

Octavian Vuia despre factorul metafizic eminescian (III)

Ajungem astfel la constatări interesante, chiar dacă sunt discutabile. Deocamdată să aflăm constatările: „Aceste relații cu caracter metafizic Eminescu le resimțea și le mărturisea poetic, deci creator și nu reflexiv, adică printr-o formă genuină și nu «a posteriori», ca filosofia discursivă sau speculativă” (*Idem*, p. 176). Numai că, în cazul lui Eminescu, situația este mult mai complexă. „Iar, fiindcă la Eminescu avem de a face nu numai cu imagini (icoane) ci și cu gânduri (simboluri), adică cu forme de cugetare și simțiri complexe, e nevoie să urmărim mai îndeaproape felul în care imaginea ajută gândirii și gândirea imaginației, cu atât mai mult cu cât există pericolul ca imaginația să depășească neasemuit de puternic rațiunea... Totodată nu trebuie să pierdem din vedere faptul că geniul îl judecăm cu alte criterii decât cele aplicabile cercetătorului sânguincios sau teoreticianului, oricât de subtil ar fi el, fiindcă el nu stă sub norme, ci este dătător de măsură. La Eminescu poezia și gândirea se îmbină într-un mod atât de miraculos, încât în acest fel poemul dobândește o noimă pe care numai gândirea cea mai înaltă, de natură filosofică o poate atinge. De aceea la el poezia și gândirea devin consubstanțiale” (*Idem*, p. 176).

Cu îndreptățire, Octavian Vuia subliniază că primul care a vorbit despre sinteza eminesciană dintre poezie și gândire a fost Nicolae Iorga, prin acea formulare memorabilă: „cea mai vastă sinteză a sufletului românesc”. Mai puțină dreptate are când comentează zicerea lui N. Iorga: „Iorga are perfectă dreptate când vorbește de «sinteză sufletului» și nu de o sinteză a spiritului sau cugetării, fiindcă un poet oricât de «reflexiv», pentru a folosi expresia lui Maiorescu, ar fi fost el, nu țintește nici la formularea unei

«sinteze» metafizice, nici la realizarea unui «sistem» filosofic” (*Idem*, p. 177). Apoi, bazându-se pe temeinica sa formație filosofică, face și o subliniere care merită să fie reținută: „Dar să fim bine înțeleși, nu orice gândire filosofică se exprimă sub forma unui «sistem»” (*Idem*, p. 177). Subliniere bine venită dacă ținem cont de faptul că ea vizează filosofia creației eminesciene.

La fel de bine venită este și revenirea lămuritoare asupra felului în care trebuie înțeles termenul „sinteză”. „Deci, dacă Iorga folosește termenul de «sinteză» este mai aproape de adevăr, dar nu trebuie să folosim la Eminescu schema prea școlărească a hegelianismului de teză, antiteză și sinteză. Aceasta cu atât mai mult, cu cât s-ar părea că de la «antitezele cam exagerate», cum îl critica Maiorescu, la începuturile sale literare, Eminescu a ajuns în sfârșit cu *Luceafărul* la acea «sinteză» care să permită criticului culturii noastre din acel timp, să poată afirma după moartea poetului, că a ajuns «rege al cugetării omeneshti»” (*Idem*, p. 177). Și, pentru o mai multă claritate, autorul continuă: „Eminescu, precum spuneam și la începutul acestei expuneri, n-a fost un «iubit de antiteze cam exagerate». El nu pleca de la o «teză» căreia să-i opună o «antiteză», ca mai apoi să ajungă la o «sinteză». Nu acesta este mecanismul de gândire al lui Eminescu. «Antitezele», de care vorbea Maiorescu, sunt, în fond, cu totul altceva” (*Idem*, p. 177). Ce sunt? Exegețul ne spune că sunt constatări. „O constatare, un fapt deci, dar nu o teză, fiindcă aceasta presupune o «afirmație» de-a mea, pe care o «pun» și tot eu îi «opun» o antiteză, în sensul obișnuitelor dispute medievale, care nu mai luau sfârșit. Și-n această «lume» pe care Eminescu ne-o «re-

prezintă», el ne înfățișează nu «teze și antiteze», ci tipuri contrare de umanitate, închipuite ca «idol sau icoană», ca figuri sau existențe, care în fond scot la iveală comedia sau tragedia umană” (*Idem*, p. 178). Vorbind despre tipuri existențiale contrarii în creația eminesciană, Octavian Vuia devine și mai convingător când vine și cu argumente de natură logică: „Contrariile se condiționează reciproc, în schimb contradictoriile se exclud” (*Idem*, p. 178).

Foarte interesantă este și modalitatea în care este analizată prezența reflecției în poezia lui Eminescu. „La ce concluzii, nu în sens silogistic, ajunge Eminescu în urma acestor puneri «față-n față» a unor caracteristice tipuri existențiale? El nu se mulțumește ca alți poeți, cu «înfrățirea» lor, ci introduce în poezie un act de reflecție, care neliniștește pe Maiorescu. Dar «reflexivitatea» aceasta nu dăunează poeziei, ci îi dă o «noimă», neîntâlnită până atunci în poezia română și rar întâlnită în cea universală. O reflexivitate, deci, care nu distruge poeticul, ci-l desfășoară, îl împlinește. Acesta este unul din aspectele miracolului eminescian. Dar care este «factorul metafizic?»” (*Idem*, p. 178).

Pentru a răspunde la această întrebare, este adusă în atenție ideea „vieții ca vis”. O idee foarte veche, care poate fi întâlnită la Pindar, Sofocle, precum și în epoca modernă la Hölderlin și Schopenhauer. „Că lumea și viața ca «reprezentare» sunt un vis Eminescu putea s-o știe de la Schopenhauer și de la poezii citați mai înainte, dar felul formulărilor ce s-au succedat ne arată în mod neîndoios că viziunea lui poetic-metafizică are rădăcini mai profunde în firea lucrurilor. Prin această concepție a vieții ca un vis,

Octavian Vuia despre factorul metafizic eminescian (III)

Eminescu nu este nici un «somnolent», nici un posedat de un delir oniric, cum vrea să ni-l prezinte Călinescu. Din versurile mai semnificative din punct de vedere metafizic, citate mai înainte, reiese însă cu claritate că în concepția sa poetică se ascunde o viziune metafizică cu totul deosebită, ce-și are rădăcinile adânc înfipite atât în filosofia greacă, cât și-n cosmologia indică” (*Idem*, p. 180). În această situație iată angajamentul lui Octavian Vuia: „Formula metafizică după care «viața este un vis» nefiind cu totul nouă, trebuie să încercăm a desluși ce aduce nou poetica lui Eminescu și cum se poate ea valorifica pe plan metafizic?” (*Idem*, p. 180).

Nu este o noutate faptul că Eminescu angajează visul în situații diferite. Și că, tocmai acest fapt întemeiază gândul că visul nu este doar o reminiscență a somnului, că se poate visa și în stare de trezie, ceea ce înseamnă că în vis se proiectează dorințe și speranțe pentru viitor. Neliniștea lui Octavian Vuia se instalează în fața următoarei situații: „Dar, dacă «visăm un vis ferice» sau «un vis de măreție» sau chiar «tandre visări», cum se face că Eminescu vorbește dintr-o dată de un «vis al neființei?»” (*Idem*, p. 180). Constatând această situație, exegetul se întreabă: „Există cu alte cuvinte un «vis al ființei» și unul al «ne-ființei»? Sunt oare aceste două forme de «visări», una o față surzătoare și optimistă a vieții și cealaltă cea întunecoasă, tristă ca atare pesimistă a ei? Iar aceste două fețe dau impresia că s-ar alterna la Eminescu după dispozițiile și stările lui sufletești” (*Idem*, p. 180-181).

Octavian Vuia poposește asupra acestor provocări, în speranța că ar putea lumina noi aspecte ale metafizicii din poetica eminesciană. Acceptă teoria aristotelică, de mare audiență, potrivit căreia filosofia primă, adică metafizica, este «acea

cunoaștere care formulează teoria cu privire la ființa ca ființă». Și ne propune să urmărim ce a făcut Eminescu în poezia *Împărat și proletar*. „Visul este expresia sau reprezentarea unei dorințe și încă de la început, în *Împărat și proletar* Eminescu încearcă să dezvăluie «a vieții crudă taină», care «în multe forme apare», «pe toți ea îi înșeală, la nime se destaină». Iar adânc înfipite în sâmburele vieții sunt acele «dorințe nemărginite plantând într-un atom». Dorințele acestea stârnesc tot atâtea «visuri», care până la urmă se dovedesc a fi doar amăgiri. De aici concluzia lui «că vis al morți-eterne e viața lumii-ntregi»” (*Idem*, p. 181). Ajuns aici, exegetul se întreabă, mai mult retoric, dar cu îndreptățire: „N-am intrat aici chiar în miezul viziunii metafizice a lui Eminescu?” (*Întâlnire*, p. 181). Dar Octavian Vuia nu se mulțumește doar cu această izbândă. Împotriva opiniilor formulate de Platon și Aristotel cu privire la virtuțile creației poetice, el continuă să se întrebe: „Deși cunoașterea poetică nu urmărește dezvăluirea adevărului ființei, ci cel mult frumosul ca aspectul ei izbitor, nu este ea totuși folositoare metafizicii? Cu alte cuvinte, nu poate filosofia să valorifice datele cunoașterii poetice?” (*Idem*, p. 181).

Dar să aflăm, mai multe aprecieri, cu privire la creația eminesciană: „Eminescu, ca să revenim la el, ajunge din imagine în imagine, din icoană în icoană, prin opunerea contrastantă a unor figuri contrare, la anumite concluzii de ordin filosofic. Dar atâta vreme cât gândirea se sprijină pe imagine, fie ea cât de veridică, ea nu poate, ne destăinuie Platon, să aibă acces la ființa însăși. S-ar putea totuși să ne apropiem de ea, fără însă să atingă «esențele». A «visa» despre ființă ar putea totuși s-o facă și poezia, dacă, cum indică Eminescu, imaginea se împletește cu gândirea. Concluziile lui, formu-

late în mod poetic, ce rezultă din punerea «față-n față» a unor contrarii, conțin totuși «noime» cu caracter filosofic... De la «lumea», în sensul comunității oamenilor în veac, care «este așa cum este», Eminescu ajunge la concluzii filosofice în ce privește problemele fundamentale și situațiile limită ale vieții, față în față și de ne-ființă” (*Idem*, p. 181-182).

Din păcate, Octavian Vuia insistă prea mult pe ideea că poezia și filosofia urmăresc obiective total diferite, că filosofia țintește doar adevărul ființei, iar poezia doar frumusețea. Nu a avut curajul să descopere în Eminescu un poet-filosof, atras deopotrivă atât de frumusețea cât și de adevărul ființei. Chiar și așa merită să fie reținute următoarele două afirmații. Prima: „Înainte de a cunoaște coșmarul «neființei», Eminescu a trăit «visul ființei» în încântarea poetului față de frumusețile firii, față de feeria unei naturi paradisiace. Din această «feerie a firii» s-au născut poemele lui Eminescu, chiar și atunci când ele sunt pătrunse de acel «farmec dureros» atât de caracteristic nu numai peisajului eminescian, ci și întregii fapte, când «feeria» se destramă” (*Idem*, p. 183). A doua: „Dar viața, firea toată, nu sunt pentru Eminescu «vis și feerie» decât atunci când ele exprimă un «vis al ființei». Când însă urâtul, himeric, monstruosul domină, atunci ne aflăm în fața unui «vis al neființei». Iar când înțeleptul din imnul vedic privește «ființa încătușată-n neființă», spre deosebire de Platon ce vede «neființa preserată pretutindeni în ființă», Eminescu în imnul său al creației din *Scrisoarea întâia*, vede «ființa și neființa» ca date împreună, în lumea atrasă la viață din infinit de acel «dor nemărginit», care «plantează în orice atom». Cu această noțiune a unui

Octavian Vuia despre factorul metafizic eminescian (III)

«dor nemărginit» ce apare mai de vreme sub forma mai simplă a unor «dorinți nemărginite» (*Împărat și proletar*)“, Eminescu dă o altă dimensiune creației decât imnul vedic. Acesta (în traducerea lui C. Poghiric) vorbește de o dorință, de o efortare, dar dorința este un «dor nemărginit», același pe care-l cunoaștem și în poezia noastră populară. În imnul vedic al creației, lumea înainte de a lua ființă este în stare de haos, în stare nediferențiată, în care «nici zi, nici noapte nu erau bine deosebite». Dacă lumea a fost sau nu creată, nu știe decât «*Cel din ceru-nalt*», ne destăinuie înțeleptul Vedelor. «*Dorința*», mai presus de toate, aparține acelu «Unu» vedic care «*respiră-n sine fără suflu*», asemenea Zeului care «*singur stă-tut-a 'naintea de-a fi zeei*», ca-n *Rugăciunea unui dac*. Dorința din care însă se naște în imnul vedic întreaga fire, ca orice dorință este mărginită, pe când prin natura lui *dorul este nemărginit*. Aici este noua dimensiune pe care o descoperă Eminescu. Lumea vine dintr-un infinit pentru a se stinge în altul” (*Idem*, p. 183-184).

Imediat ni se sugerează și o precauție, pentru o corectă înțelegere: „Totuși, aici, nu e vorba ca la Nietzsche de «*eterna întoarcere a aceluiași*», ci de *demiurgia «aceluiași și celuilalt*», în eternă alternare. Demiurgia însă înseamnă nu numai «dor», ci și voință, deci o efortare, ca și-n imnul vedic, dar cu alt accent, care nu mai vine din cosmogonia vedică, ci din concepția occidentală a voinței. Ea se manifestă în filosofia modernă cu Descartes și Leibniz, înainte de a deveni dădătoare de măsură la Schopenhauer și Nietzsche. Dar demiurgia aceasta, mereu schimbătoare, stă totuși sub semnul eternității și sub acest semn se întâlnesc *mereu* drumurile atât de diverse ale lui Parmenide din Elea și Heraclit din Efes, unul apucând

pe calea mai sigură și ocrotită a eternului prezent, iar celălalt cotind mereu pe calea schimbătoare a eternei întoarceri a aceluiași și a celuilalt. Eminescu le-a întrezărit pe amândouă și le-a dat glas poetic mai cu seamă în două poeme: *Cu mine zilele-ți adaugi și-n Scrisoarea a patra*” (*Idem*, p. 186).

Asupra acestor nuanțe interpretative a poposit și eminescologul Theodor Codreanu: „Geniul nu e abandonul voinței, cum crede Schopenhauer, ci suprema ei expansiune. Nietzsche se află mai aproape de adevăr. Eminescu e produsul dorului nemărginit” (*Fragmente despre Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 2017, p. 32).

Revenind, Octavian Vuia formulează și o însemnare aproape concludivă: „Pe ce drum se află Eminescu când încerca să stea la *cumpăna gândirii*», la acea răscruce de drumuri, atât de hotărâtoare pentru destinul nostru? La acea cumpănă unde «*s-aseamăn între-olaltă viață și cu moarte*» cum zice Eminescu în *Se bate miezul nopții...* sau unde ființa se aseamănă cu ne-ființa și ne-ființa cu ființa, ca-n somn și trezire. Între ele însă, cum indică metaforic Eminescu, «*stă neclintită limba*» clopotului ce bate miezul nopții. Miez de noapte, ce stă de strajă între ziua ce a trecut și cea care vine, între sfârșit și început. Imagini care prefigurează vămile vieții și ale morții, hotarele ființei și ne-ființei, oscilând mereu între vis și realitate. Peste aceste „vămii” sau hotare nu poate trece nici poetul cu imaginația, nici filosoful cu rațiunea, numai credința religioasă poate arunca o punte între cele două lumi, cea de aici și cea de dincolo” (*Întâlnire cu oameni și idei*, p. 186-187)

Probabil că Eminescu, dacă ar fi simțit că chestiunea putea fi rezolvată atât de simplu, ar fi preferat să se manifeste ca preot, ori ca teolog. El a înțeles însă că lucrurile

sunt mult mai complicate și a angajat în tot demersul său poezia și filosofia, ba chiar și știința, tocmai pentru a depăși soluția credinței religioase. Oricum, nu ar fi fost în stare să sacrifice poezia și filosofia pentru nici o religie. De altfel, în ms. 2262, f. 114, Eminescu declară: „*Și sfântă nu-mi mai e nici o idee*”. Aceasta înseamnă că a rămas credincios doar geniului său.

Este adevărat că nici Octavian Vuia nu forțează prea mult nota privind religiozitatea lui Eminescu. „Cele câteva versuri intitulate simplu *Rugăciune*, închinat „*Maicii preacurate*”, nu izvorăsc dintr-o credință dogmatică, ci din acel sentiment mioritic din care au fost create poemele *Mai am un singur dor*, *Nu voi mormânt bogat*, *Când voiu muri...* în care ca și în poezia țărănească, bătrâna maică e în căutarea păstorului sacrificat” (*Idem*, p. 188-189).

Pe de altă parte, exagerează și Constantin Crișan afirmând: „Mi se pare, în schimb, mult mai aproape de adevăr să susținem că *zamolxismul* e cel ce marchează în chip fundamental întreaga filozofie morală eminesciană – și cosmogonia și antropogonia, dar îndeosebi socio-gonia” („*Eminescu versus Dumnezeu sau Blestemul în genunchi*”, Editura Eminescu și Editura Vinea, București, 1999, p. 34).

Spre finalul studiului său, Octavian Vuia conchide împăciuitor că Eminescu „rămâne încă pentru cugetarea românească un izvor nescut de inspirație și îndemn de a valorifica pe deplin pe plan metafizic, tot ce ne-a putut aduce el printr-o cunoaștere poetică la înălțimea culturii universale (*Întâlnire cu oameni și idei*, p. 189). Aceasta presupune ca și cercetarea eminescologică să pornească de la opera poetului-cugetător și nu de la presupuneri fanteziste.