anca Manolescu într-un pertinent și actual studiu - nu mai admite, în fond, o transcendență oferită experienței”⁷¹. Textura imaginal-narativă ce oferise un suport credinței este într-un proces de acută destrămare și, deși e reșesută de iscușiți hermeneuți reformatori, ea pare a nu mai răspunde acelei nevoi stringente de sacru ce încearcă să transgreseze nivelul reprezentărilor înspre real. Pentru cel aflat în căutarea sau așteptarea realului, Dumnezeuul religiilor poate fi considerat, fără remușcare, ca fiind mort, deoarece acel Dumnezeu e simțit ca ireal. Rupt de experiența originară, sacrul a fost încorporat unui construct imaginar care a putut funcționa la fel de eficient atât prin afirmarea cât și prin negarea divinității⁷². Un bovarism religios reconvertit într-unul raționalist a hrănit marile narațiuni⁷³ care s-au străduit să atribuie un sens lumii și condiției umane, să insereze un rost devenirii umane, făcând din ea o Istorie cu un țel paradiziac sau utopic, descris, la modul mitologizant, ca „luminos”, „fericit” etc.

Pe de altă parte, oamenii postmoderni par că trăiesc tot mai periferic, ființe fără miez, obsedate de fleacurile materiale care, în ciuda stringenței și concreteții lor, se dovedesc a fi, în timp, de o inconsistență devastatoare. Sensul vieții, decupat de liniile de forță ale unor metanarațiuni în care nu se mai poate crede a devenit evanescent într-o lume în care consumul se pretinde a fi temeiul fericirii. Micile narațiuni ale publicității dau vieții un sens pe termen scurt, un sens care se cere mereu și mereu reînnoit prin alte nevoi inoculate de publicitatea însăși. Se creează și amplifică doar un *mecanism al dorinței* care

care aducea foarte mult cu sfârșitul istoriei postulat de Hegel. Clasele sociale nu se aflau în conflict și nici nu trebuiau să muncească din greu. Dar în loc de a se da instinctiv dragostei sau jocului precum animalele tinere – cu alte cuvinte în loc să se transforme într-o societate a ultimilor oameni japonezii au demonstrat că este posibil să fii uman prin inventarea unei serii de arte formale lipsite de orice conținut, cum ar fi teatrul Nō, ceremonia ceaiului arta aranjamentului floral etc.”, p. 276.

⁷¹ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 18.

⁷² Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, traducere de Tatiana Mochi, Editura Humanitas, București, 2006, p. 204.

⁷³ Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă*, traducere de Ciprian Mihali, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2003, p. 11.

ascunde un mizer gol lăuntric, gol care e trăit de foarte mulți ca depresie. Părem a trăi doar în general, așa cum și murim doar în general, ruși de propria noastră existență. Și, ca o compensare a acestui provizorat existențial, sunt lansate pe piață *game*-urile unor narațiuni cum ar fi cele legate de fenomenul Psi, comunicarea cu extraterestrii etc⁷⁴. Sacrul pare a se fi camuflat la fel de bine atât în profan cât și în „religiozitate”. De fapt nevoia de sacru a fost înlocuită de o nevoie de consum religios ce se nutrește cu o *problematică*, departe de orice experiență religioasă reală. Desacralizarea pe care o trăim nu ține de nevoia noastră de sacru, cât se poate de autentică, ci de cea a *ofertelor* care, în sărăcia lor de esență, pretind credințe în jocuri de limbaj ce propun doar enigme în locul misterului. Religiile, așa cum sunt ele constituite, par a se adresa doar imaginarului⁷⁵.

Și n-ar fi numai asta: limbajul însuși se arată inadecvat în a comunica sacrul din motive ce țin atât de caracterul său obiectivator, de logica binară, dar și de niște structuri narative care ne-au fost implantate ajungând să se substituie experienței reale. Teologia apofatică s-a străduit să treacă peste acest obstacol, dar a făcut-o tot prin cuvinte. Un blocaj se manifestă aici, și el poate fi doar discutat, iar nu depășit. La nivelul interogațiilor actuale se face simțită nevoia unei paradigme suficient de largi pentru a îngloba religia și știința al căror conflict poate apărea ca ridicol mai ales atunci când discursul religios se străduiește să-l contrazică pe cel științific cu „argumente” și, cu totul inadecvat, atunci când se întâmplă invers. E cel puțin ciudat cum aceeași realitate se poate descrie în discursuri atât de disjuncte. Există vaste probleme care se desfășoară la nivel discursiv și care formează un adevărat labirint verbal, dar dintr-un labirint nu se poate ieși cu adevărat decât, asemeni lui Dedal, prin zbor.

Ceea ce s-ar cuveni însă știut e faptul că sacrul nu poate fi stocat cu ajutorul simbolului sau al textelor decât cu riscul de a-l altera. O igienă a sacrului e necesară și o ecologie totodată și nu, desigur, ca niște soluții, ci mai degrabă ca niște purificări ce ar putea pregăti terenul unui ecumenism, ce a și existat cândva, și care ar avea în centrul lui experiența spirituală autentică, iar nu o juxtapunere de tradiții care, după cum se vede, se mortifică impunând dogme fără nici o noimă existențială. Avem de ales între experiența spirituală reală – pe care, de fapt nici nu o alegem, ci ne alege ea pe noi – și idolatrizare, iar credința este ea însăși o formă mai subtilă de idolatrizare, idolatrizarea verbală⁷⁶.

⁷⁴ Lucian Boia, *ibidem*, p. 86.

⁷⁵ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994, p.198. “Într-o lume desacralizată ca a noastră, “sacrul” este prezent și activ mai cu seamă în universurile imaginare”.

⁷⁶ Erich Fromm *apud* Norman L. Geisler, *Filozofia religiei*, traducător nemenț ionat Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999, p. 252.

Experiența spirituală însă nu e una intențională, chiar dacă se tânjește după ea, pentru că întru ea se cade pe neașteptate și rămânem fără grai într-o înțelegere subverbală care abia ea produce saltul de nivel. Doar trăită, cu totul neanticipat, această profundă experiență reînfrădăcinează ființa umană. În locul discursului care amână, ea se impune ca un incurs absolut real, înscris probabil chiar în natura noastră, dar a cărui împlinire ar fi, să-i zicem, cuantică, operând ca salt de la jocul verbal la jocul divin. Abia tăcerea noastră lasă să se audă cuvântul lui Dumnezeu în care se întrevește continuumul întrerupt de cuvântarea umană. Revelația se produce ca o *decuvântare*, descalificând omenescul din noi, acest omenesc care ne-a separat de fire. Înnoirea morală, căutată aiurea prin respectarea preceptelor, e o consecință directă a acestei reînfrădăcinări ce impune binele și iubirea, nu ca năzuințe, ci ca înfrășișări ontofanice.

Concluzia e că, oricum am fi, credincioși sau necredincioși, suntem la fel de atei atâta vreme cât nu ne-a fost dat să trăim experiența spirituală. Toate problemele pe care ni le punem sunt, în fond, false probleme, abia acelea care ni se pun prin experiența noastră reală se apropie de ceea ce ne doare cu adevărat – adâncă noastră nevoie de a afla un sens existenței. Dar aici cuvintele sunt de prisos.

Cuvinte cheie:

revelatie, initiere, naratiune prezumtiva, rupturi de nivel/salt de nivel, traseu spiritual

BIBLIOGRAFIA OPERELOR:

Antologie de poezie clasică japoneză, Ion Acsan și Dan Constantinescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Antologie lirică greacă, traducere de Simina Noica, Editura Univers, București, 1970.

Camus, Albert, *Fața și reversul*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Rao, București, 1994.

Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

Camus, Albert, *Omul revoltat*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Rao, București, 1994.

Crane, Stephen, *Semnul roșu al curajului*, traducere de Al. Ștefănescu-Medeleni, Editura pentru literatură, București, 1966

Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, 1990.

Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991

Cioran, Emil, *Singurătate și destin, Publicistică 1931-1944*, Humanitas, București, 1991.

Cioran, Emil, *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu Helga Perz, traducere de Friederike Schanz-Pandulescu, Humanitas, București, 1999.

Cioran, Emil, *Istorie și utopie*, traducere de Emanuil Marcu, Humanitas, București, 1992.

Dostoievski, F. M., *Crimă și pedeapsă*, în volumul *Opere*, Volumul 5, traducere de Ștefana Velisar Teodoreanu și Isabella Dumbrovă, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.

Dostoievski, F. M., *Idiotul*, în volumul *Opere*, Volumul 6, traducere de Tamara și Nicolae Gane, Editura Pentru Literatură Universală, București, 1970.

Dostoievski, F. M., *Însemnări din subterană* din Dostoievski, *Opere*, Volumul 4, Editura pentru Literatură Universală, București, 1961.

Dostoievski, F. M., *Jurnalul unui scriitor*, în volumul *Opere*, Volumul 11, traducere de Leonida Teodorescu, Editura pentru literatură Universală, București, 1974.

* * * *Epopoea lui Ghilgameș*, traducere de Virginia Șerbănescu și Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966.

* * * *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, traducere de Athanase Negoită, Editura Științifică, București, 1975.

Ionescu, Eugen, *Setea și foamea*, Teatru, volumul II, *Regele moare*, traducere de Ion Vinea, Editura Minerva, București, 1970.

Kafka, Franz, *Metamorfoza*, în volumul *Kafka, Opera antumă*, traducere de Mihai Isbășescu și Radu Gabriel Pârvu, Editura Rao, București, 1996.

Kafka, Franz, *Procesul*, traducere de Gellu Naum, Editura Minerva, București, 1977.

Kafka, Franz, *Pagini de jurnal și corespondență*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Univers, București, 1984.

Kafka, Franz, *Castelul*, traducere de Mariana Șora, Editura pentru Literatură, București, 1968.

Kafka, Franz, *Opere complete*, vol. 2, *Proză scurtă postumă*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Univers.

Ponge, Francis, *Douze petits écrits*, în vol. *Le parti pris de choses*, Gallimard.

Ponge, Francis, *De partea lucrurilor*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1974.

Proust, Marcel, *Jean Santeuil*, Gallimard, Paris, 2001.

Proust, Marcel, *Captiva*, traducere de Eugenia și Radu Cioculescu, Editura Minerva, București, 1971.

Proust, Marcel, *Fugara*, traducere de Eugenia Cioculescu, Editura Minerva, București, 1974.

Proust, Marcel, *Timpul regăsit*, traducere de Eugenia și Radu Cioculescu, Editura Minerva, București, 1977.

Proust, Marcel, *Swann*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1987.

Shakespeare, William, *Opere complete*, „Richard II”, traducere de Mihnea Gheorghiu, vol. III, Editura Univers, București, 1984.

Sofocle, *Antigona*, traducere de George Fotino, în vol. *Eschil, Sofocle, Euripide - Teatru*, Editura tineretului, București, 1968.

Sofocle, *Oedip rege*, în vol. *Sofocle, Oedip rege, Teatru*, vol. II, traducere de George Fotino, Editura pentru literatură, București, 1965.

Stănescu, Nichita, *Starea poeziei*, Editura Minerva, București, 1975.

Stănescu, Nichita, *Ordinea cuvintelor*, vol. I-II, Editura Cartea Românească, București, 1985.

Stănescu, Nichita și Aurelian Titu Dumitrescu, *Antimetafizica*, Editura Cartea Românească, București, 1985.

Stănescu, Nichita, *Amintiri din prezent*, Editura Spot-Turism, București, 1985.

Stănescu, Nichita, *Fiziologia poeziei*, Editura Eminescu, București, 1990.

Tolstoi, Lev, *Jurnal*, Volumele I-II, traducere de Janina Ianoși, Editura Elit.

Tolstoi, Lev, *Război și pace*, Volumele I-IV, traducere de Ion Frunzetti și N. Parocescu, Editura Univers, București, 1971.

Tolstoi, Lev, *Moartea lui Ivan Ilici*, traducere de Ștefana Velisar Teodoreanu și Irina Andreescu în volumul *Nuvele și povestiri*, vol. II, Editura pentru Literatură Universală, București, 1965.

Tolstoi, Lev, *Spovedanie*, traducere de Janina Ianoși, Editura EuroPress, București, 2008.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ:

1. Albérès, R.-M., *Istoria romanului modern*, traducere de Leonid Dimov, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968..
2. Al-George, Sergiu, *Arhaic și universal*, Editura Eminescu, București, 1981.
3. Al-George, Sergiu, *Filosofia indiană în texte*, Studiu introductiv, Editura științifică, București, 1971.
4. Aristotel, *Poetica*, traducere de D.M. Pippidi, Editura Științifică. București, 1957.
5. Balotă, Nicolae, *Lupta cu absurdul*, Editura Teora, București, 2000.
6. Baltag, Cezar, *Haiku*, în vol. *Eseuri*, Editura Porto-Franco, Galați, 1992.
7. Barthes, Roland, „Imaginarea semnului”, în vol. *Pentru o teorie a textului*, Editura Univers, București, 1980
8. Bataille, Georges, *Erotismul*, Editura Nemira, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1998.
9. Berdiaev, Nikolai, *Adevăr și revelație*, traducere de Ilie Gyuresik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
10. Berdiaev, Nikolai, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere de Radu Părpăuță, Editura Institutul European, Iași, 1992.
11. Berdiaev, Nikolai, *Sensul creației*, traducere de Anca Croveanu, Editura Humanitas, București, 1992.
12. Berindei, Mircea, *Marcel Proust*, Editura Albatros, București, 1971.
13. *Biblia, Evanghelia după Ioan*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
14. Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, traducere de Tatiana Mochi, Editura Humanitas, București, 2006
15. Brunel, Henri, *Cele mai frumoase povestiri zen*, traducere de Nicolae Constantinescu, Editura Pro Editură și Tipografie, București, 2005.

16. Bruhl Levi, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, traducere de Raluca Lupu-Onet, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
18. Brown, Cyntia Stokes, *Istoria lumii de la Big Bang până în prezent*, traducere de Laurențiu Dulman, Editura Litera, București, 2009.
19. Burnett, Jacob, *Strange Loops and the Absent Center in "The Castle"* în vol. Kafka, *For the Twenty-First Century*, edit. Cadmen House. Rouchester, New York, 2011.
20. Camus, Albert, *Omul revoltat*, traducere de Mihaele Simion, Editura RAO, București, 1994.
21. Camus, Albert, *Mitul lui Sisif*, traducere de Irina Mavrodin, în vol. *Camus*, Editura Rao, București, 1994.
22. Camus, Albert, „Viitorul tragediei”, în volumul *Eseuri*, Antologie, traducere și cuvinte introductive de Modest Morariu, Editura Univers, București, 1976.
23. Chevalier, Jean și Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles*, Editions Robert Laffont, Paris, 1982.
24. Childe, V. Gordon, *Făurirea civilizației*, traducere de Florica-Eugenia Condurachi, Editura Științifică, București, 1966.
25. Ciocârlie, Livius, *Realism și devenire poetică*, Editura Facla, Timișoara, 1974.
26. Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, București, 1991.
25. Cioran, Emil, *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu Helga Perz, traducere de Rom. Friederike Schanz-Pandulescu, Humanitas, București, 1999.
26. Codoban, Aurel, *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998.
27. Coomaraswamy, Ananda K., *Nimicirea de sine sau eliberarea Divinului din noi*, traducere de Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2005.
28. Crane, Stephen, *Semnul roșu al curajului*, traducere de Al. Ștefănescu-Medeleni, Editura pentru literatură, București, 1966.
29. Crăciun, Gheorghe, *În căutarea referinței*, Editura Paralela 45, Pitești, 1998.
30. Creția, Petru, *Epos și logos*, Editura Univers, București, 1981.
31. Cusset, Cristophe, *Tragedia greacă*, Editura Institutul European, traducere de Bogdan Geangalău, Iași, 1999.
32. Delumeau, Jean, *Frica în Occident*, traducere de Modest Morariu, Editura Meridiane, București, 1986.
33. Dodds, E. R., *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleșu, Editura Meridiane, București, 1983.
34. Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.

35. Dumitriu, Anton, *Orient și Occident*, Editura Societății de Cultură Națională Liberală, București, 1943.
36. Eliade, Irina, *Marcel Proust*, Editura enciclopedică română, București, 1974,
37. Eliade, Mircea *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978
38. Eliade. Mircea, *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991.
39. Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
40. Eliade, Mircea, *Încercarea labirintului*, traducere de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990.
41. Eliade, Mircea, *Jurnal*, Editura Humanitas, București, 1993.
42. Eliade, Mircea, *Memorii*, Editura Humanitas, București, 1991.
43. Eliade, Mircea, „Mituri, vise și mistere”, în volumul *Eseuri*, traducere de Maria Ivănescu și Mircea Ivănescu, Editura Științifică, București, 1991.
44. Eliade, Mircea, „Mitul eternei reînnoiri”, în volumul *Eseuri*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București.
45. Eliade, Mircea, „Mitul reintegrării”, în volumul *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991.
46. Eliade, Mircea, *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul Literar, București, 1993,
47. Eliade, Mircea, *Nașteri mistice*, traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, București, 1995.
48. Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994.
49. Eliade, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 2006.
50. Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992.
51. Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, traducere de Rodica Chira, Editura Humanitas, București, 1992.
52. Enescu, Radu, *Franz Kafka*, Editura pentru Literatura Universală, București, 1968.
53. Finkielkraut, Alain, *Înțelepciunea dragostei*, traducere de Margareta Gyuresik, Editura de Vest, Timișoara, 1994.
54. Flonta, Mircea, *Filosoful singuratic*, Editura Humanitas, București, 2008.

55. Frazer, James George, *Creanga de aur*, vol. II, traducere de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980.
56. Friedrich, Hugo, *Structura liricii moderne*, traducere de Dieter Fuhrmann, Editura Univers, București, 1998.
57. *Filosofia greacă până la Platon*, traducere de A. Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
58. Fukuyama, Francis, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, traducere de Mihaela Eftimiu, Editura Paideia, București, 1994
59. Gasset, Ortega y , *Dezumanizarea artei*, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București. 2000.
60. Gaultier, Jules de, *Bovarismul*, traducere de Ani Bobocea, Editura Institutul European, Iași, 1993.
61. Geisler, Norman L., *Filozofia religiei*, traducător nenunțiat, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1999.
62. Girard, René, *Minciună romantică și adevăr romanesc*, traducere de Alexandru Baci, Editura Univers. București, 1972.
63. Girard, René, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, traducere de Miruna Runcan, Editura Nemira, București, 1999.
64. *Gândirea asi-ro-babioniană în texte*, traducere de de Athanse Negoită, Editura științifică, București, 1975.
65. Le Goff, Jacques, *Civilizația Occidentului medieval*, traducere de Maria Holban, Editura Științifică, București, 1970.
66. Grenier, Jean, *Eseuri asupra picturii contemporane*, traducere de Irina Runcan, Editura Meridiane, București, 1972.
67. Guitton, Jean, Bogdanov, Gricha , Bogdanov, Igor, *Dumnezeu și știința*, traducere de Rom. Ioan Buga, Editura Harisma, București, 1992.
68. Gusdorf, Georges, *Mit și metafizică*, traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Editura Amarcord, Timișoara, 1996
69. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea a III-a, *Filozofia spiritului*, traducere de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966.
70. Hegel, .G. W. F., *Prelegeri de estetică*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, pp. 595-596.

71. Hegel, G.W. F., *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 1995.
72. Hegel, G. W. F., *Spiritul creștinismului și destinul său*, traducere de Dragoș Popescu, Editura Paideia, București, 2002.
73. Heidegger, Martin, „Fenomenologie și teologie”, în volumul *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.
74. Heidegger, Martin, *Ființă și Timp*, traducere de Rom. Dorin Tilinca, Editura “Jurnalul literar”, București, 1994.
75. Heidegger, Martin, „Introducere la <<Ce este metafizica ?>>”, în volumul *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.
76. Heidegger, Martin, „Ultimul interviu”, în *Ființă și Timp*, traducere de Rom. Dorin Tilinca, Editura “Jurnalul literar”, București, 1994.
77. Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Gabriel Liiceanu, Editura Univers, București, 1982.
78. Heidegger, Martin, „Postfață la <<Ce este metafizica ?>>”, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.
79. Heidegger, Martin, „Scrisoare despre <<umanism>>”, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura politică, București, 1988.
80. Henry, Michel, *Întrupare, O filozofie a trupului*, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003.
81. Hocke, Gustav René, *Lumea ca labirint*, traducere de Victor H. Adrian, Editura Meridiane, București, 1973.
82. Homer, *Iliada*, traducere de George Murnu, Editura pentru Literatura Universală, București, 1967.
83. Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, traducere de H. R. Radian, Editura Univers, București, 1970.
84. Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, traducere de Aurelian Crăiuțiu, Editura Humanitas, București, 1994,
85. Hutin, Serge, *Societățile secrete*, traducere de Beatrice Stanciu, Editura de Vest, Timișoara, 1991

86. Ianoși, Ion, *Dostoievski, „Tragedia subteranei”*, Editura pentru literatură Universală, București, 1968
87. Ianoși, Ion, „Tolstoi și tolstoismul”, Prefață la Lev Tolstoi, *Jurnal*, traducere de Janina Ianoși. Editura Elit,
88. Ionescu, Nae, *Curs de istorie a logicii*, Editura Humanitas, București, 1993.
89. Iosif, Marius, *Tragedie și Haiku*, Editura Paralela 45, Pitești, 1999.
90. Jean, Raymond, *Practica literaturii*, traducere de Mioara Izverna, Editura Univers, București, 1982.
91. Jung, Carl Gustav, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu, Editura Teora, București, 1997.
92. Kastkin, Tatyana, *The Epilogue of Crime and Punishment*, in the volumul *Fyodor Dostoevski's Crime and Punishment, A Case Book*, Edited by Richard Peace, Oxford University Press, 2006.
93. Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
94. Kott, Jan, *Shakespeare, contemporanul nostru*, traducere de Anca Livescu și Teofil Roll, Editura pentru literatură Universală, București, 1969.
95. Kramer, S.N., *Istoria începe la Sumer*, traducere de Cornel Sabin, Editura Științifică, București, 1962.
96. 1111111 Lao-Zi, *Dao De Jing*, traducere în manuscris, traducător necunoscut.
97. Lang, Andrew, *The Making of Religions*, London, 1899.
98. Leroi-Gourhan, André, *Gestul și cuvântul*, traducere de Maria Berza, Editura Meridiane, București, 1983.
99. Leveque, Pierre, *Aventura greacă*, traducere de Constanța Tănăsescu, vol. I, Editura Meridiane, București, 1987.
100. Lévi Bruhl, Lucien, *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, traducere de Raluca Lupu-Onet, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
101. Lorenz, Konrad, *Cele opt păcate ale omenirii civilizate*, traducere de Vasile V. Poenaru, Editura Humanitas, București, 2006.
102. Lotman, Iuri, *Lecții de poetică structurală*, traducere de Tatiana Medvedev, Editura Univers, București, 1970.
103. Lupasco, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, traducere de Vasile Sporic, Editura Politică, București, 1982.

104. Lubac, Henri de, *Drama umanismului ateu*, traducere de Cornelia Dumitriu, Editura Humanitas, București, 2007.
105. Lyotard, Jean-François, *Condiția postmodernă*, traducere de Ciprian Mihali, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2003.
106. Lyotard, Jean-François, *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, traducere de Ciprian Mihali, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.
107. Malraux, André, „Ispita Occidentului”, traducere de Emanoil Bucuța și Modest Morariu, în vol. *Itinerarii spirituale*, Editura Meridiane, București, 1983.
108. Malraux, André, *Oglinda de la capătul ceții, Lazăr*, traducere de Irina Eliade, Editura Univers, București, 1970.
109. Manolescu, Anca, *Europa și întâlnirea religiilor*, Editura Polirom, Iași, 2005.
110. Marion, Jean-Luc *Vizibilul și revelatul*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007.
111. Basho, Matsuo, în vol. Ion Acsan, Dan Constantinescu, *Antologie de poezie clasică japoneză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
112. Mălăncioiu, Ileana, *Vina tragică*, Editura Cartea Românească, București, 1978.
113. Merton, Thomas, *Mistici creștini și maestri Zen*, traducere de Irina Marin, Maria-Irina Manolescu și Petruța-Oana Năiduț, Editura Humanitas, București, 2003.
114. Marion, Jean-Luc, *În plus, Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere de Ion Biliuță, Editura Deisis, Sibiu, 2003.
115. Mc Luhan, Marchall, *Galaxia Gutenberg*, traducere de L. și P. Năvodaru, Editura Politică, București, 1975.
116. Mavrodin, Irina, „Prefață” la *De partea lucrurilor*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1974.
117. Mavrodin, Irina, *Romanul poetic*, Editura Univers, București, 1977.
118. Mills, C Wright, *Imaginația sociologică*, traducere de Petru Berar, Editura Politică, București, 1975.
119. Mimnerm, lirică, în vol. *Antologie lirică greacă*, traducere de Simina Noica, Editura Univers, București, 1970.
120. Monod, Jacques, *Hazard și necesitate*, traducere de Rom. Sergiu Săraru, Humanitas, București, 1991.
121. Nicolescu, Basarab, *Noi, particula și lumea*, traducere de Vasile Sporici, Editura Polirom, Iași, 2002.

122. Nicolescu, Basarab, și Camus, Michel, *Rădăcinile libertății*, traducere de Carmen Lucaci, Editura Curtea veche, București, 2004.
123. Nicolescu, Basarab, *Teoreme poetice*, traducere de Rom. L.M. Arcade, Editura Cartea Românească, București, 1996 .
124. Nietzsche, Friedrich, *Amurgul idolilor*, traducere de Alexandru Al. Șahidian, Editura Humanitas, București, 1994.
125. Nietzsche, Friedrich, „Nașterea tragediei”, traducere de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust*, Editura Meridiane, București, 1978.
126. Nietzsche, Friedrich, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Dacia, Cluj, 1992.
127. Nietzsche, Friedrich , *Voința de putere*, traducere de Claudiu Baci, Editura Aion, 1999.
128. Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976.
129. Noica, Constantin, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993.
130. Noica, Constantin, „Rostirea filosofică românească”, în vol. *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987.
131. Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978.
132. Noica, Constantin, *Spiritul românesc în cumpătul vremii, Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, București, 1978.
133. Otto, Walter, *Zei Greciei*, traducere de Ileana Snagoveanu-Spielberg, Editura Humanitas, București, 1995.
134. Pavel, Toma, *Gândirea romanului*, traducere de Mihaela Mancaș, Editura Humanitas, București, 2008.
135. Petrescu, Ioana Em., „Modernism/postmodernism. O ipoteză”, în vol. *Portret de grup cu Ioana Em. Petrescu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991.
136. Petrescu, Liviu, *Poetica postmodernismului*, Editura Paralela 45, Pitești, 1998.
137. Petreu, Marta, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2010.
138. Picon, Gaetan, *Panorama de la nouvelle literature francaise*, Gallimard, 1960.
139. Platon, „Phaidros, în vol. *Opere IV*, traducere de Rom. Gabriel Liiceanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
140. Platon, „Republica”, trad, Andrei Cornea, în vol. *Opere V*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

141. Podoabă, Virgil, *Fenomenologia punctului de plecare*, Editura Universității Transilvania din Brașov, Brașov, 2008.
142. Pop, Ion, *Ore franceze (interviuri)*, Editura Univers, București, 1979.
143. * * * *Portret de grup cu Ioana Em. Petrescu*, Volum realizat de Diana Adamek și Ioana Bot, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991 .
144. Poulet, Georges, *Etudes sur le temps humaine*, vol. IV, Paris, Plot, 1977.
145. Prigogine, Ilya, și Stengers, Isabelle, *Noua Alianță*, traducere de Cristina Boico și Yoe Manolescu, Editura politică, București, 1984.
146. Propp, V. I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, Editura Univers, București, 1973.
147. Rohde, Erwin, *Psyché*, traducere de Mircea Popescu, Editura Meridiane, București,
148. Rorty, Richard, *Contingență ironie și solidaritate*, traducere de Rom. Corina Sorana Ștefanov, Editura All, București, 1998.
149. Rorty, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr, Eseuri filosofice 1*, traducere de Rom. Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, 2000.
150. Rorty, Richard, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană, Eseuri filosofice 2*, traducere de Rom. Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, 2000.
151. Rorty, Richard, și Vattimo, Gianni, *Viitorul religiei*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Paralela 45. Pitești, 2008.
152. Roșca, D. D., *Studii și eseuri filosofice*, Editura Științifică, București, 1970.
153. Rougement, Denis de, *Iubirea și Occidentul*, traducere de Ioana Căndea-Marinescu, Editura Univers, București, 1987.
154. Rusu, Liviu, *Eschil, Sofocle, Euripide*, Editura tineretului, București, 1968.
155. Ruyer, Raymond, *Gnoza de la Princeton, Savantii în căutarea unei religii*, traducere de Gina Argintescu Amza, Editura Nemira, București, 1998.
156. Schmidt, Wilhelm, *Primitive Revelation*, Editura B. Herder Book Co., St. Louis, 1939.
157. Schrödinger, Erwin, *Ce este viața ? Spirit și materie*, traducere de V. Efimov. Editura Politică, București, 1980.
158. Sewall, Richard B., *The Vision of Tragedy*, Editura Yale University Press, London, 1980.
159. Stancovici, Virgil, *Filosofia informației*, Editura Politică, București, 1975.
160. Stănescu, Nichita, *Fiziologia poeziei*, Editura Eminescu, București, 1990.
161. Steiner, George, *Tolstoy or Dostoevsky*, Vintage Books, New York, 1961.

162. Stendhal, *Despre iubire*, traducător nementionat, Editura Deceneu, București, 2009.
163. Șestov, Lev, *Începuturi și sfârșituri*, traducere de Emil Iordache, Editura Institutul European, Iași, 1993.
164. Șestov, Lev, *Revelațiile morții*, traducere de Smaranda Cosmin, Editura Institutul European, Iași, 1993.
165. Sklovski, Victor, *Despre proză*, traducere de Inna Cristea, Editura Univers, București, 1976.
166. Șklovski, Victor, *Lev Tolstoi*, traducere de Alexandra Nicolescu, Editura Eminescu, București, 1986.
167. Tilgher, Adriano, *Viața și nemurirea în viziunea greacă*, traducere de Petru Creția, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995.
168. Tillich, Paul, *Dinamica credinței*, traducere de Sorin Avram Vârtop, Editura Herald, București, 2007.
169. Toffler, Alvin, *Al Treilea Val*, traducere de Georgeta Balomey și Dragan Stoianovici, Editura Politică, București, 1983.
170. Toffler, Alvin, *Puterea în mișcare*, traducere de Mihnea Columbeanu, Editura Antet, București, 1995.
171. Vasiliu, Florin și Steiciuc, Brândușa, *Interferențe lirice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
172. Vianu, Tudor, „Dostoievski”, în *Opere II*, Editura Minerva, București, 1983.
173. Vickers, Brian, *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*, London, Longman Group Limited, 1973.
174. Volkonov, Dmitri, *Lenin, O nouă biografie*, traducere de Anca Irina Ionescu, Editura Orizonturi, Editura Lider, București, 1994.
175. Vuia, Octavian, *Regăsirea în Pascal și alte “analize” heideggeriene*, Editura “Jurnalul literar”, București, 1997.
176. Watts, Alan, *Calea Zen*, traducere de Iulia Waniek, Editura Humanitas, București, 1997.
177. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001.
- 178
179. * * * *Zen: din spusele și versurile maeștrilor*, traducere de Marius Iosif, Editura Ecco, Cluj-Napoca, 2003.

180. Zamarovsky, Vojtech, *La început a fost Sumerul*, traducere de Helliana Ianculescu, Editura Albatros, București, 1981.

181. Zimmer, Heinrich, *Introducere în civilizația și arta indiană*, traducere de Rom. Sorin Mărculescu, Editura Meridiane, București, 1983.

Periodice:

Crăciun, Gheorghe, „Ontologie și limbaj, poezie și realitate”, *Observatorul cultural*, nr. 24/2000.

Foucault, Michel, „O polemică răsunătoare”, *Secolul 20*, nr. 5/1967.

Iosif, Marius, „Pentru o ecologie a sacralului”, *Vatra* nr. 11/2001.

Heidegger, Martin, „Ce este filosofia?”, *Echinox*, nr. 1/1968.

Kierkegaard, Soren, „Texte”, *Secolul 20*, 1979.

Nicolescu, Basarab, „Treimea inclusă, De la fizica cuantică la ontologie”, în *Știință și Tehnică*, nr. 1-2/2006.

Schiller, Friedrich, „Texte filozofice din..”, *Secolul 20*, nr. 1-2-3/1977

Stancu, Nusia, „Haiku și poemele într-un vers ale lui Ion Pillat”, în *Almanahul literar*, 1988.

Stănescu, Nichita, „Răzgândiri”, în *Secolul 20*, nr. 289-290-291/1986.