

# RESPICERE IN ORIENTE

STUDII DE ORIENTALISTICĂ  
prezentate la Sesiunea de comunicări științifice  
a studenților, masteranzilor și doctoranzilor  
din Facultatea de Limbi și Literaturi Străine  
(2010-2018)

Editor:  
ROXANA UTALE

ISBN-online: 978-606-16-1153-9



# **RESPICERE IN ORIENTE**

Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

**RESPICERE IN ORIENTE  
STUDII DE ORIENTALISTICĂ**  
prezentate la Sesiunea de comunicări științifice a  
studenților, masteranzilor și doctoranzilor  
din Facultatea de Limbi și Literaturi Străine  
(2010-2018)

**editor Roxana Utale**

**ISBN-online: 978-606-16-1153-9**



*editura universității din bucurești*®

2020

© *editura universității din bucurești*®

Șos. Panduri nr. 90-92, 050663 București – ROMÂNIA

Tel.: +40 213054674

E-mail: editura.unibuc@unibuc.ro

www.editura-unibuc.ro

***Librăria EUB***

Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,

030018 București – ROMÂNIA

Tel. +40 213053703

***Tipografie***

Bd. Iuliu Maniu, Nr. 1-3,

061071, București – România

Tel. 0799.210.566

Redactor: IRINA HRIȚCU

Copertă și DTP: LAURENȚIU MUȘOIU

**ISBN-online: 978-606-16-1153-9**

## CUPRINS

ADINA FLORINELA VESELIN, ELEMENTE POSTMODERNE REFLECTATE ÎN ROMANELE <i>HITSUJI WO MEGURU BŌKEN</i> („ÎN CĂUTAREA OII FANTASTICE”) ȘI <i>DANSU DANSU DANSU</i> („DANS DANS DANS”) DE MURAKAMI HARUKI .....	7
ALIN GABRIEL ȚIRȚĂRĂ, O COMPARAȚIE A VIZIUNILOR ESCATOLOGICE DIN <i>TSUREZUREGUSA</i> DE YOSHIDA KENKŌ ȘI <i>HŌJŌKI</i> DE KAMO NO CHŌMEI .....	15
ANDREEA ELENA FĂINARU, ARABA PALESTINIANĂ VORBITĂ ÎN SATUL EILABOUN .....	23
ALINA MĂDĂLINA ION, ACTUALELE PROVOCĂRI ALE FEMEILOR DE CARIERĂ DIN JAPONIA ȘI REPREZENTAREA ACESTORA PE MICILE ECRANE: SERIALUL DE TELEVIZIUNE <i>HATARAKI MAN</i> (働きマン) .....	33
ANA-MARIA DOROFTE, DISCURSUL LIDERULUI POLITIC ḤASSAN NAȘRALLAH. CONSIDERAȚII DE ORDIN RETORIC ȘI PRAGMATIC .....	41
ANDRA RAMONA DODIȚĂ, CIRCUMCIZIA FEMININĂ ÎN EGIPT ȘI SUDAN .....	53
BEATRICE MARIA ALEXANDRESCU, PURITATE ȘI VID ÎN ROMANUL „ZĂPADĂ DE PRIMĂVARĂ” DE YUKIO MISHIMA .....	61
BEATRICE MARIA ALEXANDRESCU, UN PORTRET AL LUI ODA NOBUNAGA: AMBIȚIE ȘI AUTORITATE .....	67
CĂTĂLINA ELENA UNGUREANU, PERCEȚII ALE CREȘTINISMULUI ÎN CULTURA JAPONEZĂ PREMODERNĂ REFLECTATE ÎN ROMANUL <i>CHINMOKU</i> („TĂCERE”) AL LUI ENDŌ SHŪSAKU .....	75
CRISTINA IOANA NISTOR, THE PROGRESSIVE ASPECT IN KOREAN AS A THIRD LANGUAGE .....	85

DANIELA CHIRU, INFLUENȚE ARABE ÎN LEXICUL TRADUCERII CORANULUI ÎN SPANIOLA ALJAMIADO-MORISĂ DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XVII-LEA .....	97
DANIELA – ELENA NEDELEA, MECANISME PRAGMATICE SUBIACENTE DIALOGULUI ÎN PIESA DE TEATRU 'URĪDU HĀDĀ R-RAĠULA (ÎL VREAU PE ACEST BĂRBAT) DE TAWFĪQ AL-ĤAKĪM .....	105
FLORENTINA DAVID, CONCEPTELE ESTETICE CONFUCIANISTE MĒI美 ȘI SHĀN 善 .....	111
ILARION FLORIN GRIGORE, DRAGOSTE, MOARTE ȘI LIBERTATE ÎN KŌSHOKU GONIN ONNA („CINCI FEMEI CARE AU IUBIT DRAGOSTEA”) DE IHARA SAIKAKU .....	117
IOANA-CĂTĂLINA BĂLAN, O ANALIZĂ COMPARATIVĂ A MITURILOR CHINEIANTICE DESPRE CREAREA LUMII ȘI GENEZA BIBLICĂ .....	125
IRINA LENE, MONSTRUL DIN CER, AGUII ȘI O EXPERIENȚĂ PERSONALĂ DE ŌE KENZABURŌ: O POVESTE, DOUĂ FINALURI .....	131
IRINA LAURA NECULA, SCHIMBAREA STATUTULUI FEMEII ÎN PERIOADA MEIJI, AȘA CUM ESTE VĂZUTĂ ÎN NUVELA NIGORIE („APE MĂLOASE”) A LUI HIGUCHI ICHIYO .....	141
LAURA ALEXANDRA GÎRBEA, CULTURE SHOCK - A CASE STUDY ON ROMANIANSSTUDYING ABROAD .....	151
MONICA PRUTEANU, PARALLELS WITHIN THE SACRAL SYMBOLISM DEAD SEA SCROLLS .....	161
OANA-ALEXANDRA CHIRILĂ, ALCOOLUL LUI DIMITRIE CANTEMIR. UN STUDIU ASUPRA MODULUI ÎN CARE A ÎNȚELES CĂRTURARUL RELAȚIA DINTRE VIN ȘI ISLAM .....	167
REMUS IOSIFESCU, UN ASPECT AL EVOLUȚIEI LINGVISTICE ÎN INDIANA VECHE: CUVINTELE PENTRU „SOMN” .....	175
TEODORA ȘTEFANIA ARITON, HONJI SUIJAKU – TRADIȚIE ȘI MODERNITATE .....	183

# ELEMENTE POSTMODERNE REFLECTATE ÎN ROMANELE *HITSUJI WO MEGURU BŌKEN* („ÎN CĂUTAREA OII FANTASTICE”) ȘI *DANSU DANSU* („DANS DANS DANS”) DE MURAKAMI HARUKI

Adina Florinela VESELIN

Pe fundalul unor schimbări radicale determinate de o puternică industrializare și o creștere fără precedent a indicatorilor economici, respectiv a nivelului consumului la nivelul societății japoneze, începând cu anul 1980 devine importantă nu numai calitatea, ci și numărul romanelor care prin vânzare impun o nouă modă – devine clară dominantă cantitativă în contextul sfârșitului de secol douăzeci. Acum apar numeroase cazuri de romane *best-seller*. Trăsăturile în comun ale acestor romane sunt evidențiate de Katō Shūichi în *Istoria literaturii japoneze*:

Protagoniști tineri, fără legături de familie, fără preocupări economice, ce se mișcă într-un spațiu abstract, aproape artificial, fără sentimentalisme, fără a se implica în destinul altora. Bărbați și femei egoiste, adesea inteligenți, adesea emotivi și aproape întotdeauna melancolici, care duc o viață fără nici un țel. Devin pasionați de noutăți, de lucruri care au legătură cu moda: îmbrăcăminte, muzică, mâncare, casă și, în fine, de raportul dintre bărbat și femeie. Ei nu fac altceva decât să meargă la cumpărături, să dea telefoane, să se întâlnească cu prietenii și să facă dragoste. Nici pasiune amoroasă, nici ură, nici personalitate puternică, ci totul nantonaku („la întâmplare, fără a ști de ce”).<sup>1</sup>

O viziune care, conform unor cercetători „nu putea înțelege și accepta «inutilitatea» destinului unor personaje care trăiau la voia întâmplării și a banalului, fără să se afle în urmărirea vreunei ținte „nobile”, dar care nu putea totuși să ignore fenomenul receptării masive a unei asemenea literaturi care ajunsese să fie pe placul a milioane de persoane”.<sup>2</sup>

Pentru mulți istorici, însă, aceste schimbări au favorizat apariția unui nou tip de roman, romanul postmodern, ce aduce „în prim plan idei pe care Dick Higgins le numește *postcognitive*: „Ce fel de lume este aceasta? Ce e de făcut în ea? Care dintre eurile mele să o facă? Ce se întâmplă când tipuri de lumi sunt puse să se confrunte sau când hotarele dintre lumi sunt încălcate?”.<sup>3</sup>

Haruki Murakami încearcă „să redefinească noțiunea de ficțiune prin manevrarea extrem de ingenioasă a strategiilor alterității într-un sistem de relaționare care nu ține seama de axa timpului sau de reperele spațiale stabile tradiționale”.<sup>4</sup>

Lumile descrie în romanele *Dans Dans Dans* și *În căutarea oii fantastice* sunt artefacte estetice construite în jurul muzicii și artei, printre multe alte aspecte, unde obiectele semiotice ocupă un loc prestabilit, funcționând drept elemente ce conferă continuitate romanului, nefiind simple duplicări ale realității, ci factori esențiali ai lumilor posibile, ca rezultat a imaginației poetice a lui Murakami.<sup>5</sup>

Elementele occidentale se regăsesc în romanul *Dans Dans Dans* prin muzica pe care o ascultă personajul principal: Fleetwood Mac, Abba, Bee Gees, KC and the Sunshine Band, Donna Summer, Eagles, Boston, John Denver, Sinatra și Elvis Presley.

<sup>1</sup> Shūichi Katō, *Istoria literaturii japoneze (De la origini până în prezent)*, vol. II, traducere din limba japoneză de Kazuko Diaconu și Paul Diaconu, București, Editura Nipponica, 1998, p. 892.

<sup>2</sup> Rodica Frențiu, *Haruki Murakami: jocul metaforic al lumilor alternative*. Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007, p. 46.

<sup>3</sup> Brian McHale, *Ficțiunea postmodernistă*, Iași, Editura Polirom, 2009, pp. 30-31.

<sup>4</sup> Alexandra Marina Gheorghe, *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, București, Fundația România de Măine, 2008, p. 207.

<sup>5</sup> Justo Sotelo, *Los Mundos de Haruki Murakami*, Madrid, Editores Izana, 2013, p. 44.



Lumile posibile create de Haruki Murakami dobândesc o semnificație deosebită din punct de vedere estetic, ritmul fiind una din calitățile necesare operelor sale. Pe lângă această fluiditate a ritmului, trebuie observată, de asemenea, și *monofonia*: în care discuțiile dintre personaje par a se restrânge într-una singură. Se evită, în acest sens, prolixi contradictorii, făcând posibil un dialog mult mai fluid. Personajele nu se implică în contradicții, nu resping ideile altora, ci încearcă să găsească soluții pentru enigmele generate de-a lungul tramei.<sup>6</sup>

Yasunari Kawabata notează într-un text despre arta romanului că

Muzica este arta timpului, iar Haruki Murakami pare că încearcă să o demonstreze prin creația sa literară, încercând cu ajutorul muzicii să traverseze granițele, imperceptibile ochiului liber, dintre realitatea „concretă” și cea „imaginată”, dintre conștient și subconștient, dintre starea de trezie și cea de vis, dintre viață și moarte, dintre lumea de aici și cea de dincolo.<sup>7</sup>

Tehnicile folosite de Haruki Murakami în construirea operelor sale sunt amintite de către Matthew Strecher sub forma unei aparente negări a literaturii ca artă, remarcându-se prin studiul său asupra minții umane, a jocului cu elemente supranaturale (în special prin prisma curentului literar cunoscut drept realism magic), dar și a abordării neobișnuite a istoriei, precum și a vastei cunoașteri a domeniului muzical.<sup>8</sup>

Se observă, astfel, unele elemente postmoderne folosite de autorul nipon în construirea operelor sale: universuri paralele, metaficțiune, intertextualitate, realismul magic, precum și teme raportate la societatea japoneză contemporană, sentimentul de singurătate, autoizolarea personajelor; personajele murakamiene sunt descrise în *La magia cuântică de Haruki Murakami* de către Aoki Tamotsu ca ființe ce par a trăi, dar nu trăiesc: „starea de spirit a personajelor tipice murakamiene sugerează o indiferență totală, nici fericite, nici triste, nici singurate, nici iubite, ele trăiesc pur și simplu”.<sup>9</sup>

Personajele lui Murakami sunt personaje posibile și individuale, ce trăiesc în lumi alternative- lumea ficțională a literaturii sale. Nu sunt personaje lipsite de suflet, dar nici autoreferențiale, și reprezintă indivizi ce fac parte din lumi ficționale. Lumile posibile sunt cele ce configurează universul discursului ficțional, iar semantica legitimează ideea de referință ficțională. Protagonistii operelor murakamiene (precum și personajele secundare) par a fi reprezentanți ai lumii actuale.<sup>10</sup> Totuși, ca particularități ficționale, pot fi considerați ontologic diferiți de persoanele, evenimentele și locurile reale întrucât „operele de ficțiune pot să combine structuri de lumi incompatibile, să se joace cu imposibilul și să vorbească neconținut despre ceea ce nu se poate exprima”.<sup>11</sup>

Acest lucru poate fi observat prin prisma naratorului la persoana I din romanul *În căutarea oii fantastice*, un personaj ce trăiește într-o lume posibilă, ce nu reprezintă un individ real, dar nici universal. Gusturile sale literale, cinematografice, muzicale și culinare sunt asemănătoare cu cele ale celorlalte personaje murakamiene, dar în tipologia lumilor posibile dobândesc o existență unitară, proprie, care există doar în interiorul textului creat de către Haruki Murakami.

În romanul *În căutarea oii fantastice*, se folosește data sinuciderii lui Yukio Mishima pentru a fixa începutul momentului acțiunii, introducând cititorii într-o epocă

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>7</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, pp. 186-203.

<sup>8</sup> Matthew Carl Strecher, *The Forbidden Worlds of Haruki Murakami*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014, pp. 1-2.

<sup>9</sup> Benito Elias García-Valero, *La Magia Cuántica de Haruki Murakami. Las novelas del autor y la ciencia ficción, era digital y física cuántica*, Madrid, Editorial Verbum, 2015, p. 71.

<sup>10</sup> Justo Sotelo, *op. cit.*, p. 46.

<sup>11</sup> Toma Pavel, *Lumi ficționale*, București, Editura Minerva, 1992, p. 101.

critică a istoriei Japoniei, autorul fiind conștient că materialul real trebuie schimbat radical pentru a putea accede la lumea ficțională, lucru pe care îl realizează prin intermediul canalelor semiotice.

În proza lui Murakami

Elemente reale se combină cu cele ficționale într-un joc care menține, prin introducerea unor indeterminanți spațiali și temporali, o continuă tensiune narativă la nivelul textului. În plus, felul în care personajele se sustrag lumii reale sau felul în care pășesc prin lumea ireală, ca și cum aceasta n-ar fi altceva decât realitatea concretă, conferă un grad în plus de indeterminare la nivelul categoriei actanților narativi a căror relevanță socială se estompează în raport cu afirmarea, în plan real, a existenței lor interioare.<sup>12</sup>

Lumea mai mult sau mai puțin reală în care trăiește protagonistul din romanul *În căutarea oii fantastice*, capătă rezonanțe magice în momentul ajungerii în cabana semi-abandonată din insula Hokkaidō, în care se poate observa existența unei lumi fictive cu influențe mitologice, în care coexistă atât domeniul natural, cât și cel supranatural:

Am deschis ușa. În fața mea stătea Omul Oaie. Nu părea că-l interesează prea tare nici persoana mea, nici ușa deschisă; studia în schimb ca pe o raritate cutia de scrisori, aflată la doi metri distanță. Era doar cu puțin mai înalt decât cutia, să fi avut vreun metru și jumătate. În plus, era cocoșat și avea picioarele strâmbe.<sup>13</sup>

Romane precum *În căutarea oii fantastice* și *Dans Dans Dans* au numeroase elemente în comun, respectiv bărbații abandonati de femei. Femeile ocupă un rol important în viața protagonistului din romanul *În căutarea oii fantastice*; prima femeie – cea care ar fi făcut dragoste cu oricine –, este prima sa iubită din timpul facultății; a doua este propria nevastă, de care se desparte la începutul romanului, iar a treia este femeia cu urechi frumoase, partenera sa în călătoria aventuroasă din insula Hokkaidō și personajul obsesiv în căutarea căruia pornește în romanul *Dans Dans Dans*.

Lumea conturată în romanul *În căutarea oii fantastice* începe în momentul în care personajul primește vestea că prima sa iubită a murit într-un accident; pe acea fată o vedea tot timpul într-o cafenea, cu coatele sprijinite pe masă, adâncită în lectura unor cărți aparținând lui Mickey Spillane, Kenzaburō Ōe sau Allen Ginsberg; își aduce aminte, de asemenea, că fuma fără încetare, țigară după țigară, neobișnuind să își bea cafeaua, care i se răcea în ceașcă. Din anul 1970 se produce un salt rapid în anul 1978, anul în care se desfășoară acțiunea romanului. Soția protagonistului îi spune că îl va părăsi, moment în care se produce un dialog rece ca gheața între cei doi, ca și când nu ar mai fi rămas nicio urmă de iubire între ei. Femeia îi vorbește despre dificultățile pe care le-a întâmpinat în menținerea căsniciei, care poate ar fi fost salvată dacă ar fi avut copii. El ridică din umeri și afirmă că și căsniciile cu copii sunt destinate eșecului, spunându-i că nu este altceva decât o scuză. Acesta reflectează asupra vieții sale atunci când este părăsit de nevastă în modul următor:

Mă simțeam ca un copil părăsit într-un oraș înfricoșător. (...) Mă trezeam la șapte dimineața, îmi făceam cafea și pâine, plecam la lucru, mâncam seara în oraș, beam două-trei pahare, mă întorceam acasă, citeam vreo oră în pat, stingeam lumina și mă culcam. Sâmbăta și duminica mi le petreceam bătând cinematografele cât era ziua de lungă. Ca de obicei, seara mâncam în oraș, beam, citeam și mă culcam. Așa s-a scurs o lună încheiată. Dintr-un anumit punct de vedere, plecarea ei mi se părea inevitabilă. Ce s-a făcut e bun făcut și acum nu mai avea nici o importanță în ce fel ne petrecuserăm cei patru ani de căsnicie. Nu mai mult decât albumele golite de fotografii.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, p. 112.

<sup>13</sup> Haruki Murakami, *Hitsuji wo meguru bōken*, vol. II, Tōkyō, Kodansha, 2004, pp. 165-166.

<sup>14</sup> Haruki Murakami, *Hitsuji wo meguru bōken*, vol. I, Tōkyō, Kodansha, 2004, pp. 38-41.

A treia femeie, cea cu urechi fermecătoare, o fată de douăzeci și unu de ani cu trei ocupații: corector cu jumătate de normă, model pentru agenții de publicitate și damă de companie. Într-o conversație avută cu femeia cu urechi fermecătoare, personajul o asigură că viața lui nu este una interesantă, ci una plictisitoare, întreaga lui existență putând fi rezumată la cuvântul „obișnuit”:

Am crescut într-un cartier obișnuit, am mers la o școală obișnuită. Când eram mic nu scoteam o vorbă, iar când am mai crescut, am devenit un copil plictisit. Am întâlnit o fată obișnuită și am trăit o primă poveste de dragoste obișnuită. La optsprezece ani am intrat la facultate și am plecat la Tokyo. După absolvire am deschis un mic birou de traduceri, împreună cu un prieten, și cumva am reușit să ne câștigăm traiul. Acum trei ani ne-am extins spre publicitate și reclame, și lucrurile merg destul de bine. Am cunoscut o angajată de la compania noastră și ne-am căsătorit acum patru ani, iar acum două luni ne-am despărțit. Motivele sunt destul de complicate. Am un motan bătrân. Fumez două pachete de țigări pe zi și nu reușesc să mă las în ruptul capului. Am trei costume, șase cravate și vreo cinci sute de discuri cu muzică demodată. Știu pe dinafară numele criminalilor din toate romanele polițiste ale lui Ellery Queen. Am și toate volumele lui Proust din ciclul În căutarea timpului pierdut, dar n-am citit decât jumătate. Vara beau bere, iarna beau whisky.<sup>15</sup>

Romanul *Dans Dans Dans* este alcătuit ca o reflexie asupra destinului uman și trecerii ireversibile a timpului. Personajul continuă să viseze hotelul Delfin, element central al poveștii din romanul *În căutarea oii fantastice*: „Visez adesea hotelul Delfin. În vis sunt cuprins de el. Mai precis, sunt inclus în el ca o prelungire a sa”.<sup>16</sup>

Ca urmare a clasificării lui Talcott Parsons, personajele lui Murakami pot fi clasificate în: *autohtone*, creați de către autor, în care se încadrează majoritatea personajelor; *imigrante* care provin din exterior, respectiv din lumea reală sau din alte texte, precum Kafka, din romanul *Kafka pe malul mării*, dar și K, naratorul din *Iubita mea*, *Sputnik*, care se aseamănă foarte mult personajelor lui Franz Kafka din *Castelul și Procesul*; *substituți*, ce fac aluzii la entități reale ale căror proprietăți au fost modificate în scopul de a construi lumi posibile, prin continue citate sau influențe ale unor scriitori, muzicieni și alte tipuri de artiști reali care sunt încorporați în trama romanelor sale, înzestrându-i astfel cu posibilitatea de a accede la universul creat.<sup>17</sup>

Personajele lui Haruki Murakami tind a rămâne prinși într-o stare de suspensie, precum peter pani cărora le este teamă să se maturizeze. Personajele sale luptă pentru a își menține individualitatea, însă realitatea îi împiedică, motiv pentru care există o confruntare permanentă între comportamentul neconformist și sistemul economic care îi înconjoară. Acest fapt rezultă a fi transcendental într-o societate precum cea japoneză, care se află într-o luptă permanentă cu trecutul glorios, ordinea stabilită de tradițiile familiare, instituțiile politice, economice și sociale.

Atât Haruki Murakami, cât și personajele acestuia sunt inițiatore ale dreptului la *shutaisei* 主体性 (tradus în limba română prin „individualitate”). Acest lucru poate fi observat în romanul *La capătul lumii și în țara aspră a minunilor*, în care personajul principal este întruchiparea a două personalități: parte a unei lumi distopice, în care Sistemul dorește controlarea cetățenilor, și parte a unei lumi utopice, în care existența sa se învâрте în centrul unui oraș medieval, străbătut de un râu și înconjurat de un zid, lumea exterioară fiind reprezentată de o pădure densă, considerată drept un loc periculos, de neexplorat. Un lucru pe care fiecare individ a trebuit să îl facă în momentul în care a ajuns la capătul lumii a fost abandonarea propriei umbre în cabana paznicului, unde,

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 68- 69.

<sup>16</sup> Haruki Murakami, *Dansu Dansu Dansu*, vol. I, Tōkyō, Kodansha, 2004, p. 1.

<sup>17</sup> Justo Sotelo, *op. cit.*, p. 68.

treptat, umbra va fi sleită de puteri, lucru ce îi va aduce pieirea. Însă protagonistul nu respectă această regulă, își salvează propria umbră, care deja era pe moarte, părăsește orașul, înțelegând, în cele din urmă, că toți cei ce își părăsesc umbra, își pierd și sufletul. Benito García-Valero consideră că umbra este o metaforă a individualismului sau *shutaisei*; odată pierdută, individul se pierde pe sine, cufundându-se într-o stare de conformitate și fericire aparentă, lucru, de altfel, nedorit de personajele lui Murakami.<sup>18</sup>

În operele murakamiene, se observă obsesia pentru riturile inițiatice a personajelor, care indiferent de vârstă, prinse în febra adolescenței, iau parte la un rit de inițiere; adolescența nu mai este o stare biologică, ci un mod de viață non-conformist care, de multe ori, se regăsește în ideea, adeseori dinamică, alteori statică, a căutării individualității.<sup>19</sup>

În *Dans Dans Dans* se repetă anumite evenimente din acțiunea romanului *În căutarea oii fantastice*, deși, de această dată, aventura protagonistului este mai mult mentală decât fizică. Nu mai este necesară găsirea niciunei oi, ci de această dată este subliniată încercarea de a conferi sens vieții: „Să dansezi. Tu trebuie să dansezi cât ține muzica. Pricepi ce-ți spun? Dansează mai departe fără să te oprești. Nu te întreba de ce, nu te gândești ce sens are. Dacă începi să te gândești la lucrurile astea, ți se opresc picioarele. Odată oprite, eu nu mai pot face chiar nimic pentru tine. Legăturile tale se vor destrăma complet”.<sup>20</sup>

Motivațiile și conflictele sunt alte două aspecte esențiale în relațiile umane ce se stabilesc în operele murakamiene. Romanul „se articulează în jurul a două metafore: oaia, care încarnează, printre altele, și dorința de putere, și hotelul Delfin care poate fi interpretat ca spațiul în care orice existență paralelă ar fi posibilă”.<sup>21</sup>

Hotelul Delfin este locul în care cei doi se întâlnesc cu Maestrul Oilor, tatăl proprietarului care a fost posedat de oaia înzestrată cu puteri supranaturale și abandonat mai târziu:

În vis mi-a apărut o oaie care m-a întrebat dacă poate să intre în mine. Sigur că da, i-am spus eu. N-am stat să mă gândesc prea mult, știam că nu e decât un vis. (...) M-am trezit într-o dimineață și oaia nu mai era acolo. Atunci am înțeles ce înseamnă să fii „părăsit de oaie”. E un infern.<sup>22</sup>

Întrebat fiind asupra simbolisticii oii din romanul *În căutarea oii fantastice*, Haruki Murakami a mărturisit inițial într-un interviu că el însuși nu știa ce altă semnificație ar avea oaia în afară de aceea de liant între protagonistul Boku și prietenul lui Șobolanul. Scriitorul japonez va dezvălui, mai târziu, simbolistica oii (oaia fusese importată în Japonia ca animal exotic abia la începutul perioadei Meiji), afirmând că pentru el oaia ar reprezenta „un fel de simbol al progresului agresiv cunoscut de Japonia în cursa pentru modernizare”.<sup>23</sup>

Cei doi pleacă în căutarea Șobolanului, ajungând la cabana ce aparține familiei acestuia, ce reprezintă locul unde se declanșează conflictul interior al protagonistului: prietena lui cu urechi fermecătoare îl părăsește fără să îl anunțe și au loc două apariții stranii, cea a Omului Oaie și a celuiilalt eu prin prisma unei oglinzi. Naratorul crede inițial că Omul Oaie este prietenul său, Șobolanul, dar imediat își alungă acest gând: „Omul Oaie și-a privit o clipă dosul mâinii, apoi și-a întors mâna și și-a studiat palma.

<sup>18</sup> Benito Elias García-Valero, *op.cit.*, p. 35.

<sup>19</sup> Armando González Torres, „Los centro excentricos. La influencia de Murakami en Occidente”, în „Quimera”, diciembre 2007, pp. 41-43.

<sup>20</sup> Haruki Murakami, *op. cit.*, pp.182-183.

<sup>21</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, p. 120.

<sup>22</sup> Haruki Murakami, *op. cit.*, pp. 63-66.

<sup>23</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, pp. 118-119.

Era exact gestul pe care obișnuia să îl facă Șobolanul, dar Omul Oaie nu putea fi Șobolanul, pentru că era cu cel puțin douăzeci de centimetri mai scund”.<sup>24</sup>

Apariția Șobolanului clarifică misterul din jurul său, mărturisind că a așteptat ca oaia să adoarmă tun, după care s-a sinucis cu oaia înăuntrul lui, care nu a avut timp să scape.

Puterea și erotismul sunt unele dintre elementele esențiale utilizate de Murakami în construirea lumilor narative, reprezentate în romanul *În căutarea oii fantastice* sub forma oii și a Șobolanului<sup>25</sup>; puterea este reprezentată de oaia cu puteri fantastice, animalul care a intrat în corpul șefului grupului mafiot cu scopul de a crea un imperiu economic și financiar grandios, pe care l-a abandonat apoi, când nu i-a mai fost de folos, iar apoi în corpul Șobolanului căruia i-a oferit tot felul de minunății, prea bune pentru el, după cum mărturisește însuși personajul. Șobolanul i-a trimis protagonistului câteva scrisori, dar niciodată nu i-a spus de unde le trimite; în una din ele îi cere să publice o fotografie cu oi undeva unde să o poată vedea lumea. Acesta se folosește de strategia erotismului, promițându-i că o să îi cedeze puterea sa de seducție în schimbul ajutorului său.

Șobolanul i s-a confesat că, în general, are nevoie de doar câteva minute pentru a cuceri o persoană; a lucrat în diverse locuri și a avut numeroase relații amoroase cu femei diferite, lucru care reafirmă legătura dintre putere și erotism, precum și influența asupra comportamentului uman. Protagonistul este sedus de ideea seducției în sine, probabil din pricina faptului că acesta se simte neatractiv și lipsit de importanță în relațiile cu sexul opus.

Puterea este vizibilă în acest roman prin prisma șefului mafiot și a rețelei pe care o conduce din umbră, ce influențează orice activitate politică, socială, economică și culturală din Japonia.

O altă caracteristică fundamentală a operei lui Haruki Murakami este „aceea de a pune față în față «existența» cu «non-existența», pe «a fi» cu «a nu fi», poziționând cele două lumi paralele într-un fel propriu: una – o realitate recunoscută imediat, iar cealaltă – în mod evident fantastică<sup>26</sup>”.

Conceptul de pasaj îi este datorat lui Julio Cortázar, care consideră că într-un moment concret al vieții – în metrou sau citind un ziar într-o cafea – ființa umană încetează să mai fie ea însăși, fiind prinsă într-un sistem de recipiente, lucru aparent de neconceput; eu individual dispare și se deschide pentru comunicarea cu alte ființe. Pentru Julio Cortázar această experiență a pasajului pornește din fantastic, una din temele esențiale pentru unele din poveștile sale. Fantasticul lui Cortázar corespunde cu lumea ficțională a lui Murakami din romanul *În căutarea oii fantastice* în care Omul Oaie este prezentat ca un prim pasaj interior al romanului, iar cele două scrisori trimise de către Șobolan protagonistului, constituie un al doilea pasaj de importanță majoră. Autorul se folosește de o oglindă – ca un al treilea pasaj interior – pentru ilustrarea celuiilalt eu al protagonistului<sup>27</sup>:

Oglinda îmi reflecta imaginea perfect, din cap până-n picioare. Nu vedeam nimic schimbat în propria-mi înfățișare. Eram eu, cel dintotdeauna, lipsit de expresie, ca întotdeauna. Și totuși, imaginea din oglindă era prea clară. Nu mă vedeam plat, ca o reflecție. Aveam senzația că eu eram reflecția și că mă uitam din interiorul oglinzii la mine, cel de aici. Am ridicat mâna dreaptă la nivelul feței și mi-am șters buzele. La fel a făcut și „eu” din oglindă. Dar poate că nu făceam decât să imit gestul celuiilalt. Nu eram sigur, că-mi ștersesem buzele din voință proprie. Mi-am întipărit în minte ideea de „voință proprie” și mi-

<sup>24</sup> Haruki Murakami, *op. cit.*, p. 175.

<sup>25</sup> Justo Sotelo, *op. cit.*, p. 93.

<sup>26</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, p. 101.

<sup>27</sup> Justo Sotelo, *op. cit.*, p. 139

am ciupit urechea cu mâna stângă. „Eul” din oglindă a făcut exact aceeași mișcare. Și el părea că avea în minte ideea de „voință proprie”. Am renunțat și am plecat de la oglindă. A plecat și „eul” celălalt<sup>28</sup>.

Apoi a privit pentru a se asigura dacă Omul Oaie se reflectă sau nu în oglindă, dar în acel salon nu era nimeni, sau, spus sub o altă formă, în lumea din interiorul oglinzii, el a rămas singur: „M-am uitat și în oglindă după Omul Oaie. Omul Oaie nu se reflecta în oglindă. În salonul celălalt nu era nimeni. Se vedea doar mobila. În lumea de dincolo de oglindă eram singur”.<sup>29</sup>

Lumea „devine o viziune reflectată, or se știe că reflectarea poate fi interpretată ca o formă a dublului, la rândul lui, un compromis între *eu* și *altul*. Ficțiunea lui Haruki Murakami stă și ea mărturie pentru asemănarea în alteritate sau alterarea în identitate care circulă între obiecte, locuri, personaje, situații, acte și cuvinte”.<sup>30</sup>

În romanul *În căutarea oii fantastice* motivul dublului nu se regăsește doar la femeile din viața protagonistului, care urmează același tipar și care, în cele din urmă, îl părăsesc, ci și în el însuși, respectiv eul celălalt.<sup>31</sup> Femeia cu urechi fermecătoare afirmă despre protagonist că trăiește doar jumătate din viață, cealaltă jumătate fiind încă inactivă. Doar la finalul romanului, când rămâne singur în locuința Șobolanului, se gândește că e posibil să aibă un al eu în această lume, și că, în acea clipă, e posibil să fie undeva într-un bar, bând whisky fericit. Se ajunge astfel în situația în care eul celălalt pare mai real, lucru pe care protagonistul nu îl înțelege încă, respectiv faptul că eul său real se pierde încetul cu încetul. Această dualitate este prezentată în momentul în care se produce jocul oglinzii când naratorul își ia la revedere de la propriul eu: „Am întors pendula la loc, cu fața spre cameră, apoi m-am dus la oglindă și mi-am luat rămas-bun de la mine însumi. Sper să meargă toate bine, am spus eu. Sper să meargă toate bine, a răspuns celălalt”.<sup>32</sup>

Subtextul narativ din romanul *În căutarea oii fantastice*, după cum notează Rodica Frențiu se elaborează „în jurul conflictului între Șobolan, un hippie al anilor `60 și șeful ce reprezintă statul ultra sofisticat, mecanic și tehnologizat, amintind de mișcarea studentească (*Zenkyōtō* 全共闘) din anii 1960 împotriva guvernului, conflict rămas, într-un anume fel, deschis, nesoluționat. Statul devenise între timp mai puternic ca niciodată. Cu un asemenea oponent, finalul romanului, în ciuda unei aparente rezolvări, se amână continuu. Nu se întâmplă efectiv nici o crimă, nu există nici un cadavru, iar arma crimei nu poate fi găsită. Crima devine în acest caz „virtuală”, ca și criminalii. Sugestiile ficționale postmoderne mizează pe crearea unui spațiu al întrebărilor vis-à-vis de realitate și fantezie. Ajunși la cabana aflată în locul în care se făcuse poza, devenită pretextul investigației polițiste a protagonistului romanului, prietena cu urechi frumoase, datorită căreia reușise să dea de urma Șobolanului, dispare, în locul ei apărând Omul Oaie (*Hitsuji otoko*). Îndeplinind aceeași funcție ca și fata cu urechi frumoase, Omul Oaie stabilește legătura protagonistului cu oaia fantastică. Misterul se clarifică și se adâncește în același timp”.<sup>33</sup>

Se observă, așadar, modalitatea prin care Haruki Murakami își construiește trama romanelor prin încercarea acestuia de a capta disoluția și confuzia care planează asupra societății japoneze postmoderne, modificarea sistemului de valori tradiționale, occidentalizarea societății, combinarea elementelor reale cu cele ficționale, evadarea

<sup>28</sup> Haruki Murakami, *op. cit.*, pp. 202-203.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>30</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, p. 96.

<sup>31</sup> Justo Sotelo, *op. cit.*, p. 162.

<sup>32</sup> Haruki Murakami, *op. cit.*, p. 238.

<sup>33</sup> Rodica Frențiu, *op. cit.*, p. 121.

unor entități reale în ficțiune, precum și jocul cu elemente supranaturale, acestea fiind unele din temele care definesc romanul japonez postmodern.

## **Bibliografie**

### **Surse primare**

MURAKAMI, Haruki - *Hitsuji wo meguru bōken*, vol. I și II, Tōkyō, Kodansha, 2004.

MURAKAMI, Haruki - *Dansu Dansu Dansu*, vol. I și II, Tōkyō, Kodansha, 2004.

MURAKAMI, Haruki - *La capătul lumii și în țara aspră a minunilor*, traducere din limba japoneză de Angela Hondru, București, Editura Polirom, 2012.

SOTELO, Justo - *Los Mundos de Haruki Murakami*, Madrid, Editores Izana, 2013.

### **Surse secundare**

FREȚIU, Rodica - *Haruki Murakami: jocul metaforic al lumilor alternative*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007.

GARCÍA-VALERO, Benito Elias - *La Magia Cuantica de Haruki Murakami. Las novelas del autor y la ciencia ficción, era digital y física cuantica*, Editorial Verbum, Madrid, 2015

GONZÁLEZ TORRES, Armando – „Los centro excéntricos. La influencia de Murakami en Occidente”, în „Quimera”, diciembre, 2007.

GHEORGHE, Alexandra Marina - *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, București, Fundația România de Măine, 2008.

KATŌ, Shūichi - *Istoria literaturii japoneze (De la origini până în prezent)*, vol.II, traducere din limba japoneză de Kazuko Diaconu și Paul Diaconu, București, Editura Nipponica, 1998.

MCHALE, Brian - *Ficțiunea postmodernistă*, Iași, Editura Polirom, 2009.

PAVEL, Toma- *Lumi ficționale*, București, Editura Minerva, 1992.

STRECHER, Matthew Carl - *The Forbidden Worlds of Haruki Murakami*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014

# O COMPARAȚIE A VIZIUNILOR ESCATOLOGICE DIN *TSUREZUREGUSA* DE YOSHIDA KENKŌ ȘI *HŌJŌKI* DE KAMO NO CHŌMEI

Alin Gabriel ȚIRȚĂRĂ

## 1. Elemente fundamentale din escatologia budistă est-asiatică

În spațiul est-asiatic, incluzând Japonia, ramura predominantă a budismului este aceea a doctrinei Mahayana, sau Marele Vehicul. În cadrul doctrinei Mahayana, una dintre învățăturile elementare enunță faptul că tot ceea ce există este destinat declinului și apoi pieirii. Însăși instituția budistă nu este o excepție de la acest adevăr, motiv pentru care, atunci când budismul va dispărea complet, un alt Buddha, Maitreya, va apărea pentru a răspândi o nouă *dharma* (legea budistă) pură la sfârșitul a ceea ce este denumit *Mò Fǎ* 末法 în limba chineză, sau *Mappō* 末法 în limba japoneză, termen ce poate fi tradus prin sintagma *sfârșitul dharmei*.

Este important de menționat încă de la început faptul că în cadrul budismului cronologia este dependentă de conceptul de *samsāra* care se referă la ciclul nesfârșit al renașterilor. Această viziune asupra ciclului neîntrerupt de prăbușiri și renașteri ale timpului nu poate accepta sensul dat sfârșitului lumii de către religiile abrahamice. Sfârșitul legii budiste nu implică un sfârșit absolut al istoriei care să fie marcat de un eveniment cataclismic universal provocat de lupta dintre bine și rău așa cum, de pildă, consideră creștinismul; din contră, sfârșitul legii budiste este temporar și relativ față de ciclul infinit al *samsāra*.

### 1.1 Prezența conceptului *Mappō* în literatura medievală japoneză

*Mappō* a început să fie perceput drept o problemă existențială la o scară mai mare în ultima parte a Epocii Heian (794-1185) și la începutul Epocii Kamakura (1185-1333). Această perioadă este caracterizată de instabilitate politică și socială, de decăderea autorității vechii aristocrații din capitala de la acea vreme a Japoniei, Heian 平安 și de ascensiunea unei noi clase conducătoare militare (perioada este marcată și de apariția instituției *shōgun*-ului). Însă instabilitatea politică nu este singurul motiv pentru care sentimentul apropierii *Mappō* a început să se facă resimțit din ce în ce mai apăsător. În cadrul cosmologiei budiste, timpul este împărțit în trei mari perioade: prima este aceea a Legii Adevărate *Shōbō* 正法, care începe în anul morții lui Siddhārtha Gautama (aproximativ 483 î.Hr. conform tradiției budiste) și de-a lungul căreia *dharma* va fi respectată cel mai îndeaproape, urmată de cea a Imitării Legii *Zōbō* 像法, în care *dharma* nu va mai fi cea originală, pentru ca ultima să fie epoca *Mappō* 末法. În Japonia a devenit prevalentă ideea conform căreia fiecare dintre primele două epoci, cea a Legii Adevărate, respectiv cea a Imitării Legii, au avut o durată de câte 1000 de ani, iar un simplu calcul ar fi plasat începutul *Mappō* în jurul Epocii Heian. Iată deci că situația economico-socială dificilă era dublată de credința în această aritmetică milenaristă.

Contextul istoric mai sus amintit s-a dovedit însă un teren fertil pentru dezvoltarea unei nișe literare numite *inja bungaku* 隠者文学 scrisă de sau despre oameni care au ales să se retragă din lume<sup>34</sup>. Acest gen literar al celor ce nu se puteau adapta la noile

<sup>34</sup> Michele Marra, *Semi-Recluses (tonseisha) and Impermanence (mujō): Kamo no Chōmei and Urabe Kenkō*, în *Japanese Journal of Religious Studies* 11/4 1984, p. 313.



realități ale lumii în care trăiau, preferând să se izoleze de restul societății pentru a se dedica cultivării preceptelor budiste s-a manifestat sub mai multe forme, atât proză, cât și poezie, iar printre cele mai reprezentative opere putem aminti *Tsurezuregusa* 徒然草<sup>35</sup>, sau „Însemnări din clipe de răgaz” de Yoshida Kenkō și *Hōjōki* 方丈記<sup>36</sup>, sau „Jurnal dintr-o colibă” de Kamo no Chōmei, asupra cărora ne vom opri în această lucrare. Ambele opere fac parte din canonul literar japonez și sunt considerate, împreună cu *Makura no sōshi* 枕草子 (tradusă în română „Însemnări de căpătâi”) de Sei Shōnagon 清少納言 drept cele mai importante trei lucrări aparținând genului literar japonez *zuihitsu* 随筆, „gen literar care, fără a avea o formă definită, descrie observații, experiențe și impresii în mod spontan, lăsându-se în voia pensulei. [...] În Occident, incluzând și creații mai recente, genul este cunoscut sub numele de eseu, dar, comparativ, varianta japoneză este mai fragmentară.”<sup>37</sup>

## 1.2 Între Curtea imperială și pustnicie

Yoshida Kenkō 吉田兼好, pe numele său laic Urabe no Kaneyoshi 卜部の兼好, făcea parte dintr-o familie de aristocrați de rang inferior, asociată cu Sanctuarul Yoshida din Kyōto (aici își are originea și numele ulterior de Yoshida). Această poziție i-a oferit tânărului Kenkō acces la curtea imperială, unde, servind în timpul împăratului Go-Nijō (1285-1308), îi este recunoscut talentul de poet. Anul în care Kenkō a devenit călugăr budist este iarăși un subiect asupra căruia există mai multe variante. Una dintre acestea susține că acesta a primit tonsura monahală în anul 1324<sup>38</sup>, drept urmare a morții împăratului Go-Uda (a trăit între anii 1267-1324), patronul său, dar cea mai bine susținută din punct de vedere științific teorie este cea a anului 1313<sup>39</sup>, an după care urmează o perioadă petrecută pe muntele Hiei, lângă Kyōto. O parte a vieții și-o petrece și în regiunea Kantō din estul Japoniei, motiv pentru care unele dintre episoadele din *Tsurezuregusa* se petrec aici. În ultima perioadă a vieții sale, Kenkō devine apropiat de shogunii Ashikaga și, deși trăiește retras din lumea laică, nu ezită să își continue relațiile cu figurile importante ale vremii<sup>40</sup>.

Despre Kamo no Chōmei 鴨長明 (1153-1216), născut sub numele de Kamo no Nagaakira, știm că a pierdut susținerea politică pentru poziția din cadrul sanctuarului asociat familiei sale, fapt ce ar fi putut ulterior influența decizia sa de a se retrage din societate. A ales să devină călugăr la 53 de ani după ce a refuzat poziția nou creată pentru el de către împăratul Go-Toba (a domnit între 1183-1198) în cadrul Sanctuarului Kamo, și în ciuda faimei de poet pe care deja o acumulase. Spre deosebire de majoritatea călugărilor care preferau să se retragă în mănăstiri, Chōmei a considerat că cea mai bună alegere este să locuiască în afara capitalei. Printre operele pe care le-a scris în perioada sa de retragere din societate se numără și *Hōjōki*.

Cei doi autori ilustrează în operele mai sus menționate sentimentul de degenerare a lumii inspirat de ideea de *Mappō* descriind schimbări și evenimente sociale, povestind întâmplări apelând la propria memorie, dar și la cea a altora, sau enunțându-și opinia cu

<sup>35</sup> Yoshida Kenkō, Nishio Minoru & Yasuraoka Kōsaku (editori), *Shintei – Tsurezuregusa (Tsurezuregusa – ediție nouă)*, Iwanami Bunko, Tokyo, 2007.

<sup>36</sup> Kamo no Chōmei, Yanase, Kazuo (editor), *Hōjōki*, Kadokawa Bunko, Tokyo, 1967.

<sup>37</sup> Nihon Daijiten Kankoukai, *Nihon Kokugo Daijiten*, Shōgakusan, Tokyo, 1985.

<sup>38</sup> Shūichi Katō, *A History of Japanese Literature, The First Thousand Years*, Kodansha International, Tokyo, 1990, p. 286.

<sup>39</sup> Atât Donald Keene, cât Haruo Shirane susțin această teorie.

<sup>40</sup> Haruo Shirane, *Traditional Japanese Literature – An anthology, Beginnings to 1600*, Columbia University Press, New York, 2007, p. 820.

privire la calea salvării religioase. Cu toate asemănările la nivel general dintre cele două opere, un studiu mai atent demonstrează faptul că între mentalitățile celor doi autori există și diferențe semnificative la nivelul felului în care aceștia definesc degradarea lumii.

### 1.3 Perspective weberiene asupra atitudinilor religioase

În cadrul oricărei culturi, existența unor teorii cu privire la cursul descendent al istoriei, al timpului sau al lumii în care trăim în general presupune și existența unor teorii sau practici ce au drept finalitate salvarea individului. Printre acestea se numără și practicile ascetice și mistice care implică de cele mai multe ori un anumit grad de detașare față de o societate văzută ca decadentă și lipsită de moralitate. În această lucrare, pentru o mai bună nuanțare a diferențelor de gândire dintre Yoshida Kenkō și Kamo no Chōmei, vom utiliza tipologia propusă de Max Weber care diferențiază între *ascetismul orientat către această lume* și *misticismul contemplativ* și oferă explicații cu privire la diferențele de perspectivă asupra renegării lucrurilor lumesti pe care le denuște „metodologii de sanctificare”<sup>41</sup>. Max Weber definește ascetismul astfel:

„Izbăvirea poate surveni drept recompensă pentru activități etice săvârșite având conștiința că acestea sunt posibile datorită voinței divine, mai precis, conștiința de a fi un instrument al divinității. Vom denumi această noțiune a izbăvirii caracterizată de o anumită metodologie a salvării religioase drept *ascetică*. [...] Concentrarea asupra salvării poate implica însă și menținerea unei anumite calități a atitudinii religioase necesare statutului de instrument ales al divinității. Aceasta este ceea ce numim *ascetismul orientat către această lume*. În acest caz, lumea îi este prezentată *virtuosului religios* drept o misiune alocată de către voința divină, iar responsabilitatea sa este aceea de a o transforma în concordanță cu propriile idealuri ascetice.”<sup>42</sup>

Iar misticismul îl definește cu următorii termeni:

„Însă scopul distinctiv al izbăvirii poate să nu fie calitatea de a fi acționat, sau conștiința de a fi îndeplinit voința divină; scopul poate fi în schimb atingerea unei stări subiective distinctivă, a cărei cea mai notabilă formă este «iluminarea mistică». Această stare este, de asemenea, accesibilă unei elite care se bucură de anumite calități spirituale, și doar prin intermediul unui anumit fel de activitate sistematică, mai precis, «contemplația». Pentru atingerea iluminării mistice, contemplației îi este necesară întotdeauna eliberarea din activitățile cotidiene. [...] Consecința experienței mistice poate fi o retragere completă din societate.”<sup>43</sup>

În continuare vom aplica tipologia lui Max Weber la soluțiile pe care Yoshida Kenkō și Kamo no Chōmei le propun pentru a rezolva dilema dată de contemporaneitatea lor cu conceptul *Mappō*. În acest fel, sperăm să reușim să subliniem caracteristicile fundamentale ale gândirii celor doi, și să putem înțelege mai bine diferențele de perspectivă asupra acestui concept ce și-a pus amprenta asupra mentalității medievale japoneze.

## 2. Perspective budiste: Yoshida Kenkō și Kamo no Chōmei

În ceea ce privește diferențele care apar între abordările celor doi și felul în care resimt efectele *Mappō*, putem observa că Yoshida Kenkō pare să evite referințe directe la încălcări ale preceptelor budiste. Mai degrabă, el consideră *Mappō* echivalent cu

<sup>41</sup> Max Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963, p. 164.

<sup>42</sup> Max Weber, ed. cit., p. 165.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

pierderea unor înalte standarde estetice. În schimb, Kamo no Chōmei este interesant pentru că dezvoltă o percepție mai acută a consecințelor venirii *Mappō*, iar acest lucru este dovedit și de conținutul *Hōjōki*, eseu remarcabil prin descrierile unor dezastre naturale, epidemii și portrete ale oamenilor aflați în suferință. Diferența aceasta poate trebuie privită însă în contextul mai larg al curentelor religioase cu care cei doi erau contemporani: spre deosebire de Kamo no Chōmei, care a trăit într-o perioadă de marcată de sfârșitul Epocii Heian și ascensiunea clasei militare, Yoshida Kenkō, deși trăind într-o perioadă nu mai puțin zbuciumată, este contemporan cu inovațiile Noului Budism de la Kamakura, care încerca să se elibereze de frica de *Mappō*.

## 2.1 Yoshida Kenkō – idealurile estetice ale unui aristocrat și *Mappō*

În *Tsurezuregusa*, sentimentul de degenerare a lumii inspirat de ideea de *Mappō* nu este legat de nerespectarea religiei ori de comportamentul imoral al clerului. Pentru Yoshida Kenkō sentimentul de degenerare este dat de pierderea unei epoci de aur a civilizației din jurul Curții imperiale, de corupere a limbajului sau de degradare a etichetei:

În toate lucrurile, tânjesc după trecut. Purtările din zilele noastre par să devină din ce în ce mai necioplite. Chiar și printre piesele de mobilier cele mai frumoase, făcute de cei mai iscusiți tâmplari, cele mai demne de apreciere sunt tot cele de modă veche. Iar dacă e vorba de scrisori, expresiile de demult sunt desăvârșite. Graiul vorbit, de asemenea, a devenit mai grosolan. Pe vremuri, se spunea «Ridicați osia!» sau «Aprinde fitilul candeliei!», dar acum oamenii spun doar «Ridic-o!» sau «Aprinde-o!». Când ar trebui să se spună «Gardă imperială, drepti!», se spune doar «În picioare, faceți lumină!», iar denumirea de «Sala Imperială de lectură», au prescurtat-o la «Sala de lectură». O corupere jalnică – s-a plâns un bătrân.<sup>44</sup>

În acest fragment, Yoshida Kenkō pune deosebit accent pe decăderea limbajului folosit, așa că l-am putea interpreta drept având scopul de a apăra vechile dogme ale limbajului aristocratic, care și-au pus accentul, printre altele și asupra poeziei *waka*. După excluderea vechilor aristocrați din sistemul de putere ce guverna Japonia în timpul Epocii Kamakura, aceștia au simțit nevoia de a-și reafirma superioritatea culturală, iar cum *waka* reprezenta pivotul culturii curtenești, ea a devenit un instrument de exprimare a supremației intelectuale la care nu ar fi putut renunța cu ușurință. De altfel, tot legată de supremația intelectuală este legată și adoptarea budismului de către clasa aristocratică a Japoniei. Andrew A. Allans afirmă că:

Până la mijlocul perioadei Heian, aristocrația părea a fi complet convertită la budism. Instituții monastice impunătoare dominau viața religioasă, iar viața de zi cu zi a aristocraților era presărată cu ceremonii și pătrunsă de noțiuni și datini budiste. Cu toate acestea, budismul practicat de aristocrație rămânea, cu puține excepții, un cult teurgic și superficial. Această atitudine a aristocrației era fundamental orientată către lumea empirică. Riturile budiste erau folosite pentru a manipula atât forțe divine, cât și demonice, în scopuri utilitariene. Spre mijlocul Epocii Heian, budismul instituționalizat [...] își asumase drept rol principal înzestrarea aristocrației cu uneltele estetice și magice pentru atingerea scopurilor sale epicuriene și de putere. De fapt, chiar și clerul ajunsese, în mare parte, să urmărească aceleași scopuri.<sup>45</sup>

Această versiune a budismului este surprinzător de diferită față de budismul în varianta sa indiană, care denunța orice atașament lumesc condamnându-l drept *dukkha*, suferință, însă ea poate fi explicată printr-o adaptare a budismului la specificul local al culturii japoneze, mai orientată către lumea empirică decât către transcendentalitate.

<sup>44</sup> Yoshida Kenkō, Nishio Minoru, Yasuraoka Kōsaku (editori), *Shintei – Tsurezuregusa*, ed. cit., p. 50-51

<sup>45</sup> Allan A. Andrews, "World rejection and Pure Land Buddhism in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 4/4 December, 1977, p. 254.

Aceeași trăsătură a culturii japoneze a făcut ca, în cadrul gândirii escatologice budiste dezvoltate în Japonia, prezenței unei figuri mesianice să nu îi fie acordat un rol foarte important. După cum am menționat la începutul acestei lucrări, Maitreya este personajul care va răspândi noua *dharma* la după sfârșitul *Mappō*, însă rolul de păstrare a echilibrului universal pare să îi revină în cadrul culturii japoneze mai degrabă împăratului, decât unei figuri mesianice. Același lucru ne este sugerat și de către Yoshida Kenkō în *Tsurezuregusa*:

Chiar dacă se vorbește că ne apropiem de sfârșitul lumii, ce lucru fericit e faptul că atmosfera sacră palatului imperial nu a fost contaminată de lumea vulgară! Terasa de Rouă, Sala Micului Dejun, acele săli și acele porți, toate au câte un nume impresionant. Chiar și denumirea unor lucruri care se găsesc și în locuri mai modeste, precum ferestruicile, jaluzelele lor și ușa glisantă înaltă – toate sună impresionant [atunci când sunt folosite pentru a descrie palatul imperial].<sup>46</sup>

Melancolia lui *Yoshida Kenkō* față de o lume apusă este evidentă. Cu siguranță, el se referă la lumea veche a Epocii Heian, atunci când bunul-gust reprezenta un criteriu absolut în cadrul relațiilor sociale. Respectul lui *Yoshida Kenkō* pentru instituția imperială pare nemărginit și reconfirmă statul cu totul special, de divinitate, pe care împăratul îl avea în mentalul japonez până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial încă din antichitate. Din fragmentul citat mai sus, deosebit de interesantă este fraza „Chiar dacă se vorbește că ne apropiem de sfârșitul lumii, ce lucru fericit e faptul că atmosfera sacră palatului imperial nu a fost contaminată de lumea vulgară!”, unde *Yoshida Kenkō* afirmă foarte clar existența în mentalul colectiv de la acea vreme a unei dihotomii formată din instituția împăratului și restul lumii vulgare. Faptul că palatul imperial își păstrează atmosfera sacră (*kamusabitaru arisama*, 神さびたる有様), nealterată de impuritatea lumii vulgare (*yozukazu*, 世づかず) este o expresie a statutului divin de care se bucura împăratul. Sacralitatea împăratului nu își are originea doar în propria sa persoană sau doar în descendența sa din *Amaterasu Ōmikami*<sup>47</sup>, ci este considerat drept un recipient pentru un spirit divin din exterior. Etnologul japonez *Origuchi Shinobu* afirmă:

În *Kojiki* (Însemnări antice) și *Nihon Shoki* (Cronicile Japoniei), corpul împăratului este redat prin termenul *sumemima* 皇孫. *Sume* înseamnă «sacru», iar *mima* «corp fizic». Un *sumemima* este un recipient sacru în care intră un *tama* («spirit») [...]. În capitolul din *Nihon Shoki* despre Împăratul Bitatsu, apare termenul de *tennōrei* („spiritul-împărat»). Acesta este un spirit care posedă corpul împăratului din exterior și care este totodată și sursa autorității sale. Cu alte cuvinte, împăratul capătă statutul de entitate sacră datorită acestui *tama* care îi posedă corpul, *sumemima*.<sup>48</sup>

Putem specula pe baza acestui citat că însăși palatul imperial era considerat un recipient al sacralității care trebuia cu orice preț protejat de poluare. Într-o lume în care vechile tradiții erau în proces de dezintegrare și vulgarizare, cu siguranță că puritatea spațiului sacru în care locuia împăratul era un lucru îmbucurător (*medetaki*, めでたき). În fața acestui proces de decădere a lumii, *Yoshida Kenkō* nu propune o atitudine complet pasivă, din contră, în conformitate cu schimbările în plan religios cu care era contemporan, el propune o reevaluare a capacităților pe care omul le posedă, îndemnând la acțiune, mai degrabă decât la o atitudine contemplativă. Următorul fragment este grăitor:

<sup>46</sup> Yoshida Kenkō, Nishio Minoru, Yasuraoka Kōsaku (editori), *Shintei – Tsurezuregusa*, ed. cit., p. 52.

<sup>47</sup> Zeița Soare, divinitatea supremă a panteonului shintoist.

<sup>48</sup> Shinobu Origuchi, *Ken to tama to (Sabia și bijuteria)*, *Origuchi Shinobu Zenshū (Opera completă a lui Origuchi Shibobu)*, vol. 20, Chūō Kōronsha, Tokyo, 1956, p. 229.

În privința Zilelor Limbii Roșii, știința *yin-yang* nu are nimic de zis. În vremurile vechi, oamenii nu băgau în seamă astfel de lucruri, dar în zilele noastre, nu știi din a cui vină, au început să spună că de tot ce faci ori zici într-o astfel de zi se alege praful, și că pierzi ce ai avut, iar de urzești ceva, acel lucru nu va se va înfăptui. Dacă am socoti câte sunt lucrurile care au fost începute în zile de bun augur și câte cele în zile de rău augur, numărul acelor care s-au dovedit zadarnice ar fi același. Pe lumea asta, totul e așa de schimbător și de trecător, încât chiar ceea ce vedem cu proprii ochi, de fapt nu există, iar ceea ce are început, nu are și sfârșit. Voia nu ni se face, dar nici dorințele noastre nu pier. Nici de ce e cu adevărat în propria minte nu putem fi siguri, iar ce e în afara ei e doar închipuire. Nimic nu se oprește din schimbarea sa. Frica de Zilele Limbii Roșii vine din neștiința acestor adevăruri. Se spune: „O lucrare rea făcută într-o zi de bun augur, tot rea rămâne, iar o lucrare bună făcută într-o zi de rău augur, tot bună rămâne.” Norocul și nenorocul îl face omul, nu ziua.<sup>49</sup>

Încercând să încadrăm atitudinea lui Yoshida Kenkō într-una dintre cele două categorii – *ascetismul orientat către această lume* sau *misticismul contemplativ* – concepte propuse de către Max Weber, observăm că acest lucru nu este ușor. Atribuindu-i unul dintre cele două moduri de gândire, în forma în care au fost ele definite de Weber, ar însemna să-l legăm de patul lui Procust, încadrându-l într-o categorie care pare mai degrabă potrivită pentru a putea defini categorii ale monasticismului creștin. Cu toate acestea, în scopul comparației noastre dintre Yoshida Kenkō și Kamo no Chōmei, clasificarea propusă de Weber nu este complet irelevantă. Astfel, din prisma perspectivei asupra *Mappō* pe care el o descrie, dar și din cea a soluțiilor pe care pare să le propună pentru salvare, considerăm că gândirea lui Yoshida Kenkō are unele dintre caracteristicile *ascetismul orientat către această lume*. Este clar faptul că Yoshida Kenkō consideră că trăiește într-o lume degenerată, însă în același timp pare și să sugereze faptul că individul trebuie să adopte o atitudine activă în a dobândi salvarea chiar în această lume: „Cei ce disprețuiesc moartea, ar trebui să iubească viața. Cu atât mai mult ar trebui să prețuiască fiecare zi de care se pot bucura”. Orientarea către concret a autorului *Tsurezuregusa* este dovedită și de biografia sa, el neputând să rupă niciodată complet legăturile cu societatea. Cât privește ideea lui Weber conform căreia un ascet urmărește să schimbe lumea conform cu concepțiile sale religioase, credem că putem considera eclecticismul dintre principiile estetice și convingerile religioase ale lui Kenkō un instrument pe care acesta îl propune pentru modelarea lumii și pentru apropierea de finalitatea salvării.

## 2.2 Kamo no Chōmei și soluția escapistă

După cum am menționat și la începutul acestei lucrări, Kamo no Chōmei resimte degradarea lumii și contemporaneitatea cu *Mappō* într-un mod mai brutal decât Yoshida Kenkō. Descrierile cataclismice pe care le menționează în *Hōjōki* redau cititorului un sentiment acut al faptului că lumea se află într-o fază descendentă a istoriei sale:

„Cred că era în al treilea an al Epocii *Angen*<sup>50</sup> și a douăzeci și opta zi din a patra lună atunci când din pricina vântului care a început să sufle cu putere, în jurul orei Căinelui<sup>51</sup> un incendiu a izbucnit în partea de sud-est a Capitalei s-a extins către partea de nord-vest. Când focul s-a potolit, totul până la Poarta *Shujaku*, Sala *Daikyoku* și Ministerul intern fusese făcut cenușă și pulbere, într-o singură noapte. Focul se pare că ar fi izbucnit la *Huguchitomi no Koji*, într-un adăpost temporar pentru dansatori. Flăcările aduse de vânt s-au întins precum un evantai, și locuințele ce se aflau la distanță au fost înecate de fum, iar cele aflate în apropierea focului au fost înghițite de flăcări.

<sup>49</sup> Yoshida Kenkō, Nishio Minoru, Yasuraoka Kōsaku (editori), *Shintei – Tsurezuregusa*, ed. cit., pp. 158-159.

<sup>50</sup> Epoca *Angen*: 1175-1177.

<sup>51</sup> Ora 20:00.

Cerul era negru din pricina cenușii, iar în acest întuneric focul roșu ca racul a fost răspândit de vânt ca de vreun cartier sau două. Dintre cei prinși în vâlvătaia flăcărilor, unii au murit prăbușindu-se la pământ otrăviți de fum, în timp ce alții au pierit pe loc înghițiți de flăcări. Chiar și cei care au reușit să scape cu viață, nu au putut lua cu ei nimic din agoniseala lor, ci multe comori prețioase au fost pierdute. Dintre palatele nobilimii, șaisprezece au fost distruse, iar dintre cele ale oamenilor de rând, li s-a pierdut numărul. A treia parte din oraș a ars, și oameni cu miile, și vaci și cai de nu li se mai poate ține socoteala.

Munca omului e în van oricum, dar să-ți cheltuiești avuția pe case în locuri periculoase precum Capitala e o mare nesocotință.”<sup>52</sup>

Din aceste rânduri, dar și din faptul că tema impermanenței este centrală în *Hōjōki*, putem înțelege motivele pentru care Kamo no Chōmei a preferat să aleagă viața de pustnic. De altfel, autorul menționează el însuși la începutului operei motivele pentru care a ales această cale: „soarta mi-a fost potrivnică din pricina lipsei de relații, așa că m-am văzut nevoit să renunț la societate, în ciuda nostalgiei”<sup>53</sup>. Preferând adăpostul său umil vieții din capitală, Kamo no Chōmei își creează un mediu izolat de lumea exterioară, în cadrul căruia se poate dedica căii budiste. Aici apare una dintre diferențele față de atitudinea lui Yoshida Kenkō; Kamo no Chōmei consideră orice contact cu lumea exterioară de evitat: „Doar în adăpostul meu temporar este viața liniștită și lipsită de primejdii. [...] Știindu-mă atât pe mine, cât și lumea, nu am nicio ambiție și nici scopuri materiale. Liniștea e ceea ce doresc, lipsa de griji e ceea ce mă face fericit”<sup>54</sup>. Cu toate acestea, autorul nu este complet lipsit de atașamente: „Lucrurile care înlesnesc contemplația sunt numeroase. Primăvara, flori strălucitoare de glicină dau impresia unor nori purpurii către sud. Vara, auzit dinspre Munții Shide, fiecare cântec al cucului aduce cu sine o promisiune de însoțire. Toamna, cântecul neîncetat al cicadelor pare să deplângă efemeritatea lucrurilor lumești. Iar iarna, depunerea și topirea zăpezilor amintesc de păcate”<sup>55</sup>. Idealizarea naturii amintește de atingerea stării de subiectivitate specifice misticismului contemplativ pe care îl definește Weber. Această impresie mai este susținută și de numeroasele aluzii poetice de-a lungul *Hōjōki*, și chiar Kamo no Chōmei însuși susține că „nu există alți prieteni mai buni decât poezia și muzica”. Astfel, în termenii lui Max Weber, putem vorbi nu doar de o simplă *respingere a societății* de către Kamo no Chōmei, ci de o *evadare din societate*. Tot Weber susține că: „Spre deosebire de ascetism, contemplația are drept scop ultim odihna în divinitate. Ea presupune pasivitatea în orice ține de «lume/societate», și desigur o minimalizare absolută a tuturor activităților exterioare și interioare. În acest fel, misticul atinge o stare subiectivă care poate fi considerată drept posesiunea divinului, sau drept o uniune mistică”<sup>56</sup>. Dorința pentru liniște și lipsă de griji a lui Kamo no Chōmei poate fi legată de ideea „odihnei în divinitate”, mai ales dacă o punem în contrast cu viziunea lui Yoshida Kenkō prezentată în prima parte a acestei lucrări.

### 3. Concluzii

Deși despărțite în timp și spațiu, viziunile prezentate în *Tsurezuregusa* și *Hōjōki*, pe de o parte, și teoria lui Max Weber cu privire la ascetism și misticism, pe de alta, pot fi

<sup>52</sup> Kamo no Chōmei, Yanase, Kazuo (editor), *Hōjōki*, ed. cit., p. 5.

<sup>53</sup> Kamo no Chōmei, Craig McCullough, Hellen (editor), *Classical Japanese Prose: An Anthology*, Stanford University Press, Stanford, 1990, p. 387.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 388-389.

<sup>56</sup> Max Weber, op. cit., p. 168.

corelate până la un anumit nivel. Considerăm că utilizând paradigma acestor clasificări creată de Weber pentru a o aplica la mentalitățile lui Yoshida Kenkō și Kamo no Chōmei, putem aduce o nouă lumină în studiul comparativ al celor doi autori. Asociindu-l pe Kenkō cu *ascetismul orientat către această lume*, iar pe Chōmei cu *misticismul contemplativ*, putem înțelege mai bine soluțiile pe care cei doi încearcă să le propună pentru a putea atinge iluminarea chiar și într-o epocă dominată de conștiința specifică *Mappō*. În timp ce Kenkō îndeamnă la o reevaluare a posibilităților inerente umane prin acțiunea chiar în această lume, Chōmei are o abordare mult mai personală a acestei dileme. Pentru el, soluția este deconectarea de la societate și refugiul într-o lume contemplativă idealizată.

## **Bibliografie**

### **Surse primare**

- Kamo no Chōmei, Yanase, Kazuo (editor), *Hōjōki*, Tokyo, Kadokawa Bunko, 1967  
Yoshida, Kenkō, Nishio Minoru & Yasuraoka Kōsaku (editori), *Shintei – Tsurezuregusa* (Tsurezuregusa – ediție nouă), Iwanami Bunko, Tokyo, 2007  
Max Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963

### **Surse secundare**

- ANDREWS, Allan A., “World rejection and Pure Land Buddhism in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 4/4 December, 1977  
KAMO NO CHŌMEI, *Classical Japanese Prose: An Anthology*, Craig McCullough, Hellen (editor), Stanford University Press, Stanford, 1990  
KATŌ, Shūichi, *A History of Japanese Literature, The First Thousand Years*, Kodansha International, Tokyo, 1990  
KATŌ, Shūichi, *Nihon bungakushi josetsu* („Introducere în istoria literaturii japoneze”) – *jo, ge*, (volumele I, II), Heibonsha, Tokyo, 1979  
MARRA, Michele, “Semi-Recluses (tonseisha) and Impermanence (mujō): Kamo no Chōmei and Urabe Kenkō”, în *Japanese Journal of Religious Studies* 11/4 1984  
MARRA, Michele, *The Aesthetics of Discontent: Politics and Reclusion in Medieval Japanese Literature*, Hawai’i University Press, Honolulu, 1991  
MIYATA, Noboru, “Types of Maitreya belief in Japan”, Sponberg, Alan & Hardacre, Helen ed., *Maitreya, The Future Buddha*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988  
ORIGUCHI, Shinobu, *Ken to tama to (Sabia și bijuteria), Origuchi Shinobu Zenshū (Opera completă a lui Origuchi Shinobu)*, vol. 20, Chūō Kōronsha, Tokyo, 1956  
SHIRANE, Haruo, *Traditional Japanese Literature – An anthology, Beginnings to 1600*, Columbia University Press, New York, 2007  
YOSHIDA, Kenkō, *Essays in Idleness. The Tsurezuregusa of Kenkō*, Rutland, Vermont and Tōkyō, Charles E. Tuttle Company, 1967, 1994

## **Dicționare**

- NIHON DAIJITEN Kankokukai, *Nihon Kokugo Daijiten*, Shōgakukan, Tokyo, 1985.

### **Surse online**

- MARRA, Michele, *The Development of Mappō Thought in Japan (II)*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2389> (accesat pe data de 03/05/2016)  
TAMAMURA, Kyō, *Reclusion and Poetry: reconsidering Kamo no Chōmei’s Hōjōki and Hosshinshū*, [http://www.bigakukai.jp/aesthetics\\_online/aesthetics\\_13/text/text13\\_tamamura.pdf](http://www.bigakukai.jp/aesthetics_online/aesthetics_13/text/text13_tamamura.pdf) (accesat pe data de 07/05/2016)  
VAN BRAGT, Jan, *Apocalyptic Thought in Christianity and Buddhism*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/3422> (accesat pe data de 06/05/2016)

# ARABA PALESTINIANĂ VORBITĂ ÎN SATUL EILABOUN

Andreea Elena FĂINARU

Araba palestiniană este vorbită atât în zona geografică a Palestinei (Israel, Cisiordania și Fâșia Gaza), cât și în multe alte spații, de vreme ce mai bine de 50% din populația palestiniană trăiește pe teritoriile altor state<sup>57</sup>.

La nivel mondial, numărul vorbitorilor nativi ajunge la aproximativ 8,5 milioane, provenind din diferite medii sociale, cum ar fi cel urban, rural sau beduin. În anii 1948 și 1967, atunci când statul Israel a fost format și s-a extins pe teritoriul palestinian, multe familii din mediul rural au fost nevoite să se îndrepte către orașe, unde aveau să se stabilească. Astfel, rata populației urbane vorbitoare de arabă palestiniană a crescut. Cu toate acestea, cei mai mulți vorbitori nativi locuiesc în zonele aflate sub ocupația militară a statului Israel, marea majoritate trăind în condiții nefavorabile, în taberele de refugiați. Ceilalți se află pe teritoriul statului Israel.<sup>58</sup>

Între varietățile arabei palestinieni este trasată o linie de demarcație fină, grupându-le în funcție de asemănări: dialectele palestinieni nordice și cel libaneze prezintă caracteristici comune, în timp ce, în zona Fâșiei Gaza, dialectul local este asemănător limbii arabe cairote. În zona de sud, dialectele beduine manifestă influențe provenite din araba iordaniană. De asemenea, există cazuri în care locuitorii din mediul urban au dezvoltat dialecte specifice exclusiv acelor orașe<sup>59</sup>.

Eilaboun este un sat arab palestinian, aflat în nordul statului Israel, la vest de Marea Galileei. Cu un număr de aproximativ 5000 de locuitori, atât creștini cât și musulmani, este considerat a fi un sat liniștit, ferit de conflicte.

Araba palestiniană vorbită în satul Eilaboun prezintă particularități regionale, diferențiindu-se de dialectele palestinieni vorbite, spre exemplu, în sudul Israelului, în Ierusalim sau în Fâșia Gaza. Aflându-se în nordul statului Israel, este asemănătoare tipurilor de arabă vorbite în unele zone din sudul Libanului.

De asemenea, dialectele palestinieni, libaneze și siriene pot fi considerate ramuri ale familiei dialectelor orientale sau levantine, astfel că prezintă o serie de trăsături comune. Fida Bizri afirmă chiar că aceste varietăți de arabă sunt, în fond, una și aceeași limbă<sup>60</sup>.

Revenind la analiza dialectului palestinian vorbit în satul Eilaboun, se observă faptul că este orientat către discursul din mediul urban, dat fiind contactul permanent dintre locuitorii orașelor și cei al satelor.

## Fonetică

Din punct de vedere fonetic, intervin anumite transformări ale sunetelor, atât în cazul consoanelor, cât și în cel al vocalelor.

Consoana oclusivă, postpalatală, sonoră *q* este înlocuită, în majoritatea cazurilor, de stopul glotal '. Aceasta nu numai că este o trăsătură comună arabelor palestinieni, ci și tuturor varietăților lingvistice din zona Levantului. Același fenomen este menționat de Uri Horesh în studiul său ce are ca subiect particularitățile fonetice ale arabei

---

<sup>57</sup> Kimary N. Shahin, "Palestinian Arabic", în Kees Versteegh, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Volume III*, Leiden, Brill, 2008, p. 526.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>60</sup> Iulia Anamaria Alexandru, "Aspects of Negation in the Lebanese Series 'Aiyāl'", în *Romano-Arabica*, nr. XII, 2012, p. 17.



palestiniene vorbite în Jaffa. În ambele cazuri, consoana *q* este pronunțată ca atare în cuvintele împrumutate din araba literară<sup>61</sup>.

Consoana fricativă, interdentală *t̪* devine, în pronunție, *s*, consoană siflantă, dentală, uneori chiar *t*. De asemenea, consoana oclusivă, alveolară, *d̪* este înlocuită de siflanta, dentală, *z*. Araba vorbită în Jaffa împărtășește aceleași transformări fonetice<sup>62</sup>.

În unele cazuri, consoana siflantă, dentală, velarizată *ʃ* devine, în urma asimilării, sonoră și este transformată în consoana *z*.

(1) *ʃaġīr* - *zġīr* „mic”<sup>63</sup>

Consoana africată, prepalatală, *ʒ*, este aproape inexistentă, întrucât este înlocuită de consoana *j*. Este folosită foarte rar, doar în cazul în care cuvântul respectiv este preluat din alt dialect.

Caracterul emfatic al unor consoane poate fi împrumutat și de altele aflate în apropiere. Totuși, există consoane care împiedică această asimilare, cum ar fi *š*.

(2) *waqt* - *wa'et* „timp”

(3) *kaṭīr* - *ktīr* „mult”

(4) *aṭ-tānī* - *at-tāni* „al doilea”, „altul”

(5) *ḥadīṭ* - *ḥadīs* „vorba”, „conversație”

(6) *ṭawla* - *ṭawla* „masă”

<i>q</i> oclusivă, postpalatală, sonoră <sup>64</sup>	' stop glotal
<i>ʒ</i> africată, prepalatală, sonoră <sup>65</sup>	<i>j</i>
<i>ʃ</i> siflantă, dentală, surdă, velarizată <sup>66</sup>	<i>z</i> siflantă, dentală, sonoră
<i>t̪</i> fricativă, interdentală, surdă <sup>67</sup>	<i>s/t</i> siflantă, dentală, surdă/occlusivă, alveolară, surdă
<i>t, s, d, l, m, n, r</i>	<i>t, ʃ, d̪, l, m, n, r</i>

**Tabel nr.1: Transformările consoanelor**

Cât despre vocale, *a*, *i* și *u* tind să fie înlocuite de *e*, respectiv *o*. În cazul vocalei lungi *ī*, ca afix pronominal posesiv de persoana I, singular, aceasta este înlocuită de *ē*. Există tendința ca, în cazul în care termenii sunt preluați din araba literară, vocalele lungi să se scurteze cantitativ, devenind scurte.

(7) *sā'a* - *se'a* „oră”

(8) *urs* - *ors* „nuntă”

De asemenea, mai ales în cazul femeilor, în vorbire intervine fenomenul numit *imāla*, însă este împiedicat, câteodată, de unele consoane alveolare, cum ar fi *r*.

(9) *āmmiyye* „populară”

(10) *madīne* „oraș”

(11) *barra* „afară”

(12) *šajara* „copac”

Diftongul *aw* este înlocuit de vocala lungă *ō*, iar diftongul *ay* este înlocuit de *ē*.

(13) *yawm* - *yōm* „zi”

<sup>61</sup> Uri Horesh, “Toward a Phonemic and Phonetic Assessment of Jaffa Arabic: Is It a Typical Urban Palestinian Dialect?”, Manwel Mifsud, în *Proceedings of the Third International Conference of Aida*, Malta, Salesian Press, 2000, p. 18.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>63</sup> Toate exemplele sunt preluate din înregistrări proprii ale vorbitorilor nativi ai satului Eilaboun.

<sup>64</sup> George Grigore, *Limba arabă-pronunție și scriere*, Ed. a II-a, București, Editura Fundației România de Măine, 2006, p. 32.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 14.

(14) *ḥayr - ḥēr* „bine“

Cât despre caracterul solar și lunar al consoanelor și asimilarea totală pe care o impun o parte dintre ele, geminarea se realizează pe baza aceluiași reguli aplicate și în araba literară. Totuși, acest tip de arabă aduce o noutate, în comparație cu araba literară, anume caracterul solar al consoanei *j*.

(15) *l-'aḥbār ij-jdīde* „noile vești“

Metateza a influențat crearea și înrădăcinarea unor termeni în vocabularul arabei palestinieni. O astfel de rădăcină verbală, care a fost supusă metatezei, este *z.w.ğ.*, care devine *ğ.w.z.* Astfel, vorbitorii din Eilaboun vor spune *ğawāz* „căsătorie“ și nu *zawāğ*, termen aparținând limbii arabe literare. Este de menționat faptul că, în acest caz, sunetul *ğ* își menține forma și nu devine *j*.

Kimary N. Shahin prezintă traseul etimologic parcurs de termenul *jōz* „soț“, care are la origine aceeași rădăcină:

(16) *zōwj > jōwz > jōz*<sup>68</sup>

## Morfologie

### Verbul

Verbele triconsonantice ( $C_1C_2C_3$ ) ale arabei palestinieni vorbite în satul Eilaboun pot fi clasificate în funcție de vocala caracteristică aspectului neîndeplinit, situată între a doua și a treia consoană radicală.

Există verbe a căror vocală de neîndeplinit este *a*: *šereb-bišrab* „a bea“

	Îndeplinit	Neîndeplinit	Imperativ
<i>anā</i>	<i>šerebet</i>	<i>bāšrab</i>	
<i>ente</i>	<i>šerebet</i>	<i>btišrab</i>	<i>išrab</i>
<i>enti</i>	<i>šerebtē</i>	<i>btišrabē</i>	<i>išrabē</i>
<i>huwe</i>	<i>šereb</i>	<i>bišrab</i>	
<i>hiye</i>	<i>šerbat</i>	<i>btišrab</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>šeribnā</i>	<i>mnišrab</i>	
<i>entō</i>	<i>šeribtō</i>	<i>btišrabō</i>	<i>išrabō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>šerbō</i>	<i>bišrabō</i>	

Tabel nr. 2: Declinările verbului *šereb-bišrab* „a bea“

De asemenea, pot fi identificate verbe a căror vocală de neîndeplinit este *o*: *akal-bōkol* „a mânca“

	Îndeplinit	Neîndeplinit	Imperativ
<i>anā</i>	<i>akalet</i>	<i>bākol</i>	
<i>ente</i>	<i>akalet</i>	<i>btōkol</i>	<i>kol</i>
<i>enti</i>	<i>akaltē</i>	<i>btōklē</i>	<i>kulē</i>
<i>huwe</i>	<i>akal</i>	<i>bōkol</i>	
<i>hiye</i>	<i>aklat</i>	<i>btōkol</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>akalnā</i>	<i>mnōkol</i>	
<i>entō</i>	<i>akaltō</i>	<i>btōklō</i>	<i>kulō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>akalō</i>	<i>bōklō</i>	

Tabel nr.3: Declinările verbului *akal-bōkol* „a mânca“

Cea de-a treia categorie este cea a verbelor a căror vocală de neîndeplinit este *e*: *ḥemel-beḥmel* „a căra/a duce“

<sup>68</sup> Kimary N. Shahin, *art .cit.*, p. 530.

	<b>Îndeplinit</b>	<b>Neîndeplinit</b>	<b>Imperativ</b>
<i>anā</i>	<i>hemelet</i>	<i>baħmel</i>	
<i>ente</i>	<i>hemelet</i>	<i>bteħmel</i>	<i>eħmel</i>
<i>enti</i>	<i>hemeltē</i>	<i>bteħmlē</i>	<i>eħmlē</i>
<i>huwe</i>	<i>ħemel</i>	<i>beħmel</i>	
<i>hiye</i>	<i>ħemlat</i>	<i>bteħmel</i>	
<i>eħnā</i>	<i>ħemelnā</i>	<i>mneħmel</i>	
<i>entō</i>	<i>hemeltō</i>	<i>bteħmlō</i>	<i>eħmlō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>ħemlō</i>	<i>beħemlō</i>	

**Tabel nr. 4: Declinările verbului *ħemel-beħmel* „a căra/a duce“**

Pe de altă parte, există verbe triconsonantice în cazul cărora una dintre consoane este slabă. Așadar, în funcție de sunetele care o precedă sau care o urmează, glida suferă anumite transformări.

Verbe a căror primă consoană radicală este *w/y* (verbe asimilate):

*wișel-būșsal* „a ajunge“

	<b>Îndeplinit</b>	<b>Neîndeplinit</b>	<b>Imperativ</b>
<i>anā</i>	<i>wușilet</i>	<i>bawșal</i>	
<i>ente</i>	<i>wușilet</i>	<i>btūșal</i>	<i>ewșal</i>
<i>enti</i>	<i>wușiltē</i>	<i>btūșalē</i>	<i>ewșalē</i>
<i>huwe</i>	<i>wișel</i>	<i>būșal</i>	
<i>hiye</i>	<i>wișlat</i>	<i>btūșal</i>	
<i>eħnā</i>	<i>wușilnā</i>	<i>mnūșal</i>	
<i>entō</i>	<i>wușiltō</i>	<i>btūșalō</i>	<i>ewșalō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>wișlō</i>	<i>būșalō</i>	

**Tabel nr. 5: Declinările verbului *wișel-būșsal* „a ajunge“**

Se observă faptul că  $C_1$ , *w*, suferă modificări în situația în care glida este precedată de o consoană a desinenței verbale de neîndeplinit. De exemplu, se poate face o comparație între formele *bawșal* și *btūșal*. În cazul formei de persoana I, singular, *bawșal*, consoana slabă *w* este precedată de vocala scurtă *a*, ceea ce determină menținerea ei. Pe de altă parte, forma de persoana a II-a masculin, *btūșal*, prezintă o asimilare totală. Prefixul *b-* este urmat de desinența verbală *ti-*, apoi de prima consoană radicală. Astfel, rezultă alăturarea vocalei scurte *i* și a glidei *w*, ceea ce determină asimilarea totală a vocalei și transformarea în vocala lungă *ū*.

Verbe a căror a doua consoană radicală este *w/y* (verbe concave): *kān-bikūn* „a fi“

	<b>Îndeplinit</b>	<b>Neîndeplinit</b>	<b>Imperativ</b>
<i>anā</i>	<i>kunet</i>	<i>bakūn</i>	
<i>ente</i>	<i>kunet</i>	<i>bitkūn</i>	<i>kun</i>
<i>enti</i>	<i>kuntī</i>	<i>bitkūnē</i>	<i>kunē</i>
<i>huwe</i>	<i>kān</i>	<i>bikūn</i>	
<i>hiye</i>	<i>kānat</i>	<i>bitkūn</i>	
<i>eħnā</i>	<i>kunnā</i>	<i>mnkūn</i>	
<i>entō</i>	<i>kuntō</i>	<i>bitkūnō</i>	<i>kunō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>kānō</i>	<i>bikūnō</i>	

**Tabel nr. 6: Declinările verbului *kān-bikūn* „a fi“**

*ṭār-biṭṭār* „a zbura“

	Îndeplinit	Neîndeplinit	Imperativ
<i>anā</i>	<i>ṭiret</i>	<i>baṭṭār</i>	
<i>ente</i>	<i>ṭiret</i>	<i>biṭṭār</i>	<i>ṭir</i>
<i>enti</i>	<i>ṭirtī</i>	<i>biṭṭārē</i>	<i>ṭirē</i>
<i>huwe</i>	<i>ṭār</i>	<i>biṭṭār</i>	
<i>hiye</i>	<i>ṭārat</i>	<i>biṭṭār</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>ṭirnā</i>	<i>mnṭṭār</i>	
<i>entō</i>	<i>ṭirtō</i>	<i>biṭṭārō</i>	<i>ṭirō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>ṭārō</i>	<i>biṭṭārō</i>	

Tabel nr. 7: Declinările verbului *ṭār-biṭṭār* „a zbura“

Verbe a căror a treia consoană radicală este w/y (verbe defective): *miṣī-bimṣī* „a merge“

	Îndeplinit	Neîndeplinit	Imperativ
<i>anā</i>	<i>mṣīt</i>	<i>bamṣī</i>	
<i>ente</i>	<i>mṣīt</i>	<i>btimṣē</i>	<i>emṣī</i>
<i>enti</i>	<i>mṣītē</i>	<i>btimṣē</i>	<i>emṣī</i>
<i>huwe</i>	<i>miṣī</i>	<i>bimṣī</i>	
<i>hiye</i>	<i>miṣīyat</i>	<i>btimṣī</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>mṣīnā</i>	<i>mnimṣī</i>	
<i>entō</i>	<i>mṣītō</i>	<i>btimṣō</i>	<i>emṣō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>miṣīyō</i>	<i>bimṣō</i>	

Tabel nr. 8: Declinările verbului *miṣī-bimṣī* „a merge“

Când verbul *miṣī* este conjugat la îndeplinit, vocala finală *ī* se transformă în diftongul *iy*, atunci când îi sunt atașate desinențele de persoana a III-a, feminin, singular, și de persoana a III-a, plural, *-at*, respectiv *-ō*.

De asemenea, vocala finală *ī* este asimilată total de desinența verbală de neîndeplinit, *-ō*, specifică persoanei a II-a și a III-a, plural.

*bi' e-bibā* „a rămâne“

	Îndeplinit	Neîndeplinit	Imperativ
<i>anā</i>	<i>bīt</i>	<i>babā</i>	
<i>ente</i>	<i>bīt</i>	<i>btibā</i>	<i>ibā</i>
<i>enti</i>	<i>bītē</i>	<i>btibī</i>	<i>ibī</i>
<i>huwe</i>	<i>biē</i>	<i>bibā</i>	
<i>hiye</i>	<i>biyat</i>	<i>btibā</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>bīnā</i>	<i>mnibā</i>	
<i>entō</i>	<i>bītō</i>	<i>btibō</i>	<i>ibō</i>
<i>homme/henne</i>	<i>biyō</i>	<i>bibō</i>	

Tabel nr. 9: Declinările verbului *bi' e-bibā* „a rămâne“

*ajā-bījī* „a veni“

	Îndeplinit	Neîndeplinit	Imperativ
<i>anā</i>	<i>ajīt</i>	<i>bājī</i>	
<i>ente</i>	<i>ajīt</i>	<i>btījē</i>	<i>ta<sup>c</sup>āl</i>
<i>enti</i>	<i>ajītē</i>	<i>btījē</i>	<i>ta<sup>c</sup>ālē</i>

<i>huwe</i>	<i>ajā</i>	<i>bījē</i>	
<i>hiye</i>	<i>ajāt</i>	<i>btījē</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>ajīnā</i>	<i>mnījē</i>	
<i>entō</i>	<i>ajītō</i>	<i>btījō</i>	<i>ta<sup>c</sup>ālō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>ajō</i>	<i>bījō</i>	

**Tabel nr. 10: Declinările verbului *ajā-bījī* „a veni“**

În situația acestui verb, vocala aflată pe prima poziție, *a*, este asimilată total de vocala fiecărei desinențe verbale de neîndeplinit, *a/i*, ceea ce determină apariția vocalelor lungi *ā* și *ī*. Imperativul verbului *ajā* prezintă forme nederivate de la rădăcina verbală, întrucât s-a recurs la utilizarea unor forme de sine stătătoare, ce s-au întipărit în vocabularul vorbitorilor nativi.

Verbe geminate (C<sub>3</sub> dublat):

*ḍall-biḍall* „a arăta/a demonstra“

	<b>Îndeplinit</b>	<b>Neîndeplinit</b>	<b>Imperativ</b>
<i>anā</i>	<i>ḍallēt</i>	<i>baḍall</i>	
<i>ente</i>	<i>ḍallēt</i>	<i>biḍḍall</i>	<i>ḍall</i>
<i>enti</i>	<i>ḍallētē</i>	<i>biḍḍallē</i>	<i>ḍallē</i>
<i>huwe</i>	<i>ḍall</i>	<i>biḍall</i>	
<i>hiye</i>	<i>ḍallat</i>	<i>biḍḍall</i>	
<i>eḥnā</i>	<i>ḍallēnā</i>	<i>mnḍall</i>	
<i>entō</i>	<i>ḍallētō</i>	<i>biḍḍallō</i>	<i>ḍallō</i>
<i>homme/honne</i>	<i>ḍallō</i>	<i>biḍallō</i>	

**Tabel nr. 11: Declinările verbului *ḍall-biḍall* „a arăta/a demonstra“**

Formele de neîndeplinit, de persoana a II-a, prezintă modificări generate de caracterul emfatic al consoanei *ḍ*. În apropierea acesteia, consoana *t*, din desinența verbală *ti-*, caracteristică persoanei a II-a, este emfaticată, ceea ce determină geminarea consoanei *ḍ*.

### Particule verbale

Prefixul verbal *b-* este specific conjugării de neîndeplinit și este antepus desinenței verbale, cu scopul de a plasa acțiunea în sfera prezentului. Cu toate că acest prefix se menține constant în cazul tuturor celorlalte persoane, forma de persoana I, plural, reprezintă o excepție, întrucât prefixul *b-* a fost înlocuit de *m-*.

(17) *mnḥebb* „ne place“ - *baḥebb* „îmi place“

(18) *mnfakkir* „ne gândim/credem“ - *bfakkir* „eu cred/mă gândesc“

Particulă verbală <sup>c</sup>*am* are formă fixă și precedă un verb conjugat la neîndeplinit. Astfel, acțiunea este plasată în prezent și se desfășoară în momentul vorbirii.

(19) <sup>c</sup>*Am bašrab 'ahue.*/(Eu) Beau o cafea.

Particula verbală *raḥ* se află în poziție preverbală și are întotdeauna formă fixă. Scopul acesteia este de a plasa acțiunea verbului în sfera temporală a viitorului.

(20) *raḥ tirja<sup>c</sup>* „(ea) se va întoarce“

## Negația

Araba palestiniană vorbită în satul Eilaboun dispune de diverse particule de negație, regăsite și în alte varietăți de arabă ale unor zone mai mult sau mai puțin apropiate geografic. Aceste particule de negație pot fi grupate și prezentate în funcție de clasa căreia îi aparțin, respectiv clasa verbală sau clasa nominală.

### Particule de negație ale clasei verbale

Morfemul *-š* funcționează ca un sufix și este atașat verbelor. Într-o astfel de combinație, particula *-š* are rolul de a nega o acțiune ce are loc în prezent, fapt ce reiese încă din conjugarea de neîndeplinit a verbului. De asemenea, prefixul verbal *b-* este afixat conjugării.

Din punct de vedere fonetic, atunci când sufixul *-š* este precedat de o consoană, este introdusă, înaintea acestuia, vocala scurtă *e/i*, pentru a fi evitată o alăturare a unui număr prea mare de consoane și pentru a ușura pronunția.

(21) *Baḥebbeš 'inno ṭhudeš ḥurītak.*  
Nu îmi place faptul că nu ai libertate.

Respectând aceleași impuneri ale conjugării, poate funcționa ca o negație a modului condițional-optativ, așadar neagă o acțiune ipotetică.

(22) *Baḡdareš 'a<sup>c</sup>ēš be-b-balad el-'ahle miš mawjūdīn fīha, be-b-balad 'anā ba<sup>c</sup>refš fīha ḥadā.*

Nu aș putea să trăiesc într-o țară unde nu se află și familia, într-o țară în care nu cunosc pe nimeni.

(23) *Baḥebbeš 'enno bašta' l-'ahlē ū l-'āeltē ū l-'aṣḥābē.*  
Nu mi-ar plăcea, pentru că mi-ar fi dor de ai mei, de familia mea și de prieteni.

De asemenea, poate fi întâlnită în protaza unei fraze condiționale, imediat după particula *'iza* („dacă”). În acest caz, dacă nu este îndeplinită condiția, atunci acțiunea propoziției principale nu poate fi realizată.

(24) *'Iza btista<sup>c</sup>jereš, miš raḥ tlaḥḥe' ṭ-ṭayāra.*  
Dacă nu te grăbești, nu vei prinde avionul.

În unele situații, poate contribui la formarea injonctivului. În acest caz, verbul este conjugat la neîndeplinit, fără a-i fi afixat prefixul *b-*.

(25) *Yalla, ta<sup>c</sup>āl taḍwwa<sup>c</sup>eš wa'et.*  
Haide, vino, nu pierde timpul!

Morfemul discontinuu *mā...-š* este utilizat cu scopul de a nega o acțiune ce aparține sferei temporale a trecutului, respectiv o acțiune ce a fost realizată și încheiată cândva, în trecut. Pentru a îndeplini această funcție, morfemul discontinuu trebuie să încadreze un verb conjugat la aspectul îndeplinit.

În cazul altor varietăți de arabă palestiniană, este suficientă negarea verbului la aspectul îndeplinit doar prin particula de negație *mā*, însă araba palestiniană vorbită în satul Eilaboun se remarcă prin alăturarea celor două morfeme, situate în poziție anterioară și posterioară verbului, astfel că, împreună, formează un morfem discontinuu.

(26) *Āḥar marra zurnā sittnā, mā ḥalētīš<sup>c</sup> ammtak teḥkī.*

Ultima dată când am vizitat-o pe bunica, nu ți-ai lăsat mătușa să vorbească.

(27) *Mā kantš ġaltē 'innō kadbat °al 'ahelhā.*

Nu a fost vina mea că și-a mințit familia.

De asemenea, același morfem discontinuu poate nega un verb a cărui acțiune ce aparține sferei temporale a prezentului. În acest caz, verbul trebuie să fie conjugat la modul neîndeplinit, ca substitut al modului conjunctiv. Este de precizat faptul că modul conjunctiv, regăsit în limba arabă literară, a fost scos din uz, ceea ce a determinat acest fenomen de substituție.

(28) *'Anā 'ultilhā mā tikizbīš.*

I-am spus să nu mintă.

(29) *Kunt batmanā innak mā tkunš hōn.*

Mi-aș dori să nu fii aici.

(30) *Il-muškilē 'innō mā tisma°š wāḥad maḥallī yehkīhā, miš raḥ tifham ktīr.*

Problema este că, dacă nu auzi pe cineva nativ vorbind-o, nu vei înțelege prea multe.

Din acest exemplu reiese faptul că morfemul discontinuu *mā...-š* poate nega verbul din protaza unei fraze condiționale.

De asemenea, injonctivul poate fi realizat prin atașarea acestui morfem discontinuu verbului dintr-o propoziție.

(31) *Mā tkunš miš mu'addab.*

Nu fi needucat!

Particula de negație *miš* îndeplinește, la rândul ei, diferite funcții.

Negarea unei acțiuni din viitor se realizează cu ajutorul particulei de negație *miš* și a particulei *raḥ*, care indică sfera temporală a viitorului, în care este plasată acțiunea verbului. De asemenea, este necesară conjugarea verbului la aspectul neîndeplinit.

(32) *Hiye miš raḥ tirja° la ḥad is-se°a ḥamse l-°asr.*

Nu se va întoarce până la ora cinci după-amiază.

(33) *Sayy'āt 'innō l-wāḥad yikūn yehkī bass luḡa waḥde hiye 'innō miš raḥ it' addam, miš raḥ ta°arraḥ °alā l-mujtama° t-tānī, miš raḥ ta°arraḥ °alā n-nās t-tānī b-duwwal l-°ālam.*

Dacă cineva vorbește doar o singură limbă, dezavantajele constau în faptul că nu va putea avansa, nu va putea cunoaște o altă comunitate, nu va putea cunoaște alți oameni din alte state ale lumii.

Atunci când se dorește a fi negat un verb a cărui acțiune se desfășoară în momentul vorbirii, este necesară utilizarea particulei de negație *miš* și a particulei *°am*, care este responsabilă pentru realizarea aspectului continuu al verbului. Flexiunea verbală prezintă desinențe specifice aspectului neîndeplinit.

(34) *Miš °am bākol, °am bašrab 'ahue.*

Nu mănânc, beau o cafea.

Negarea propoziției nominale poate fi considerată o subcategorie a clasei verbale și se realizează prin alăturarea dintre particula *fī*, care exprimă existența, și sufixul negativ *-š*, rezultând particula de negație *fīš*. Ceea ce în alte limbi poate fi redat prin negarea verbului copulativ sau printr-un verb negativ, în araba palestiniană este reprezentat de particula de negație *fīš*.

(35) *Fiš fihā maḥalāt ntsallā mitel ellē mawjūde bi-l mudun, fiš fihā mu'asasāt ktīr kbīre mitel mujama'āt tijariyye.*

Nu există locuri de distracție ca acelea care se află în orașe, nu există centre prea mari, precum centrele comerciale.

(36) *Fiš fihā 'amān ū fiš fihā naḍāfe ū fihā 'amrāde ktīre.*

Nu există siguranță, nu sunt curate și există multe boli.

### Particule de negație ale clasei nominale

Particula *miš* este frecvent utilizată în dialectele din zona Levantului, dar și din nordul Africii, cu scopul de a nega adjective, participii verbale, substantive, pronume și prepoziții. În acest caz, particula de negație este antepusă numelor sau prepozițiilor respective.

Conform explicației date de Feghali, această particulă de negație a rezultat în urma alăturării directe dintre morfemele *mā* și *š* și pronumele afix de persoana a III-a, singular, masculin, respectiv feminin. Astfel, au fost generate formele *mauš* și *maiš*, ulterior înlocuite de particula unică *māš*. Recent, în urma influenței nord-africane, a rezultat forma actuală *mīs/mēš*<sup>69</sup>.

Într-o propoziție nominală, particula *miš* poate nega un adjectiv sau un participiu verbal, aflându-se întotdeauna în poziție anterioară acestuia.

(37) *Miš ḥelō minnak ṭa' ṭṭa' a n-nās lamma yeḥkō* (adjectiv)

Nu este frumos din partea ta să întrerupi oamenii când vorbesc.

(38) *Mā ḥadā ṣadda' inno hiye l-m' allime j-jdīde la' ennhā miš kbīre bi-l' omor.* (adjectiv)

Nimeni nu a crezut că ea este noua profesoară, pentru că nu era în vârstă.

(39) *Miš ba'īde ktīr min hōn.* (adjectiv)

Nu este prea departe de aici.

(40) *Al-luḡa l-'arabiyye ka-luḡa ḡarībe miš hwayyine.* (adjectiv)

Limba arabă, ca limbă străină, nu este ușoară.

(41) *Fī 'ašiya' mnīḥa ū miš mnīḥa 'ellē mnwājihā b-ḥayātnā l-yōmiyye.* (adjectiv)

Există lucruri bune și mai puțin bune cu care ne confruntăm în viața de zi cu zi.

(42) *Miš ḥābbe 'aḍall fihā bass beḥāf 'aḷla'.* (participiu activ)

Nu mi-ar plăcea să rămân aici, dar îmi e teamă să plec.

(43) *'Imkāniyāt eš-šugul miš mawjūde.* (participiu pasiv)

Nu se găsesc locuri de muncă.

(44) *Es-sē'a ta' rībā 'ašara ṣ-ṣubeḥ ū ba'dak miš mḥaḍḍer.* (participiu activ)

Este aproape ora zece și nu ești încă pregătit.

Particula de negație *lā* apare foarte rar în această formă, însă poate fi identificată în formele sale compuse, *walā* și *balā*.

Cu ajutorul particulei *walā*, sunt realizate pronumele negative, „nimeni”, „nimic”.

(45) *walā ḥadā/mā ḥadā* „nimeni”

(46) *walā šē* „nimic”

Adverbul de timp „niciodată” are în componență aceeași particulă de negație.

<sup>69</sup> Iulia Anamaria Alexandru, *art.cit.*, p. 27.



(47) *walā marra* „niciodată“

Particula compusă *balā* poate fi identificată în componența adjectivului „infinite”.

(48) *balā nihāy* „infinite”

### Concluzii

În ciuda asemănărilor incontestabile dintre araba palestiniană a satului Eilaboun și arabe dialectale vorbite în zone mai mult sau mai puțin apropiate geografic, aceasta se poate remarca prin transformările înregistrate la nivel fonetic, atât în cazul fonemelor consonantice, cât și în cazul celor vocalice. Particularitățile morfologice ale acestor arabe se manifestă cu precădere în materie de modalități de negație. Așadar, clasa verbală dispune de particule de negație ca morfemul *-š*, morfemul discontinuu *mā...-š* și particula *fiš*. Particula *miš* este specifică atât clasei verbale, cât și clasei nominale, din care fac parte și forme compuse ale particulei *lā –balā, walā*.

### Bibliografie

ALEXANDRU, Iulia Anamaria – “Some Aspects of Negation in the Lebanese Series *ʿAjjāl*”, în *Romano-Arabica XII*, București, Editura Universității din București, 2012, pp. 17-33.

HORESH, Uri - “Toward a Phonemic and Phonetic Assessment of Jaffa Arabic: Is It a Typical Urban Palestinian Dialect?”, în *Proceedings of the Third International Conference of Aida*, Malta, Salesian Press, 2000.

SHAHIN, Kimary N. - “Palestinian Arabic”, în *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics. Volume III*, Leiden, Brill, 2008, pp. 526-538.

LUCAS, Christopher - “Negative *-š* in Palestinian (and Cairene) Arabic: Present and possible past”, în *Brill's Journal of Afroasiatic Languages and Linguistics*, Volumul 2, Ediția 1, Leiden, Brill, 2010, pp. 165-201.

**ACTUALELE PROVOCĂRI ALE FEMEILOR DE CARIERĂ DIN  
JAPONIA ȘI REPREZENTAREA ACESTORA PE MICILE ECRANE:  
SERIALUL DE TELEVIZIUNE *HATARAKI MAN*  
(働きマン)**

**Alina Mădălina ION**

*Hataraki Man* 働きマン („Omul Muncă”) este un serial japonez de televiziune, difuzat pe NTV între lunile octombrie și decembrie, în anul 2007. Bazându-se pe manga omonimă concepută de Anno Moyoko, acesta se concentrează pe evoluția personajului principal feminin Matsukata Hiroko, o tânără de 28 de ani ce ocupă funcția de editor la tabloidul *Shūkan Jidai* și al cărei scop profesional este să fie numită editor șef până la vârsta de 30 de ani. Țelul pe care Matsukata și l-a propus este, totuși, dificil de atins: pe de o parte, slujba ei presupune depunerea unui efort deosebit, în mod susținut, pentru identificarea și redactarea corectă a știrilor de senzație ce trebuie publicate în revista cu frecvență săptămânală; pe de altă parte, pozițiile de management de nivel superior și de mijloc sunt ocupate cu precădere de către bărbați; nu în ultimul rând, Matsukata se confruntă adeseori cu situații care au un efect nefast asupra relației sale de suflet, iar acest fapt, la rândul său, o împiedică să atingă randamentul necesar îndeplinirii cu succes a sarcinilor de lucru. Obiectivul acestui studiu constă în analiza tipologiilor și evoluțiilor personajelor de referință din serialul avut în discuție din perspectivă socială și feministă, întrucât popularitatea acestuia conferă personajului principal calitatea de potențial exemplu pentru tinerele japoneze din zilele noastre.

Serialul are unsprezece episoade iar subiectul general urmărește schimbările petrecute în viața lui Matsukata Hiroko, atât pe plan profesional, cât și pe plan personal. Fiecare episod are o intrigă proprie care generează o situație critică, rezolvabilă doar prin asumarea de către Matsukata a unei decizii cu profunde implicații pentru viitorul său – fiecare alegere contribuie în manieră aproape inalterabilă la formarea tipologiei personajului, însă direcțiile de dezvoltare accesibile sunt doar două: cea a „femeii de carieră”, dedicată în exclusivitate slujbei, pentru care orice șansă la împlinirea sentimentală este abandonată în favoarea ascensiunii ierarhice, ori cea a „femeii familiste”, care se complăce fie în mediocritate, fie în excelență pe termen scurt la locul de muncă, în vederea construirii unei relații romantice ori a unei căsnicii reușite. Ceea ce determină apariția unor momente de criză este strădania eroinei de a reconcilia atât propriile-și porniri antitetice, cât și, implicit, cele două stiluri de viață aparent disjuncte. De cele mai multe ori, hotărârile luate de către Matsukata tind să fie în detrimentul devenirii unei „femei familiste”, însăși concluzia serialului sugerând că a acorda prioritate carierei reprezintă singura cale de împlinire a potențialului său și, deci, de atingere a fericirii. În continuare, lucrarea de față va examina valabilitatea acestui deznodământ pentru tinerele femei japoneze în actualul context social din Japonia.

Pentru a atinge obiectivul propus, este necesară o trecere în revistă a particularităților tipologice ale personajelor celor mai relevante din serialul *Hataraki Man* (働きマン) (Omul Muncă): Matsukata Hiroko și partenerul acesteia, Yamashiro Shinji, precum și alți colegi sau prieteni ai lui Matsukata – Tanaka Kunio, Nagisa Mayu, Araki Masami și Nogawa Yumi – ale căror trăsături de caracter de multe ori contrastează puternic cu acelea ale lui Matsukata, astfel evidențiindu-le pe cele ale tinerei. Întrucât în desfășurarea acțiunii serialului se acordă o atenție deosebită evoluției personajelor din perspectiva diferențelor de gen și a implicațiilor acestora pentru

formarea trăsăturilor de caracter specifice, analiza tipologică din cele ce urmează va utiliza același cadru, raportându-l la realitatea curentă japoneză.

Astfel, în ceea ce o privește pe Matsukata Hiroko, este lesne de observat de la bun început faptul că personajul ei nu este construit după modelul standard de feminitate, de la preferința pentru un stil vestimentar bazat în foarte mică măsură pe rochii ori fuste și tunsoarea scurtă, aproape „băiețească”, la imaginea pe care colegii o au despre ea. Întrucât majoritatea scenelor o prezintă pe Matsukata în mediul de lucru, apelativele utilizate pentru a i se adresa sunt fie numele de familie, Matsukata, fie *senpai* 先輩, niciunul dintre acestea neatestându-i feminitatea. Ceea ce este interesant de remarcat este diferența dintre percepția colegilor asupra lui Matsukata și cea asupra lui Nogawa Yumi, o altă tânără ce ocupă funcția de editor, specialitatea ei fiind sportul – în mod special baseball-ul. Deși amândouă sunt considerate jurnaliști de succes și s-au distins prin performanțele deosebite atinse, iar domeniul de interes al lui Nogawa Yumi implică expunerea acesteia la un mediu preponderent masculin, totuși apelativul dedicat ei este Yumi-chan – o formulă de adresare ce denotă un grad ridicat de apropiere între Nogawa și interlocutori și care este utilizată atât de simplii colegi, cât și de șeful ei. Luând în considerare și alura delicată a tinerei, dar și atitudinea ei, în concordanță cu așteptările cu privire la comportamentul unei femei, dar în puternică opoziție cu aceea a lui Matsukata, devine cu atât mai evident faptul că personajul lui Matsukata este menit a ilustra un nou tip de feminitate japoneză. Această schimbare în mentalitatea femeilor japoneze este observată și prin analiza stilurilor de viață și ale alegerilor personale diferite ale lui Matsukata și Yumi-chan.

Sugihara Yoko și Katsurada Emiko, studiind trăsăturile de personalitate considerate specifice în funcție de rolurile de gen în Japonia secolului curent și folosindu-se de studiul din 1979 al lui Azuma, au ajuns la concluzia că „un set distinct de așteptări din partea bărbaților și a femeilor au determinat, în consecință, un set distinct de trăsături de personalitate dezirabile pentru bărbați și femei. Bărbații sunt caracterizați ca fiind agresivi, independenți, obiectivi, dominanți, competitivi, încrezători și analitici; se așteaptă din partea lor să fie lideri, să își asume riscuri și să fie cei ce iau decizii. Femeile sunt caracterizate ca având tact și fiind blânde, tandre, sensibile la sentimentele altora, tăcute și folosind un limbaj lipsit de duritate. Se consideră că aceste personalități tipizate în funcție de sex reflectă personalitățile «normale», sănătoase și bine adaptate din societatea japoneză. Se consideră că femeile mature sănătoase și bine adaptate sunt mai puțin dominante, independente și mai puțin predispuse la a-și asuma riscuri și mai subiective, vanitoase și mai slabe decât bărbații”<sup>70</sup>.

Acestea fiind menționate, ceea ce se impune atenției cu privire la perechea de personaje Matsukata-Yumi-chan este faptul că primul este construit după tiparul „masculin”, iar cel de-al doilea, după cel „feminin”. Există numeroase instanțe în care poate fi remarcată această opoziție, de la atitudinea de lucru ale celor două – încercând să obțină un interviu de la un faimos jucător de baseball, Matsukata dă dovadă de agresivitate, perseverență și competitivitate în interacțiunea cu restul reporterilor de pe teren, spre deosebire de Yumi-chan, a cărei prezență diafană îi permite să se strecoare prin mulțime și să avanseze în manieră politicoasă până în primele rânduri<sup>71</sup> – la aspirațiile personale și profesionale ale fiecăreia – în timp ce Matsukata acordă prioritate slujbei, scopul ei fiind avansarea la poziția de editor șef, Yumi-chan, deși beneficiază de aceleași șanse de avansare ca și Matsukata, alege să demisioneze pentru a

<sup>70</sup> Yoko, Sugihara, Emiko, Katsurada, „Gender-role Personality Traits in Japanese Culture”, *Psychology of Women Quarterly*, Nr. 24, 2000, pp. 310-311.

<sup>71</sup> *Hataraki Man*, episodul 2.

se căsători și a întemeia o familie. Conform cercetătorilor Peter Matnle, Ishiguro Kuniko și Leo McCann, care și-au sprijinit teoriile și pe cele din 2006 ale lui Macnaughtan și din 2003 ale lui Ogura, „în Japonia, infama curbă în formă de M a participării la forța de muncă încă demonstrează că multe femei cu slujbe stabile se retrag de pe piața muncii după ce se căsătoresc și dau naștere la copii, pentru a se reangaja la slujbe neregulate odată ce începe educația copiilor. [...] Recent, media și controversele politice s-au concentrat asupra afirmației că femeile sunt în continuare evaluate de către societate mai mult în funcție de împlinirile lor în ceea ce privește căsătoria, maternitatea și creșterea copiilor decât de realizările lor la locul de muncă. *Makeinu no Tōboe* („Urletul câinelui învins”, 2003) al lui Sakai Junko a atras multă atenție prin susținerea faptului că scopul suprem al femeilor este încă acela de a deveni soții; că, indiferent de câte realizări a avut de-a lungul carierei, o femeie nu este decât o neizbutită dacă rămâne necăsătorită. Într-adevăr, astfel de norme sunt adânc înrădăcinate în urzeala modernității japoneze”<sup>72</sup>. Această perspectivă este împărtășită de către Yumi-chan, dar și de către tatăl lui Matsukata, șeful redacției *Shūkan Jidai* și chiar și de către cea mai bună prietenă a lui Matsukata, Araki Masami; Matsukata însăși nu încetează să ia în considerare posibilitatea de a se căsători, chiar dacă situează acest eveniment în viitorul ei mai îndepărtat.

Un element care accentuează într-o și mai mare măsură contrastul dintre Matsukata și Yumi-chan este reprezentat de înclinațiile oscilante ale unui alt personaj feminin, Nagisa Mayu – *kōhai* 後輩<sup>73</sup> pentru Matsukata, tânăra admiră visurile acesteia și își dorește ca și propria carieră să fie modelată după cea a mentorei sale; cu toate acestea, ea nu dă dovadă de aceleași trăsături „masculine” precum Matsukata în cadrul slujbei sale – fiindu-i atribuite sarcini de lucru pe care le consideră neplăcute, Nagisa Mayu este descurajată și nu reușește de la început să își demonstreze capacitatea de autodisciplină ori gândire în perspectivă<sup>74</sup> – și, în plus, năzuiește, precum Yumi-chan, să se căsătorească. Drept consecință a acestor porniri contrare, niciuna asumată în totalitate, evoluția lui Nagisa Mayu este în mod nedefinit conturată, finalul serialului sugerând că personajul încă are timp să facă o alegere<sup>75</sup> între cele două stiluri de viață ilustrate de către Matsukata și Yumi-chan și, deci, între o feminitate „tradițională” și una „modernă”.

Conform celor menționate până acum, noua definiție acordată feminității pe baza trăsăturilor afișate de către Matsukata corespunde, în aparență, definiției tradiționale a masculinității. Acest lucru nu ar trebui să fie surprinzător, având în vedere faptul că însuși titlul serialului, *Hataraki Man* (働きマン), permite ca varianta de traducere „Bărbatul muncitor”, deși are ca referent o femeie. Într-adevăr, ceea ce constituie însușirea cea mai deosebită a lui Matsukata este capacitatea ei de a își activa „masculinitatea” și de a „intra în modul *Hataraki Man*” – metamorfoza este evidentă pentru colegii ei și îi permite să își îndeplinească sarcinile cu o viteză de trei ori mai mare decât cea normală, indiferent de nivelul de dificultate al acestora. În momentul transformării, personajul este înconjurat de raze orbitoare de lumină care îi conferă trăsăturilor o strălucire aparte; de asemenea, preluarea controlului de către alter ego-ul *Hataraki Man* este semnalată de către șoaptele „*kita!* 来た! S-a ivit!” ale colegilor din jur. În primul episod, editorul șef al publicației se adresează telespectatorilor și explică acest fenomen extraordinar spunând că noile calități „bărbătești” ale lui Matsukata, care

<sup>72</sup> Peter, Matanle, Kuniko, Ishiguro, Leo, McCann, „Popular Culture and Workplace Gendering among Varieties of Capitalism: Working Women and their Representation in Japanese Manga”, *Gender, Work and Organization*, Vol. 21, Nr. 5, 2014, pp. 477-478.

<sup>73</sup> „Inferior” – în limba japoneză.

<sup>74</sup> *Hataraki Man*, episodul 4.

<sup>75</sup> *Hataraki Man*, episodul 11.

îi intensifică abilitățile obișnuite se datorează unei creșteri bruște a nivelului de testosteron din sângele ei.

„Schimbările societale din societatea japoneză modernă au schimbat modul în care și femeile și bărbații se percep pe sine, precum și propriile identități de gen. Kashiwagi (1972) și Y.Ito (1978) au constatat că bărbații erau mai puțin masculini decât stereotipul scontat pentru bărbați, în timp ce femeile erau mai puțin feminine decât stereotipul pentru femei. Percepțiile indivizilor cu privire la trăsăturile de personalitate specifice în funcție de rolurile de gen s-au schimbat așa încât femeile și bărbații au devenit asemănători în ceea ce privește trăsăturile masculine și feminine, chiar dacă stereotipurile în funcție de gen încurajate de rolurile de gen instituționalizate în societate nu s-au schimbat”<sup>76</sup>. Serialul pare să susțină acest punct de vedere prin accentuarea trăsăturilor masculine ale lui Matsukata până la sugestia că acestea se datorează unor schimbări fiziologice reale, dar și prin prezentarea unor tipologii masculine de asemenea îndepărtate de standardul tradițional – Yamashiro Shinji și Tanaka Kunio.

În ceea ce îi privește pe Yamashiro Shinji și Matsukata, imaginea propusă în cadrul serialului tinde să fie aceea a rolurilor de gen inversate. Tokuhiro Yoko, referindu-se și la concluziile lui Cornwall și Lindisfarne din 1994, dar și ale lui Dasgupta din 2007, vorbește despre modelul tipic masculin acceptat și promovat în Japonia – „Deși există mai multe feluri de a «fi bărbat» într-o societate, nu poate fi ignorată existența masculinităților hegemonice. Există întotdeauna unele discursuri mai puternice decât celelalte, care reprezintă exemplul stereotipic de masculinitate. În cadrul societății japoneze, este în mod general acceptat că *salaryman* (*sararīman*), de multe ori numit și «războinicul corporatist» (*kigyō senshi*) reprezintă modelul masculin hegemonic. [...] În realitate, numai un număr scăzut de oameni se încadrează în această categorie, dar tocmai aceștia constituie discursul hegemonic asupra masculinității în capitalismul industrial patriarhal din Japonia”<sup>77</sup>. Yamashiro Shinji este inginer constructor, dar este promovat în cadrul departamentului de vânzări, astfel devenind un membru al lumii corporatiste japoneze. Cu toate acestea, atitudinea sa nu oglindește trăsăturile descrise drept fiind tipice unui *sararīman* – pe de o parte, Yamashiro nu este pe deplin satisfăcut cu noua sa funcție; pe de altă parte, el nu se supune regulilor corporatiste, care presupun a acorda prioritate companiei: există multe ipostaze în care Yamashiro pleacă de la locul de muncă ori refuză invitații la *nomikai* 飲み会, ieșiri împreună cu alți colegi după serviciu, pentru a fi alături de Matsukata atunci când aceasta se confruntă cu situații dificile, astfel acționând diametral opus față de Matsukata însăși.

Conform lui Osako Masako, „este important în egală măsură să fie demonstrate loialitatea față de propriul grup de la muncă, față de superiori și de companie ca întreg. Loialitatea angajatului față de grup este exprimată prin orele prelungite de program și implicare socială intensivă cu restul colegilor. Angajatul trebuie nu numai să participe la o gamă variată de activități culturale și recreaționale sponsorizate de către companie, ci și să petreacă multe ore în societatea informală a colegilor săi. Femeile care sunt serioase în privința construirii unei cariere sunt conștiente de importanța strategică a acestor ore sociale pentru facilitarea schimburilor de informații și a consolidării relațiilor de muncă.”<sup>78</sup> În cazul cuplului Matsukata-Yamashiro, cea care dă dovadă de caracteristicile „angajatului model”, *sararīman*, este Matsukata – porecla ei, *Hataraki*

<sup>76</sup> Yoko, Sugihara, Emiko, Katsurada, “Gender-role Personality Traits in Japanese Culture”, *Psychology of Women Quarterly*, Nr. 24, 2000, pp. 310-311.

<sup>77</sup> Yoko, Tokuhiro, *Marriage in Contemporary Japan*, Routledge, New York, 2010, pp. 55-56.

<sup>78</sup> Masako, Murakami Osako, “Dilemmas of Japanese Professional Women”, *Social Problems*, Vol. 26, Nr. 1, 1978, p. 20.

*Man*, poate fi citită și ca un joc de cuvinte bazat chiar pe sintagma *sararīman*, dar și drept „Bărbatul dependent/obsedat de muncă” (*workaholic man*) – nu Yamashiro, ceea ce susține teza inversării rolurilor de gen. Mai mult decât atât, colegul lui Matsukata, Tanaka Kunio, își declară de multe ori dezacordul față de ideea că a rămâne la serviciu peste program în detrimentul vieții personale este o necesitate. Serialul oferă, așadar, imaginea a doi bărbați inadecvați pentru rigorile unei vieți corporatiste de succes și a unei femei dispuse a se conforma acestora.

Totuși, atât Matsukata, cât și Yamashiro sunt sancționați pentru incapacitatea de a se adapta rolurilor de gen deja consacrate fiecăruia – lui Yamashiro i se reproșează timpul insuficient petrecut la companie<sup>79</sup>, precum și faptul că încă nu a devenit capul unei familii; Matsukata, în ciuda admirației pe care o inspiră prin efortul și dedicația pentru slujba sa, nu reușește să avanseze în funcție: „Caracteristici materne precum a fi blând, blajin, cooperant, prietenos, modest și puțin poruncitor sunt calitățile unui manager ideal, în timp ce caracteristici masculine precum agresivitatea, individualismul, caracterul direct și competitivitatea nu sunt încurajate. Se așteaptă din partea managerilor să fie loiali și supuși companiei. Toate valorile individualiste precum abilitățile de conducere, creativitatea, individualitatea și independența sunt prețuite și evidențiate, atâta vreme cât nu interferează cu ierarhia socială. În procesul de socializare, bărbații își învață rolurile de subordonați și le internalizează spre a adopta caracteristici mai feminine.”<sup>80</sup>, susțin Sugihara Yoko și Katsurada Emiko, făcând referire și la studiul din 1996 al lui Hamada. Deși Yamashiro dă dovadă de aceste „caracteristici mai feminine”, ceea ce îi permite să avanseze, Matsukata rămâne în continuare *Hataraki Man*, cu toate implicațiile acestei transformări.

Ea este, de asemenea, considerată inadecvată pentru a deveni o „soție potrivită” nu numai de către superiorii și colegii săi<sup>81</sup>, ci chiar și de către Yamashiro, care îi mărturisește că tocmai comportamentele lor nefirești, „pe dos”, îi afectează stima de sine, percepția asupra sieși, precum și voința de a continua relația romantică cu Matsukata<sup>82</sup>. Drept consecință a despărțirii de Yamashiro, Matsukata cade pradă unei puternice depresii care îi afectează performanța la locul de muncă – așadar, e lesne de observat că, în pofida atitudinii independente și competitive arborate de-a lungul serialului, Matsukata este, totuși, definită „nu ca o *femeie* puternică și independentă, ci prin supranumele său și prin abilitatea ei «specială» de *a munci ca un bărbat*. [...] Matsukata este, de asemenea, subordonată; de această dată, lui Nogawa, disponibilității sale de a primi ordine strigate de către șeful său, și inabilității ei frustrante de a progresa din punct de vedere romantic cu iubitul ei.”<sup>83</sup> De fapt, anxietatea și mâhnirea provocate de terminarea relației sale au un efect profund asupra lui Matsukata, determinând-o să își piardă abilitatea de a își proiecta masculinitatea în *Hataraki Man*, ceea ce duce la scăderea drastică a randamentului său și a calității articolelor redactate – declinul este atât de accentuat, încât redactorul șef îi retrace unele sarcini; concluzia ce poate fi trasă este că până și natura aparent cu desăvârșire masculină a lui Matsukata are drept cauză originară aspirația considerată fundamental feminină de a întemeia o familie, năruită prin despărțirea de Yamashiro. Așadar, „în ciuda faptului că prezintă un farmec în mod

<sup>79</sup> *Hataraki Man*, episodul 7.

<sup>80</sup> Yoko Sugihara, Emiko Katsurada, “Gender-role Personality Traits in Japanese Culture”, *Psychology of Women Quarterly*, Nr. 24, 2000, p. 316.

<sup>81</sup> *Hataraki Man*, episodul 10.

<sup>82</sup> *Hataraki Man*, episodul 8.

<sup>83</sup> Peter, Matanle, Kuniko, Ishiguro, Leo, McCann, „Popular Culture and Workplace Gendering among Varieties of Capitalism: Working Women and their Representation in Japanese Manga”, *Gender, Work and Organization*, Vol. 21, Nr. 5, 2014, p. 482.

ostentativ feminist tinerelor femei muncitoare, [...] *Hataraki Man* se conformează, în cele din urmă, tropilor tradiționali”<sup>84</sup>.

Drept metodă de rezolvare a acestei crize existențiale, Matsukata se concentrează din nou asupra slujbei sale, recăpătându-și gradual randamentul deosebit datorită reînnoțirii cu alter ego-ul său, *Hataraki Man*. În mod aparent paradoxal, rezultatele sale extraordinare sunt remarcate de către redactorul șef al revistei *Woman Speak*, care îi sugerează lui Matsukata să facă parte din echipa de reporteri a publicației nou-înființate, cu promisiunea posibilității de avansare rapidă la rolul de editor șef. În același timp, Yamashiro – acum împăcat cu propria identitate drept consecință a obținerii unui nou post, într-o altă prefectură, care îi permite să își împlinescă visul de a proiecta și construi poduri – își exprimă dorința de a reîncheie relația cu Matsukata, pe care o invită să îl urmeze. Astfel, Matsukata este din nou pusă în fața unei alegeri potențial decisive pentru definirea tipologiei personajului său: pe de o parte, își poate atinge obiectivul profesional – chiar dacă acest lucru pare să implice o reafirmare considerabil mai fermă a unei maniere feminine din partea ei – iar pe de alta, poate opta pentru împlinirea sentimentală alături de Yamashiro și, în consecință, pentru renunțarea pe termen nedeterminat la a progresa în carieră. Ambele variante, deși în maniere diferite, par să conducă la negarea trăsăturilor esențiale de care Matsukata a dat dovadă pe parcursul serialului. Nu este de mirare, așadar, faptul că Matsukata nu decide în favoarea niciuneia dintre aceste două variante, alegând, în schimb, să își păstreze slujba la *Shūkan Jidai*<sup>85</sup>. Acest deznodământ pare să reconfirme atât importanța crucială pe care slujba și loialitatea față de companie o au pentru Matsukata, cât și nevoia acesteia de a rămâne într-un mediu imperfect, dar în care îi este tolerată propria lipsă de aderență la normele societății. „Numai *Hataraki Man* afirmă că a acorda prioritate slujbei, chiar și temporar, poate constitui o alegere de viață acceptabilă – deși personajul principal feminin este portretizat drept nenatural pentru abilitatea ei «specială» *de a munci ca un bărbat*. Într-adevăr, portretizarea [ei] drept fantastic de competitivă [o] marchează drept nepotrivită pentru management, în sensul că deși rolurile de gen tradiționale sunt parțial «anulate», procesul de «anulare» produce rezultate instabile. [...] nu este arătat un exemplu de femeie care echilibrează cu succes munca și viața de familie, indicând că este nevoie să fie făcută o alegere și că, în cazul femeilor, alegerea potrivită este cea din urmă [viața de familie]”<sup>86</sup>, susțin, pe baza lucrărilor lui Butler din 2004 și Pullen și Knights din 2007, Peter Matanle și colegii săi.

Astfel, în pofida faptului că Matsukata alege continuarea carierei la *Shūkan Jidai*, telespectatorilor le este sugerat că nici ea nu exclude în mod definitiv ideea de căsătorie; mai mult decât atât, ultima interacțiune dintre Matsukata și Yamashiro pare a implica promisiunea reînnoțirii relației celor doi, la un moment ulterior, când amândoi își vor fi împlinit obiectivele profesionale. Această potențială imagine a viitorului lui Matsukata nu este neobișnuită: „Deși fenomenul căsătoriilor târzii devine din ce în ce mai comun, rămâne în continuare faptul că în foarte mare proporție, japonezii ajung să se căsătorească – 84.6% dintre bărbați și 93.2% dintre femei fac acest lucru până la vârsta de 50 de ani conform situației din 2005. [...] Spre deosebire de unele țări industrializate din Occident, Japonia încă poate fi considerată drept *kaikon shakai*, o societate în care căsătoria este norma.”<sup>87</sup> În realitate, Matsukata se înscrie în tiparul tinerelor japoneze care aleg să amâne căsătoria până după vârsta de 30 de ani: profilul său academic include finalizarea studiilor superioare, ceea ce duce la posibilitatea obținerii unei venit

<sup>84</sup> Peter, Matanle, Kuniko, ed.cit., p. 484.

<sup>85</sup> *Hataraki Man*, ep. 11.

<sup>86</sup> Peter, Matanle, Kuniko, ed.cit., p. 484.

<sup>87</sup> Yoko, Tokuhiko, *Marriage in Contemporary Japan*, Routledge, New York, 2010, p. 22.

peste medie: acest lucru exclude nevoia căsătoriei din motive financiare, fiind relevant și faptul că, odată căsătorită, este foarte probabil ca venitul personal să fie diminuat drept urmare a nevoii de a renunța la slujbă în favoarea creșterii copiilor; nu în ultimul rând, tinerele din generații recente tind să aibă o perspectivă egalitară asupra căsătoriei, opunându-se conceptului tradițional conform căruia bărbatul este responsabil pentru întreținerea familiei, iar femeia – pentru creșterea și educația copiilor. Din interviurile realizate de către Tokuhiko Yoko reiese că „au existat multe motive pentru care ele [femeile intervievate] au rămas nemăritate, dintre care trei sunt în mod deosebit marcante: (1) când erau în jurul vârstei de 20 de ani, multe dintre ele erau hotărâte să se căsătorească doar dacă ar fi găsit un partener ideal; (2) altele erau reticente cu privire la pierderea libertății de a fi singure; și (3) altele au acordat prioritate profesiei în detrimentul căsătoriei”<sup>88</sup>.

Este evident că și raționamentul lui Matsukata a urmat aceeași traiectorie; de asemenea, conform semnelor prezente în serial, este de așteptat ca și ea, precum tinerele din studiile de caz ale lui Tokuhiko Yoko, să își dorească, în cele din urmă, să se căsătorească: „Când au fost întrebate despre motivele lor, patru din cinci surse au spus că for să aibă satisfacție personală și emoțională. [...] celelalte șase au spus [...] că își doresc și să aibă copii. Dorința de a se căsători era mai puternică la acelea care își doreau să aibă copii”<sup>89</sup>. Totuși, în egală măsură este de așteptat și ca acestor tinere, reprezentate de Matsukata în cadrul serialului, să le fie dificil să găsească un partener satisfăcător: „ideile bărbaților despre și atitudinile lor cu privire la căsătorie «au evoluat mult mai puțin rapid decât ale femeilor», astfel creându-se discrepante între sexe și atitudinile lor față de căsătorie [...] bărbații nu sunt pe deplin conștienți de factorii considerați drept cei mai importanți de către femei pentru alegerea potențialilor parteneri pentru căsătorie. În plus, 59% dintre femeile nemăritate între 20 și 30 de ani erau de părere că femeile ar trebui să aibă de asemenea cariere, la fel ca bărbații, în timp ce numai 37.3% dintre bărbații din același grup de vârstă împărtășeau această opinie [...]”<sup>90</sup>, afirmă tot Tokuhiko Yoko, bazându-se și pe concluziile lui Jolivet din 1997.

Consecința imediată și cu un impact crescut asupra viitorului societății japoneze a creșterii vârstei medii la care femeile se căsătoresc, precum și a posibilității ca unele femei să rămână necăsătorite, este scăderea demografică. Conform unor statistici din 1994, „scăderea [ratei fertilității din Japonia] din ultimele două decenii poate fi atribuită nu utilizării metodelor contraceptive, ci amânării căsătoriilor”<sup>91</sup>. Acest lucru se datorează faptului că „există o legătură normativă foarte puternică între căsătoriile legale și reproducere. [...] Normele tradiționale despre ilegitimitatea nașterilor se mențin în Japonia, chiar dacă rolurile de gen suferă modificări”<sup>92</sup>. Citând o carte publicată în 1998 de către *Nihon Keizai Shinbun*, Tokuhiko Yoko atrage atenția asupra opiniei autorilor cărții că „această revoluție tăcută, care pune accent pe «individualism» în loc să accepte pur și simplu «colectivismul» sau gândirea orientată spre grup, va revitaliza societatea. Și, de fapt, de-a lungul ultimelor câteva decade, femeile japoneze au fost mai deschise spre a duce un stil de viață care pune accent pe satisfacția personală. Trendul recent constituit de amânarea căsătoriei este o manifestare a acestui fenomen”.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 20-23.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> M. Klitsch, “Decline in Fertility Among Japanese Women Attributed Not to Contraceptive Use, but to Late Age at Marriage”, *Family Planning Perspectives*, Vol. 26, Nr. 3, 1994, p. 137.

<sup>92</sup> Yoko, Tokuhiko, ed. cit., p. 25.



adăugând că „întârziind căsătoria și nașterea copiilor, tinerele femei pot fi considerate «rebele» care contestă societatea japoneză patriarhală”<sup>93</sup>.

Acest punct de vedere poate părea optimist, în special luând în considerare faptul că femeile japoneze, cu precădere cele reprezentate de Matsukata, se lovesc în continuare de multe piedici în cadrul societății japoneze, printre cele mai importante fiind chiar prejudecățile, atât ale bărbaților, dar și ale altor femei, exprimate și de către participantele la interviurile lui Tokuhiko Yoko, conform cărora „«ceasul biologic» [...] este o problemă «fizică», dar pare mai mult psihologică, prin aceea că [femeile] se simțeau obligate să se mărite. Acest lucru se întâmpla cel mai probabil pentru că ele încă doreau să îndeplinească așteptările sociale și culturale, una dintre cele mai importante fiind căsătoria”<sup>94</sup>.

Chiar dacă acest serial promovează tipul de „rebeliune” sugerat de către Tokuhiko Yoko, este necesar a se avea în vedere faptul că tinerele japoneze ale căror exponent este Matsukata, luându-i exemplul, ar putea cădea într-o capcană, întrucât dificultățile întâmpinate de personaj sunt dovadă a unei reafirmări recursive „a atitudinilor, identităților și comportamentelor patriarhale și naționaliste” și a încă prezentei în mentalitatea colectivă a „inegalității bazate pe diferențierea de gen”<sup>95</sup>. Ceea ce se poate afirma fără urmă de îndoială este că serialul *Hataraki Man* oferă o relatare preponderent realistă a acestei incompatibilități dintre așteptările ori dorințele femeilor și normele sociale cărora trebuie și, uneori, vor să se supună. Mai mult decât atât, el nu propune o soluție miraculoasă care să ducă la reconcilierea acestor valori disjuncte, ci atrage atenția telespectatorilor asupra variantelor actuale accesibile tinerelor femei de carieră din Japonia.

## **Bibliografie**

### **Surse primare:**

- KLITSCH**, M. – “Decline in Fertility Among Japanese Women Attributed Not to Contraceptive Use, but to Late Age at Marriage”, *Family Planning Perspectives*, Vol. 26, Nr. 3, 1994
- MATANLE**, Peter, **ISHIGURO**, Kuniko, **MCCANN**, Leo – „Popular Culture and Workplace Gendering among Varieties of Capitalism: Working Women and their Representation in Japanese Manga”, *Gender, Work and Organization*, Vol. 21, Nr. 5, 2014
- OSAKO**, Masako Murakami – „Dilemmas of Japanese Professional Women”, *Social Problems*, Vol. 26, Nr. 1, 1978
- SUGIHARA**, Yoko, **KATSURADA**, Emiko – “Gender-role Personality Traits in Japanese Culture”, *Psychology of Women Quarterly*, Nr. 24, 2000
- TOKUHIRO**, Yoko – *Marriage in Contemporary Japan*, Routledge, New York, 2010

### **Surse online:**

*Hataraki Man*, <http://www.asiandramasonline.tv/hataraki-man-sub-episode-1/>, accesat la 8 mai 2016, ora 18:54

### **Surse secundare:**

- NEMOTO**, Kumiko – “Postponed Marriage: Exploring Women's Views of Matrimony and Work in Japan”, *Gender and Society*, Vol. 22, Nr. 2, 2008
- Raymo**, James M. – “Later Marriages or Fewer? Changes in the Marital Behavior of Japanese Women”. *Journal of Marriage and Family*, Vol. 60, Nr. 4, 1998
- RETFERD**, Robert D., **NAOHIRO** Ogawa and **MATSUKURA**, Rikiya – “Late Marriage and Less Marriage in Japan”, *Population and Development Review* Vol. 27, Nr.1, 2001

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 1-13.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>95</sup> Peter, Matanle, Kuniko, Ishiguro, Leo, McCann, ed.cit., p. 476.

# DISCURSUL LIDERULUI POLITIC HASSAN NAŞRALLAH. CONSIDERAȚII DE ORDIN RETORIC ȘI PRAGMATIC.

Ana-Maria DOROFTE

## I. Introducere

### I.1 Considerații generale asupra discursului politic

Influența discursului politic asupra interpretării evenimentelor politice a avut parte de un interes crescând din partea cercetătorilor, dezvoltându-se astfel instrumente de analiză exclusiv destinate acestuia, precum metoda pragmatică *Critical Discourse Analysis*. Discursul politic, atât ca instrument de bază al politicienilor în obținerea susținerii populare, cât și ca o parte a discursului media politic, solicită interes mai ales în situații de criză și conflict internațional, ca un element cu potențe relevatoare în ceea ce privește puterea limbajului de a provoca și de a exacerba conflictul, prin caracterizarea evenimentelor, modul de prezentare a temelor, atribuirea agenței, etc. Cunoașterea și opiniile despre entitățile politice (politicieni, partide etc.) sunt achiziționate, modificate sau schimbate prin texte sau discursuri, prin socializare, educație, conversație și utilizarea formelor scrise și orale de mass-media.<sup>96</sup> Discursul media care se preocupă de subiectul politic, din care face parte și discursul politicienilor care este distribuit prin aceleași mijloace specifice mass-mediei (ziare, televizor, internet) este, așadar, una dintre modalitățile principale prin care se procesează informația politică, deoarece o mare parte din aceasta constă în discurs și în actul comunicării.

### I.2 Scopul prezentei lucrări

Scopul prezentei lucrări este realizarea analizei unei mostre a discursului politic arab, prin metode de analiza discursului și retorică, pentru a ajunge la o concluzie în privința metodelor lingvistice și a condițiilor extra-lingvistice utilizate pentru a obține susținerea populară a programului politic propus. Astfel, am ales analiza unor mostre ale discursului secretarului general al partidului șiiit libanez Hizbullah, Hassan Naşrallah.

### I.3 Considerații pragmatice și retorice de ordin general

#### a) Considerații de ordin pragmatic

În continuare, vom încerca să prezentăm anumite concepte-cheie în definirea discursului în general, și a celui social, în care se încadrează cel politic, în particular. Având în vedere că <<orice enunțare presupune un locutor și un auditor și la primul intenția de a-l influența pe celălalt într-un mod oarecare>><sup>97</sup>, este esențială viziunea asupra discursului ca fiind un eveniment al practicii discursive, un act al unui enunțator care încearcă să construiască o reprezentare pentru receptor, pe care acesta o poate accepta sau infirma. În privința oricărui discurs, avem în vedere <<câmpul discursiv>> (discurs didactic sau cotidian), o categorie de locutori, (discurs al sindicatelor, al intelectualilor), o funcție a limbajului (discurs prescriptiv sau polemic).<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Merelman 1986, în Teun A. Van Dijk, *Political Discourse and Political Cognition*, în Paul A. Chilton & Christina Schäffner (Eds.), *Politics as Text and Talk. Analytical approaches to political discourse*, (pp. 204-236). Amsterdam: Benjamins, 2002, p. 203.

<sup>97</sup> Beneviste 1966:242, în Daniela Roventa-Frumusani, *Analiza discursului. Ipoteze și Ipostaze*, București, Tritonic.E., 2005, p. 71.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 2. p. 71.

O caracteristică esențială a discursului este aceea precizată de Roland Barthes, anume că mesajul este intertextual, o „șesătură semiotică” integrată unui context social, rezultat al acțiunii a priori a altor discursuri, „care construiesc orizontul de așteptare al oricărui nou discurs și doxa unei episteme<sup>99</sup>.”

Influența contextului în modul de percepere al unui eveniment, gest, întâmplare, este majoră, determinând astfel succesul unui discurs în funcție de adecvarea acestuia la factorii socio-culturali care influențează mentalul colectiv pe care îl constituie receptorii mesajului. Elementele discursive sunt interdependente, deoarece opiniile individuale se formează prin preluarea și filtrarea într-un sistem de valori propriu a atitudinilor sociale structurate în funcție de specificul cultural (mentalul colectiv). Reprezentările comune la nivel social (cunoașterea, presupuzițiile culturale) pot fi organizate conform unei ideologii, implicite sau explicitate.

Discursul joacă un rol crucial în influențarea comportamentului. Cel mai eficient tip de putere este cel exercitat la nivel cognitiv prin tehnici de persuasiune, disimulare, sau manipulare<sup>100</sup>. Recurgerea la o anumită atitudine ori alta este determinată de contextul producerii discursului. Astfel, într-un mediu tensionat, conflictual, se vor utiliza tehnici de dominare, manipulare, pe când într-un mediu cooperant, vor fi întâlnite tehnici de negociere, compromis<sup>101</sup>. Cultura contemporană, creație a discursului prezentat în mas-media, a impus o „logică a spectacularului” astfel încât politicienii se văd obligați să renunțe la argumentări complexe în favoarea unei retorici potrivite contextului, care rezultă într-o poziționare antitetice a celor două tipuri de discurs prezentate – cel elitist și cel populist.<sup>102</sup>

Realitatea cognitivă, percepția sau gândurile, experiențele emoționale ale indivizilor în legătură cu anumite evenimente pot fi manipulate prin intermediul discursului care „semnifică” un semnificant într-un mod subiectiv, mai degrabă controlat de interesele și ideologia celor care participă în procesul de semnificare, decât de dorința de a prezenta o înșiruire de fapte în mod neutru. „Limbajul politic în general reprezintă în egală măsură o formă de descriere/ explicare a lumii și o modalitate de acțiune strategică în lume și asupra ei.<sup>103</sup>” Astfel, discursul fabrică sensul, iar pe baza acestuia sunt create și reacțiile concrete la adresa lui, care pot varia de la pasivitate până la o reacție violentă, agresivă, validată printr-un discurs manipulator.

#### **b) Considerații de ordin retoric**

Considerăm însă că încercarea de analiză a discursului politic nu ar fi completă fără utilizarea conceptelor specifice retoricii, definită drept studiul tehnicilor verbale și non-verbale (gesturi, imagine, sunet), care caută să obțină adeziunea la o anumită poziție sau a provoca un anumit comportament din partea ascultătorilor<sup>104</sup>.

Argumentarea propriu-zisă are două părți principale, „confirmatio”, adică sprijinirea propriei teze și „refutatio”, înconfirmarea tezei opuse. Chiar și o afirmare a adevărului propriei opinii reprezintă o „refutatio” indirectă a tezei care aparține, cel mai probabil, oponentilor. Astfel, orice mesaj verbalizat oferă, în mod indirect, atât o

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 2. p. 79.

<sup>100</sup> Teun A. van Dijk, *Principles of Critical Discourse*, în *Discourse & Society*, 4(2), 1993, pp. 249-284, p. 254.

<sup>101</sup> Daniela Roventă-Frumusani, *op.cit.*, p. 139.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.139.

<sup>104</sup> Mihai Iacob, *Curso de argumentación: con aplicación al discurso publicitario y político*, București, Ed.Universității din București, 2006, p.1.

imagine a oratorului și a publicului căruia i se adresează<sup>105</sup>, cât și a reprezentantului poziției politice opuse.

Motivul unei eficiențe atât de ridicate în folosirea unor opoziții radicale este strâns legat de alt tip de argument, cel patetic (*pathos* gr. suferință), care este îndreptat înspre receptor și țintește trezirea unor sentimente într-atât de puternice, încât să-l mobilizeze<sup>106</sup>. Prin intermediul antitezelor rigide, se pot trezi reacții precum indignarea, mila, frica, rușinea, ura, entuziasmul, etc. Amenințarea *comminatio* este unul dintre tertipurile cele mai utilizate pentru crearea sentimentului de frică, fiind folosit în general pentru a justifica politici nepopulare, abuzive, care pot părea justificabile în fața unei situații de criză.

Tipul de argument care se centrează în jurul tezei este cel logic, (*logos* gr. cuvânt) prin care se apelează la rațiunea publicului. Din cauza gradului înalt de tehnicitate pe care îl poate avea un astfel de argument însă, de multe ori nu este de ajuns pentru a convinge<sup>107</sup>.

Frecvent utilizată în discursul arab, narațiunea mitică furnizează un cod de interpretare global al existenței, al cărei scop „nu e să descrie o situație anume, ci să o conțină într-un mod care să nu-i limiteze semnificația la acea singură situație<sup>108</sup>.” Mitul este, în esență, o încercare de a media contactul cu realitatea printr-un filtru psihologic, emoțional, cultural. Miturile ca structuri narative stereotipate, universale, sunt concretizate prin intermediul topicurilor, acestea fiind subtemele, motivele, personajele<sup>109</sup>. Acestea se referă la chestiuni reprezentative pentru problemele societății: fericirea/ disperarea adâncă a ființei umane, salvarea/ dispariția rasei umane, relația dintre individ și mediu<sup>110</sup>, sau chiar confruntarea a două civilizații.

Topicurile se pot clasifica prin ordinea în care sunt prezentate. Topicurile exordiale, prezente la începutul mesajului, oferă un pretext pentru începerea acestuia, precum invocarea unor formule religioase (în spațiul arab, este vorba în general de prima sură din Coran, al-fâtiha, sau de alte formule religioase tipice) sau pot reprezenta o modalitate de anticipare a posibilelor critici, precum topicul modestiei, în care vorbitorul recunoaște stăpânirea superficială a unui subiect. Topicurile finale sunt pretexte pentru a lua o pauză sau a termina discursul, precum topicul înserării<sup>111</sup>, în cadrul căruia se pretextează terminarea discursului din motivul lipsei de timp pentru a-l continua, sugerând implicit grija oratorului pentru starea ascultătorilor, grijă care contribuie la sporirea imaginii sale pozitive, sau a ethos-ului.

Un element esențial pentru a nu comite erori de gândire este cunoașterea atât a sofismelor, un raționament intenționat fals, prin care se urmărește păcălirea publicului, și a paralogismelor, care sunt o greșeală logică involuntară, cauzată, în general, de lipsa exercițiului reflexiv<sup>112</sup>. Argumentul „ad ignorantiam” consideră lipsa cunoașterii a adversarului un argument suficient pentru a demonstra validitatea propriului argument, astfel încât, dacă oponentul nu poate aporta un alt argument pe loc, pare a pierde lupta argumentativă. Un argument propriu tendințelor dictatoriale, „argumentum ad baculum” își găsește forța de convingere în amenințarea cu pedepse corporale, închisoare, etc. cu scopul de a induce tăcerea în oponenti. „Ignoratio Elenchi” constă în confuzia dintre o caracteristică accidentală a unui fapt, a unei acțiuni, etc. cu una constantă, plasând astfel

---

<sup>105</sup> *Ibid.* 9, p.46

<sup>106</sup> *Ibid.* 9, p.34

<sup>107</sup> *Ibid.* 9, p.35

<sup>108</sup> Frye, 1999: 79, în Mihai Iacob, *op.cit.*, p.35.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 14. p.23.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 14. p.28.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 14. p.41.

un atribut esențial și unul accidental la același nivel. „Petitio Principii” este un alt tip de sofism și constă în utilizarea unei premise asemănătoare cu concluzia, ca și când concluzia s-ar demonstra pe sine însăși<sup>113</sup>.

## II. Analiză textuală

Analiza textuală se va baza pe trei discursuri susținute de secretarul-general Șizbullah, Șassan Nașrallah, într-un interval de timp apropiat celui în care se realizează prezenta lucrare. Intervalul care a trecut între susținerea discursurilor este scurt, acestea fiind ținute pe parcursul anului 2015. În scopul coerenței și coeziunii analizei, vom urmări unitatea tematică, astfel încât cele trei discursuri selectate se referă la un punct esențial al programului politic al partidului și anume poziția sa față de conflictul palestino-israelian. Materialele pe care le vom utiliza sunt înregistrările video ale respectivelor discursuri, acestea aparținând televiziunii libaneze afiliate Șizbullah, *al-manār* și care au fost încărcate pe site-ul youtube, precum și pe transcrierile acestora, așa cum se regăsesc pe site-ul oficial al partidului și în transcrieri oficiale. Scopul examinării este realizarea unei caracterizări a discursului liderului Șizbullah dintr-o perspectivă pragma-retorică, pentru a releva formele de manifestare lingvistico-semantică cu scop persuasiv, într-un context specific spațiului arab. Tematica și structura discursurilor fiind asemănătoare, vom selecta exemple reprezentative pentru intenția și contextul discursiv.

Discursurile se desfășoară în cadrul conferințelor: <<Uniți pentru Palestina>>, *muttahidūna min ‘aġli filasfīna* <<Întâlnirea ulemalelor pentru sprijinirea intifadei Palestiniene>>, *multaqā l-‘ulamā’i li-da‘ami l-intifādati l-filasfīniyyati* și <<Festivalul zilei mondiale a Ierusalimului>>, *mahraġānu yawmi l-quḍsi l-‘alāmiyyi*.

Pentru a înțelege alegerea anumitor strategii în exprimare, trebuie avute în vedere circumstanțele care le influențează, precum dispoziția publicului, ocazia și gradul de autoritate care contribuie la ethos-ul emițătorului, realitățile politico-sociale, toate acestea sunt elemente care au un rol important în modul în care se alege exprimarea mesajului. Având în vedere că aceste conferințe se desfășoară în scopul promovării Palestinei și al implicării Șizbullah în acest conflict, iar organizarea acestora este realizată de către acest partid însuși, putem afirma cu siguranță că mediul în care se prezintă luările de poziție este unul prielnic, înclinat înspre a susține cauza menționată. Publicul este format din membri ai partidului, ulemale<sup>114</sup>, a căror implicare și prezență la astfel de evenimente este o afirmare a susținerii ideilor prezentate în cadrul acestora, astfel încât scopul oratorului nu va fi acela de a relativiza opiniile unui public advers, ci prezentarea directă a programului și priorităților de partid.

În privința dimensiunii perlocutive, persuasiunea are ca scop câștigarea susținerii pentru continuarea implicării Șizbullah în conflictul palestino-israelian, mai ales în contextul criticilor care susțin dezarmarea grupării și încetarea implicării în conflict. Contraargumentul partidului față de afirmații care susțin că motivele din trecut care au îndreptățit înarmarea, precum apărarea împotriva atacurilor asupra Libanului, constă în reafirmarea necesității de apărare națională, precum și de apărare a intereselor la un nivel mai larg, al Ummei, a comunității islamice. Se încearcă, în același timp, lărgirea cadrului intereselor care trebuie apărute la nivel internațional, la nivel islamico-arab. Partidul devine astfel reprezentantul lumii arabo-islamice și apărătorul identității sale culturale și religioase, într-o viziune conflictuală a luptei între dușmani „naturali” adică Israelul și țările care aparțin de spațiul cultural arabo-islamic.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 14. p.41

<sup>114</sup> Învățați ai religiei și dreptului islamic, n.a.

Din punctul de vedere al organizării discursului, Hassan Naşrallah urmăreşte o structură bine definită, clară și ușor de urmărit, pe care o semnalează direct în anumite rânduri, prin intermediul unor expresii specifice. Primele formule rostite la începutul oricărui discurs, în exordium, sunt formulele ritualice religioase, precum: *'a 'ūdu bi-llahi min a š-šayṭāni r-raġīmi bi-smi l-llahi r-raḥmani r-raḥīmi*<sup>115</sup> urmate de referințe în care se mulțumește publicului pentru prezență, prin adresări directe, informale, menite să stabilească o relație de intimitate și apropiere între orator și public, în cadrul acestei *captatio benevolentiae*:

„Domnilor ulema, fraților și surorilor, pacea, mila și binecuvântările Domnului fie asupra voastră.” *as-sādatu l-'ulamāu, al-'ihwatu wa l-'aḥawātu, as-salāmu 'alaykum ḡamī'an wa raḥmatu l-llahi wa barakātuḥu*<sup>116</sup>.”

Formulele de început sunt apoi urmate de un *propositio* în care se specifică pe scurt tematica întâlnirii și se fac clare punctele care vor fi atinse în cuvântare: << În prima parte voi fi foarte rapid, într-o formă descriptivă, iar partea a doua va fi o încercare de deschidere a porților discuției >>. Pe parcursul discursului, subpunctele sunt semnalate prin conectori specifici: <<În primul rând>>, *'awwal<sup>an</sup>* <<În al doilea rând>> *ṭāni<sup>an</sup>* etc.<sup>117</sup>.

Din punct de vedere tematic, în prima parte a celor trei discursuri, secretarul general a ales prezentarea elementelor pozitive și a reușitelor obținute de cauză, insistând pe idei precum numărul mare de susținători ai cauzei palestiniene, puterea impresionantă a unei rezistențe mici, încadrabilă tipologiei unui David împotriva Goliatului israelian. O altă pereche dihotomică, repetată până la redundanță, este cea dintre „entitatea” *kiyān* zionit și proiectul rezistenței, *mašrū'u l-muqāwamati*. Refuzul partidului de a recunoaște Israelul drept un stat se manifestă, la nivel lingvistic, prin această denumire, care caută să discrediteze existența acestuia. Se asociază termeni cu rezonanțe culturale dintre cele mai pozitive în spațiul arabo-islamic, părții palestiniene și mișcării de rezistență. După construirea unei imagini idealizate a spiritului de sacrificiu și a calităților morale deosebite deținute de cei care sunt de partea rezistenței, discursul continuă cu o argumentare în favoarea implicării atât a actorilor regionali politici, țările arabo-islamice, cât și a popoarelor, indiferent de interesele politice, încercându-se promovarea implicării la ambele nivele prin argumente specifice.

Imaginea luptătorului pentru cauza palestiniană este suprapusă imaginii martirului, un motiv cultural cu trimiteri la o imagine de onoare și de curaj, determinată de istoria apariției ramurii šiite în religia islamică și este construită prin intermediul unor asocieri repetate ale unor calități conotate pozitiv. Rădăcinile acestei teme încep odată cu uciderea lui 'Alī, ultimul dintre califii ortodocși care vine la putere după uciderea lui 'Uṭmān, urmând ca fiul său, Ḥusayn, să încerce să recupereze moștenirea tatălui și să fie omorât la Kerbala de către omeyyazi<sup>118</sup>. Dinastiile omeyyade și abbaside vor continua să persecute šiismul, marcând astfel o istorie agitată, care determină existența, astăzi, unei mari prețurii pentru figura martirului „aš-šahīd” care se sacrifică în virtutea unui scop sfânt, călcându-le astfel pe urme primilor martiri ai islamului šiit.

Pentru a părea o activitate valoroasă în ciuda pericolului pe care îl implică, se impune crearea unei imagini eroice hiperbolizate. Referindu-se la operațiunile rezistenței de opoziție armată, se încurajează martirajul civil:

<sup>115</sup> *multaqā l-'ulamā'i li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati,*

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>

<sup>116</sup> *l-'ulamā'i li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati,* <http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>.

<sup>117</sup> *multaqā l-'ulamā'i li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati,*

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>.

<sup>118</sup> Nadia Anghelescu, *Introducecere în Islam*, București, Ed. Enciclopedica, 1993, p.62.

na'arifū mā huwa l-'amalū l-istiḥādīyyū, 'amalīatu t-ta'ni wa dahsi ḡalīban mā tantahī 'ilā stiḥādī l-fā'ili sawa'an kāna raḡulan 'aw 'imra'atan wa man yaqḍumu 'alā ḥaḍa l-'amali ya'arifū 'annahū ḍāhibun 'ilā ṣ-ṣahādati, 'indamā (narā) ḥaḍa l-'adada l-kabīra mina l-'amalīati ḥilāla waqtin qaṣīrin fahaḍa yu'abbiru 'an ḥaḍihi r-rūḥi l-ḡihādīyyati l-istiḥādīyyati 'an ḥaḍihi ṣ-ṣaḡā'ati 'an ḥaḍa l-yaqīni 'an ḥaḍa l-'imāni l-laḍī yumkinu 'an yuḍhiṣa l-'ālama.<sup>119</sup>

Prin utilizarea substantivelor axiomatice <<curaj>> *ṣ-ṣaḡā'at* <<certitudine>> *yaqīn* <<credință>> *'imān* în enumerația al cărui prim termen este <<martiraj>> se realizează un paralelism sintactic care sugerează identificarea, sinonimia între aceste calități. La nivel verbal, se insistă, prin alegerea verbului <<îndrăznește>> *yaqḍumu 'alā ḥaḍa l-'amali* la identificarea unei imagini a curajului și a îndrăzneției cu cea a martirului. Imaginarul religios este exploatat și prin adjectivul *ḡihādī*, ḡihādul fiind însă semantizat aici contextual pentru încurajarea implicării în lupte armate. Rădăcina verbului *ḡahada* de forma I are sensuri care conduc la ideea depunerii unui efort, a munci, iar la forma a III-a, verbul înseamnă a lupta împotriva necredincioșilor, a încerca, a se strădui<sup>120</sup>. Se caută, de asemenea, universalizarea activității, indiferent de sexul feminin sau masculin. Pentru a justifica necesitatea luptei, se sugerează o situație permanentă de conflict, structurată pe modelul mitologic religios al antagonismului dintre David și Goliat. Această dihotomie ierarhică aruncă o lumină despectivă asupra reprezentanților „autorității”, inamicul ocupației israeliene sau a guvernului israelian, care se bucură de o putere nemăsurată, pe când cei ce aderă la rezistență sunt oameni obișnuiți puși în fața unui conflict incorect.

'an nuqaddima ḥaḡīqata ṣ-ṣa'abi l-filasṭīniyyi, aṣ-ṣa'abu l-maḡlūmu, aṣ-ṣa'abu l-muḍṭahadu aṣ-ṣa'abu l-llaḍī tuḡammilu li-'uqūdin ṭawīlatin 'ālāman wa mu'ānata nwa taḥaddiyātin tarṭabitu bil-'ummati wa laysa bihi waḥdahu<sup>121</sup>.

Palestinenii sunt victimizați printr-o serie de adjective precum <<opresat>>, <<persecutat>> *aṣ-ṣa'abu l-maḡlūmu*, *aṣ-ṣa'abu l-muḍṭahadu* care au un efect hiperbolizant și care contribuie la o dimensiune a problemei catastrofică, exagerată. Se remarcă prezența unei sfere discursive patetice, care apelează la simpatia și mila ascultătorilor, pentru a crește efectul de identificare și empatie cu cei victimizați.

„În al doilea rând: simplitatea armelor folosite în această luptă, această luptă și nu doar întifăda pașnică în sens larg, simplitatea armelor, cuțitul sau mașina, aceste arme nu au nevoie de sprijin logistic sau forme de organizare, după cum știu frații din facțiunile de rezistență, sau de complicații, sau chiar de o finanțare substanțială (...) și nicio autoritate nu poate să interzică oamenilor să le obțină deoarece sunt o parte din viața obișnuită a oamenilor, iar aceasta indică, de asemenea, că atunci când există

<sup>119</sup> *multaqā l-'ulamā' i li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati*,

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>. ”Știm ce înseamnă munca de martiraj și anume operațiuni de înjunghiere sau de strivire care de obicei se termină prin martirajul celui care face asta, fie bărbat sau femeie, iar cine îndrăznește să facă această muncă știe că se îndreaptă spre martiraj, astfel încât atunci când vedem acest număr mare de operațiuni într-un timp scurt, apoi aceasta e o expresie a spiritului ḡihādī al martirajului, a acestui curaj, a acestei certitudini, a acestei credințe care poate să șocheze lumea.” (tr.a.)

<sup>120</sup> Hans Wehr, *ḡahada*, în J. Milton Cowan. *A dictionary of modern written Arabic*, Urbana, IL, Ed. Spoken Language Services, 1993, p.168.

<sup>121</sup> *multaqā l-'ulamā' i li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati*,

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>. „(trebuie) să prezentăm adevărul poporului palestinian, poporul opresat, poporul persecutat, care poartă de lungi decade suferințele și eforturile și provocările care o privesc pe Umma, nu numai pe el.” (tr.a.)

dorință, e însoțită de creativitate și se găsesc aparatele potrivite pentru continuarea ȝihādului și a intifādei și a rezistenței și a muncii<sup>122</sup>.

Modestia mijloacelor de luptă, așa cum sunt descrise aici, reprezintă o laudă indirectă, menită să glorifice mai ales oamenii simpli, adică majoritatea luptătorilor. Argumentul implicit normalizează lupta, deoarece, dacă până și cele mai simple unelte casnice pot deveni o armă, conflictul este, la rândul său, la fel de uzual. Tot la nivel implicit, se sesizează prezența unei prolepse menită să anticipeze contraargumentul lipsei mijloacelor de luptă. Accesibilitatea acestora evidențiază faptul că nu se poate găsi o justificare morală celui care refuză să se implice. Se utilizează termenul obișnuit pentru a denumi mișcările de revoltă și rezistență ale palestinienilor împotriva ocupării Gazei și Cisiordaniei, *intifādat*, care este un nume de verb sau *masdar* de la forma a șaptea a verbului. Termenul provine din rădăcina n-f-d, verbul *nafaḍa* însemnând a scutura sau zgâlțâi ceva, a se elibera de ceva, a se recupera dintr-o boală, sensurile sale fiind elocvente pentru a sugera viziunea palestiniană asupra chestiunii<sup>123</sup>.

'isrā'īlu hiya l-ḥaṭṭ l-'amāmiyyu li-quwa l-istikbāri wa-l-iḥtilālī wa-l-isti'māri l-qadīmi wa-l-ḥaḍīṭi fī l-'ālamī hiya mummaṭīlu ḥaḍa l-mašrū'ī l-istikbāriyyi, l-isti'māriyyi l-lādī yastahdīfu l-mintaqata kullahā, bi-šu'ūbihā, bi-ṭaqāfatihā, bi-ḥaḍāratihā, bi-ḥairātihā, bi-maqdurātihā, 'isrā'īlu hiya ṭ-tuknatu l-'askariyyatu, al-qā'idatu l-'askariyyatu l-mutaqaddimatu fī l-ḥaṭṭi l-'amāmiyyi fī ḥaḍīhi l-muwāḡahati. (multaqā l-'ulamā'ī li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati)[...]

naḥnu 'amāma mašrū'aini: al-mašrū'u l-ṣahyūniyyu l-ḡāziyyu l-mu'tadiyyu l-muḥtallu ṭ-ṭāmi'u wa-ṭ-ṭāmiḥu wa-l-mufsidu bal 'ummu l-fasādi, wa-bayna mašrū'ī l-muqāwamati wa-l-muwāḡahati li-ḥaḍa l-mašrū'ī wa l-lādī yastanidu 'ilā l-ḥaqqi wa 'ilā l-mintaqati wa 'ilā l-qānūni wa 'ilā l-qiyami l-'aḥlaqiyati wa-l-'insāniyyati<sup>124</sup>.

Caracterizarea Israelului, ca vârf al proiectului sionist, este prezentată în cadrul unei dihotomii ierarhice realizate prin mai multe mijloace. Se observă, în primul rând, numeroasele enumerații alcătuite din serii de substantive axiomatice sau adjective: <<proiectul zionist, otrăvitor, agresiv, ocupant, lacom, avid, *tamiḥ- tāmi'* corupt, ba chiar mama corupției>> *al-mašrū'u l-ṣahyūniyyu l-ḡāziyyu l-mu'tadiyyu l-muḥtallu ṭ-ṭāmi'u wa-ṭ-ṭāmiḥu wa-l-mufsidu bal 'ummu l-fasādi*. În acest fragment, putem observa lanțul de asocieri negative afiliate Israelului sugerând o imagine abuzivă, agresivă, aflate în antiteză cu substantivele asociate proiectului rezistenței, menite să trezească în mințile auditoriului concepte precum justiția, drept, morală, umanitarism. Se folosesc figuri retorice precum paronomasia *tamiḥ si tāmi'* pentru a pune accent pe efectul sonor ca o dimensiune adăugată sensului cuvintelor pentru a convinge, figuri stilistice precum personificarea entității statale Israel prin atribuirea de caracteristici umane precum lăcomia, agresivitatea. Sintagma hiperbolizantă <<mama corupției>> exagerează această caracteristică până la dimensiuni proverbiale. În contrast cu figurile stilizante

<sup>122</sup> *multaqā l-'ulamā'ī li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati*,

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>.

<sup>123</sup> Hans Wehr, *nafaḍa*, în J. Milton Cowan, *A dictionary of modern written Arabic*, Urbana, IL, Ed. Spoken Language Services, 1993, p.1157.

<sup>124</sup> *multaqā l-'ulamā'ī li-da'ami l-intifādati l-filasṭīniyyati*,

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>., Israel este prima linie a forțelor aroganței, ocupației și ale colonizării vechi și noi din lume, este reprezentantul acestui proiect arogant, colonizator care țintește toată zona și toată comunitatea islamică, cu popoarele, cultura, civilizația, resursele, capacitățile ei, Israel este baraca, baza militară din prima linie în această confruntare.[...] Ne aflăm în fața a două proiecte: proiectul zionist, otrăvitor, agresiv, ocupant, lacom, avid, corupt, ba chiar mama coruperii și proiectul rezistenței, al înfruntării acestui proiect care se bazează pe drept, teritoriu, legi, valori morale și umanitare.” (tr.a.)



asociate dușmanului, imaginea rezistenței nu este verbalizată cu ajutorul unor figuri emfaticе, ci este rezumată printr-o structură clară și simplă, într-un vocabular practic care aparține de sfera juridică, asociindu-se implicit prin această alegere și o imagine de corectitudine, justețe, care este numită și este în același timp demonstrată prin însăși conotația structurii utilizate.

„Indiferent de detalii, Israelul e mama terorismului, originea terorismului, țara terorismului, organismul care a fost înființat de organizații teroriste<sup>125</sup>.”

„Israelul e celula canceroasă pe cale de dispariție<sup>126</sup>.”

Altă asociere puternică este cea a imaginii Israelului cu terorismul, sau identificarea hiperbolizantă chiar cu originea acestuia, prin care se dorește înțelegerea unui pericol major pentru existența unui popor. Această implicatură are caracteristicile unui sofism *ad baculum*, în care se amenință că neîndeplinirea unor condiții va rezulta în moarte, sau va avea consecințe care afectează însăși existența fizică a celui amenințat. Aici, permiterea continuării existenței israeliene corespunde încurajării terorismului, care dorește să distrugă un anumit popor, fără să ia seama de considerente morale sau legale. De asemenea, se remarcă analogia dintre Israel și boala cancerului, care este de asemenea agresivă și poate rezulta prin decesul persoanei suferinde.

Un recurs reprezentativ pentru strategia discursivă a secretarului este enumerația emfatică sau descrierea evocativă a conflictelor care au avut loc între cele două entități, construit atât din înșiruirea unor substantive care concretizează subiectul, cât și din construcții narrative. Capacitatea de a enumera și de a găsi sinonime este considerată semn al culturii înalte și rafinementului lingvistic al vorbitorului, astfel încât aceste enumerații al căror scop ar putea părea redundant unui public vestit, reprezintă, în spațiul arab, o metodă de a crește ethos-ul vorbitorului, materializându-se printr-o mai mare putere persuasivă.

Doar dacă am număra operațiunile sinucigașe – și nu spun operațiuni de martiraj – care s-au executat din anul 2003 împotriva poporului irakian, împotriva americanilor - ce binecuvântare ar fi să fie așa – împotriva poporului irakian, atât suniți cat si šiiti, kurzi si așa mai departe, moschei, husayniyya<sup>127</sup>, biserici, piețe, școli, mausolee, etc. În Afganistan, Pakistan, Siria, anul trecut în Liban, zi de zi în Nigeria, în Yemen, și în alte locuri din lume, dacă am fi numărat și am fi înaintat cu acești tineri, pe care trebuie să-i plângem nu cu lacrimi, ci cu sânge, pentru că au pierdut lumea aceasta și pe cea de dincolo, dacă am fi înaintat cu aceștia și acest număr de operațiuni, cu siguranță ar fi fost de ajuns să ștergem Israel de pe hartă, însă operațiunile au fost folosite pentru dărâmarea popoarelor noastre, societăților noastre, armatelor noastre, voinței, conștiinței noastre și chiar a simpatiiilor dintre noi, ba chiar și pentru distrugerea luării unei poziții în privința chestiunii centrale, adică cea palestiniană și vorbesc foarte serios.<sup>128</sup>

În fragmentul <<împotriva poporului irakian, atât suniți cat si šiiti, kurzi si așa mai departe, moschei, husayniyya, biserici, piețe, școli, mausolee, etc.>> se remarcă această enumerație menită să declanșeze o vizualizare acută și plastică a tuturor acestor instituții de învățământ și religioase. Zugrăvirea, descrierea unor evenimente printr-o densitate de substantive evocative rezumă un tertip utilizat în mod exhaustiv în discursurile analizate. Aceasta are scopul de a implica publicul până la un punct în care să poată vizualiza evenimentele narate cu o intensitate neobișnuit de mare, iar astfel se obține o mai mare identificare emoțională cu actorii asupra cărora se dorește atragerea

<sup>125</sup> *mahrağānu yawmi l-quḍsi l-'alāmiyyi*, <http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1247266>.

<sup>126</sup> *muttaḥidūna min 'ağli filasḥīna*, <http://www.alahednews.com.lb/113590/149/%D9>.

<sup>127</sup> Lăcaș religios unde se comemorează martirajul imamului šiit Ḥusayn și martirii în urma luptei de la Karbala. n.a.

<sup>128</sup> *multaqā l-'ulamā' i li-da'ami l-intifāḍati l-filasḥīniyyati*, <http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>.

simpatiei. În cazul specific al lui Naşrallah, se observă o densitate mai mare a substantivelor încărcate afectiv, care fac apel la concepte abstracte precum religia, educația, generația tânără. Acest tip de enumerații nu-și pierd forța evocativă și chiar se bucură de un grad mai ridicat de concretețe, apelând la imaginarul imediat, se aleg elemente ale ritualului zilnic religios, al realității ușor vizualizabile, pentru a trezi dorința de apărare a vieții cotidiene.

De asemenea, enumerația emfatică selectată face referire la o multitudine de țări în care au avut loc operațiuni sinucigașe, care sugerează cantitatea numerică, fiind încheiată prin <<și în alte locuri din lume>>. Aici, precum și în restul enumerațiilor de acest fel, cantitatea numerică reprezintă ea însăși un argument concretizat prin exemple și instanțe foarte specifice. Această concretețe menține scopul argumentativ la un nivel implicit, făcându-l mai ușor de acceptat: sacrificiile atât de numeroase sunt un motiv pentru a continua șirul de sacrificii, ele sunt laudabile, având în vedere elogiul figurii martirului. Acest argument este un sofism de tip *ad populum*, în care raționamentul care justifică teza este pur și simplu numărul mare de adepți ai acesteia. Nu este nevoie să precizăm că un număr mare de persoane care susțin aceeași credință nu dovedește validitatea acesteia. În paragraful selectat notăm un alt tip de sofism destul de frecvent care încearcă să convingă pe baza trezirii în spectator a unor sentimente de milă sau vină, *ad misericordiam*. În acest exemplu, se apelează la sentimentele de milă pentru tinerii sacrificați degeaba, prin evocarea patetică, sentimentală a morților lor, prin formula directivă <<trebuie să-i plângem>> și prin structura emfatică <<pe care trebuie să-i plângem nu cu lacrimi, ci cu sânge.>>

Des utilizată este demonstrația, în cadrul căreia se expune un fapt sau se relatează întâmplări, acest procedeu fiind util în a da impresia veridicității, autenticității. De asemenea demonstrația reprezintă, la nivel global, un argument în favoarea tezei susținute, eficient deoarece prezentarea unor fapte, acțiuni nu este percepută în general ca o activitate argumentativă. Astfel, în fragmentul următor, prezentarea dezvoltărilor situației din zonă compune un argument implicit în a lua cu titlu de adevăr atât faptele arătate, cât și valențele pozitive sau negative atașate acestora prin alegerea cuvintelor.

Israel nu e considerat o amenințare sau pericol pentru Liban, Siria, Iordania e sigură, Egipt e sigur, restul țărilor arabe sunt în afara oricărei violențe israeliene, lăcomii israeliene sau amenințări israeliene. Azi, cu mare părere de rău, este reală aceasta convingere, nu numai pentru multe guverne, dar și pentru public, popoare, chiar și pentru mare parte din elită.<sup>129</sup>

Una din modalitățile persuasive folosite preponderent este utilizarea unui mare număr de contraexemple, care ilustrează un comportament perceput drept reprobabil, pentru a încuraja în public un comportament diametral opus. Folosirea unui limbaj direct se bazează pe denunțarea a câtor mai multe categorii: sunt foarte frecvente concretizările aceleiași manifestări la nivele multiple precum în acest exemplu: <<nu numai pentru multe guverne, dar și pentru public, popoare, chiar și pentru mare parte din elită.>> Se face referire la structurile statale sau sociale, pentru a da impresia unei realități imediate și a unei imagini de ansamblu, detaliate, în acest caz, a entităților din care se compun celelalte state arabe. În exemplul dat, repetiția sintagmei: <<e sigur>> precum și a expresiei cu înțeles asemănător <<sunt în afara oricărei violențe>> au clare conotații ironice. Uzul ironiei în privința siguranței percepute față de amenințare este tot un procedeu persuasiv, implicit însă: în loc de a critica țările arabe în mod direct, se preferă această critică nuanțată care pare a pune în discuție numai starea de siguranță a țărilor arabe.

<sup>129</sup> *muttaḥidūna min ‘aḡli filasṭīna*, <http://www.alahednews.com.lb/113590/149/%D9>.

Acest motiv ne cere să facem un plan, să nu spunem că situația le e clară popoarelor din lumea arabă și islamică, nu, fraților, nu, domnilor. Sunt mulți oameni și popoare care se îndoiesc sau care sunt convinse, adică nu sunt convinse că ar exista o obligație legală în privința Palestinei, sau că ar avea o datorie religioasă față de Palestina, lucru care ne este mie și dvs. un adevăr evident, ulemalele ummei au fost de acord cu asta, acesta este un consens istoric, adică de la începutul islamului până în acest moment rămâne poziția consensului, însă această evidență clară, azi, ca rezultat al dezinformării făcute timp de decade și în special în ultima decadă, a devenit prea puțin clară pentru mulți oameni. Este nevoie de efort din partea ulemalelor, cultural și de asumare.<sup>130</sup>

În acest paragraf, se observă un caz clar de *petitio* principii, în care se prezintă un subiect drept dovedit prin sine însuși. Datoria legală și religioasă față de Palestina este emfatică prin intermediul unei serii de sintagme cumulative. Se observă utilizarea derivării, a repetiției a două cuvinte cu aceeași rădăcină etimologică (adevăr evident, *al-wādiḥu l-badīhiyyu*, evidență *badīhiyyat*) sau simpla repetiție a unor cuvinte precum consens ‘*iḡmā<sup>um</sup>*, convinse *muqtani ‘at<sup>um</sup>*, pentru a sugera ideea abstractă a certitudinii. Același rol îl are expresia „rămâne poziția consensului” *yabqā mawdi‘u ‘iḡmā‘i*. Afirmția „lucru care ne este mie și dvs. un adevăr evident”, *haḍa l-, amru l-llaḍī ‘indī wa ‘indakum min<sup>a</sup> l-badhīyyāti l-wādiḥāti* reprezintă ea însăși un al abuz, un *petitio* principii în sine, deoarece postulează acordul publicului în întregime sa, mai ales fără ca acesta să se fi pronunțat. Pentru a da impresia de veridicitate științifică, de necontestat, se utilizează vocabular aparținând de această sferă, precum adjectivul „istoric” ‘*iḡmā<sup>um</sup> tāriḥiyy<sup>um</sup>* „dezinformare” *tadlīl*. Poate că cea mai evidentă instanță a sofismului în acest paragraf este afirmația hiperbolică: „de la începutul islamului până în acest moment rămâne poziția consensului” *munḍu bad‘i l-‘islāmi ‘ilā qiyāmi s-sa‘ati haḍa yabqā mawdi‘u ‘iḡmā‘i* care este evident neadevărată, deoarece este imposibilă existența unui consens în privința unei chestiuni inexistente până în jurul secolului XX. Sfârșitul argumentului este realizat printr-un verb directiv, „este nevoie de” *yaḥtāḡu li* materializând astfel intenția reală din spatele acestei demonstrații, și anume dorința de a impulsiona la acțiune.

Adică această chestiune e deasupra politicului, al naționalului, al intereselor, al facțiunilor și al sectelor și al etniilor, e deasupra partidelor și mișcărilor și facțiunilor și zonelor, e deasupra acestor nivele.<sup>131</sup>

Prin aceste prolepse, Naṣrallah caută să-și asigure o susținere cât mai mare, astfel încât anticipează orice diferențe de ordin politic, social, religios care ar putea constitui un motiv de disociere de cauza promovată. Interesele politice și alianțele dintre axa Hizbullah-Iran-Siria și Arabia Saudită-Israel-SUA fiind una dintre cauzele reale ale neînțelegerilor dintre aceștia, secretarul-general încearcă să deturneze atenția de la acestea și să construiască un nou cadru motivațional care să se disocieze de toate aceste diferențe, pe baza creării unei cauze de cel mai înalt nivel, identitar și religios. Am putea spune că acest raționament este încă un caz de *petitio* principii, deoarece se încearcă reetichetarea, resemantizarea conflictului nu ca unul reflectat în interese politico-strategice, ci ca o chestiune identitară, culturală, religioasă, ideologică.

Se găsesc mai multe referințe la *fiṭna* ca la o chestiune care este prezentă în spațiul arab contemporan. Acest cuvânt se referă, în principal, la schisma religioasă dintre suniți și šiiti, cauzată de neînțelegerile facționare și politice cu privire la numirea celui de-al patrulea calif ortodox. După numirea lui ‘Alī, au avut loc ciocniri între tabăra sa și cea a oponentului său, Mu‘āwiyah, și din care a rezultat scindarea finalizată prin apariția

<sup>130</sup> *muttaḥidūna min ‘aḡli filasṭīna*, <http://www.alahednews.com.lb/113590/149/%D9>.

<sup>131</sup> *Ibid.*

facțiunii lui ‘Alī, *shī‘at ‘Alī*. Rădăcina arabă f-t-n arată conotațiile negative asociate acesteia, sensurile verbului *fatana* fiind de a tenta, a seduce, a infatua, a tortura, a denunța<sup>132</sup>.

„Aproape nu are nevoie nimeni să spună că *fitna* cuprinde lumea noastră de la ocean până în Golf (...)”<sup>133</sup>.

„Ultima chestiune tratează despre *fitna* faționară și *madhabiyy* care e dintre cele mai mari pericole”<sup>134</sup>.

Prin invocarea *fitnei* și a consecințelor dureroase suferite în urma acesteia, se susține teza unității arabo-islamice și, implicit, aderarea celorlalte țări la programul Hizbullah. Se anticipează diferențele religioase din cadrul ramurii sunite a islamului, prin apelul la unitate indiferent de apartenența maḏhabită. Cuvantul *madhabiyy* se referă la cele patru direcții sau școli de gândire cristalizate pe parcursul istoriei, în cadrul islamului sunnit. Acestea sunt încercări de sistematizare și interpretare a jurisprudenței islamice sau **fiqh** și sunt în acord în aspectele esențiale ale islamului, însă stabilesc interpretări diferite pentru ceea ce nu reiese clar din Coran și Hadīṭuri<sup>135</sup>. Argumentând că această cauză este mai presus de aceste diferențe de ordin religios, faționar, sectar etc., se încearcă o universalizare a mesajului, pentru a fi valid pentru un auditoriu variat în apartenența sa faționară precum cel din spațiul arab.

„Azi, din cauza crimelor care au fost înfăptuite în numele islamului, și pe care le comit grupări *takfiriyy* împotriva tuturor locuitorilor, suniți, šiīți, musulmani, creștini, de multiple direcții religioase, faționare ale islamului (...)”<sup>136</sup>.

Nu este rară folosirea epitetului „*takfiriyy*” termen încărcat negativ în tot spațiul arab, pentru că denumește o persoană care nu mai este credincioasă, care-și renegă religia și este un termen utilizat mai ales pentru a justifica violența împotriva altor state islamice care sunt acuzate că nu ar fi insuficient de religioase. Forma de participiu activ de la rădăcina k-f-r, *kāfir*, denumește un ateu, infidel, care nu crede, iar *takfir*, *maṣdar* al verbului la forma a doua are chiar sensul de a seduce pentru a converti la ateism, sau acuză de necredință.

### III. Concluzii

Având în vedere complexitatea și abundența mijloacelor persuasive utilizate, putem conchide că discursul liderului Hizbullah, Hassan Naṣrallah, este unul abil, care poate convinge, sau menține sprijinul unui public receptiv la ideile prezentate. Sunt utilizate numeroase procedee retorice și referințe culturale și religioase care indică o profundă cunoaștere din partea oratorului față de sensibilitățile unui auditoriu care are acces la trimiterile specifice spațiului arabo-islamic.

#### Bibliografie

##### Studii și eseuri critice

CHERIF BASSIOUNI, M., *Schools of thought in Islam*, 2012, accesat la data de 10 mai 2016, URL: <<http://www.mei.edu/content/schools-thought-islam>>

IACOB, Mihai, *Curso de argumentación: con aplicación al discurso publicitario y político*, Ed. Universității din București, , București, 2006.

<sup>132</sup> Fatana, Hans Wehr în J. Milton Cowan, *A dictionary of modern written Arabic*, Urbana, IL, Ed. Spoken Language Services, 1993, p.815.

<sup>133</sup> *multaqā l-ulamā ‘i li-da.ami l-intifādati l-filasīniyyati*, <http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>.

<sup>134</sup> *muttaḥidūna min ‘aḡli filasīna*, <http://www.alahednews.com.lb/113590/149/%D9>.

<sup>135</sup> M. Cherif Bassiouni, 2012, *Schools of thought in Islam*, <http://www.mei.edu/content/schools-thought-islam> (consultat pe data de 10.05.2016).

<sup>136</sup> *muttaḥidūna min ‘aḡli filasīna*, <http://www.alahednews.com.lb/113590/149/%D9>.

ANGHELESCU, Nadia, *Introducere in Islam*, ed. Enciclopedica, București, 1993  
ROVENȚA-FRUMUȘANI, Daniela, *Analiza discursului: Ipoteze și Ipostaze*, ed. Tritonic.E, București, 2005  
VAN DIJK, Teun A., *Principles of Critical Discourse*, în *Discourse & Society*, 4(2), 1993. 249-284.

#### Surse web

Transcrierea conferinței *Uniți pentru Palestina, muttahiḍūna min ‘aḡli filasṭīna*, accesat la data de 5 mai 2016, URL: <<http://www.alahednews.com.lb/113590/149/%D9>>

Sursa video a conferinței „*Uniți pentru Palestina*” *muttahiḍūna min ‘aḡli filasṭīna*, accesat la data de 5 mai 2016, URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=DxCjKCs---c>>

Transcrierea conferinței *Întâlnirea ulemalelor pentru sprijinirea intifāḍei Palestiniene, multaḡā l-‘ulamā’i li-da‘ami l-intifāḍati l-filasṭīniyyati*, accesat la data de 4 mai 2016, URL: <<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1346915>>

Sursa video a conferinței *Întâlnirea ulemalelor pentru sprijinirea intifāḍei Palestiniene*>>, *multaḡā l-‘ulamā’i li-da‘ami l-intifāḍati l-filasṭīniyyati*, accesat la data de 1 mai 2016, URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=o2WtWuQsIk4>>

Transcrierea conferinței Festivalul zilei mondiale a Ierusalimului, *mahraḡānu yawmi l-quḍsi l-‘alāmiyyi*, accesat la data de 1 mai 2016,

URL: <<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1247266>>

Sursa video a conferinței Festivalul zilei mondiale a Ierusalimului>>, *mahraḡānu yawmi l-quḍsi l-‘alāmiyyi*, accesat la data de 1 mai 2016, URL:

<<https://www.youtube.com/watch?v=Suv3gEs8PKw>>

# CIRCUMCIZIA FEMININĂ ÎN EGIPT ȘI SUDAN

Andra Ramona DODIȚĂ

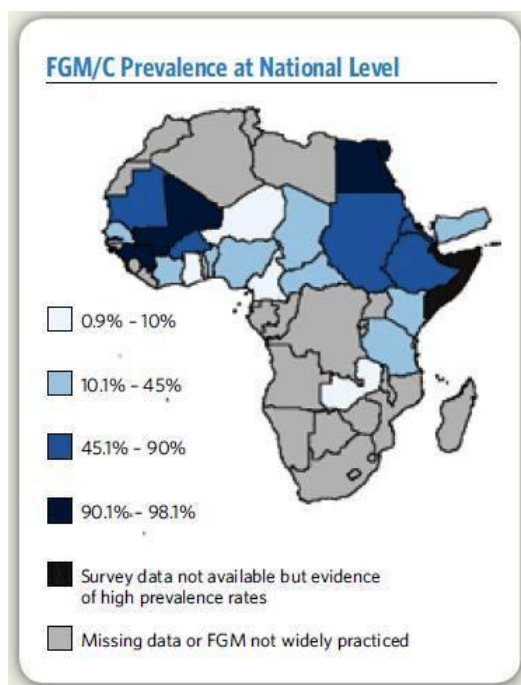
Circumcizia feminină sau mutilarea genitală feminină înglobează o serie de practici prin care are loc eliminarea parțială a organelor sexuale feminine externe sau alterarea lor în scopuri non-medicale. (Organizația Mondială a Sănătății, 2010a)

## 1. Terminologie

Pentru a face referire la această practică, oamenii de rând folosesc fie „tăiere”, fie „circumcizie”(cu sensul de „purificare”), ultima variantă având două subvariante în limba arabă: „ṭahūr”(care înseamnă „purificare”; acest termen definește și circumcizia masculină) și „kitān”(echivalentul pentru „circumcizie”, în special feminină) (Gruenbaum, 2001:4).

## 2. Răspândire

Circumcizia feminină este practică în 40 de țări, dar mai ales în cele africane. Această practică este aproape universală în Egipt și în nordul Sudanului, dar este prezentă și în țări din Orientul Mijlociu, dar la o scară mult mai restrânsă. Exemple de astfel de țări ar fi Yemen și Oman. Totuși, din aceste procentaje deducem că circumcizia feminină nu este o normă islamică, întrucât această practică nu se întâlnește în țări cu regim islamic cum ar fi Arabia Saudită sau Iranul, în schimb este foarte comună în Egipt, indiferent de religie.



Procentaj femei circumcise în Africa (UNICEF, 2005: 4)

### 3. Tipuri

Există 4 tipuri de circumcizie conform Organizației Mondiale a Sănătății: tipul 1, numit și „circumcizia sunna”(clitoridectomia), reprezintă excizia prepuțului clitoridian, cu sau fără excizia unei părți sau excizia completă a clitorisului. Tipul 2 (excizia) reprezintă excizia atât a prepuțului clitoridian cât și a clitorisului, cu excizia parțială sau totală a labiilor mici. Tipul 3, numit și „infibulare” sau „circumcizia faraonică” reprezintă excizia unei părți sau întregului aparat genital feminine extern, precum și coaserea împreună a labiilor mici sau mari, cu sau fără excizia clitorisului, lăsându-se o mică deschizătură pentru a permite trecerea urinei și a sângelui menstrual. În fine, tipul 4 include alte proceduri care nu intră în definiția circumciziei, cum ar fi perforări, incizii, extensii ale clitorisului sau ale labiilor etc. În Egipt tipurile 1 și 2 sunt cele mai practicate, atât în rândul musulmanilor, cât și al creștinilor, în timp ce tipul 3 se întâlnește cu predilecție în zonele egiptene din apropierea Sudanului, dar mai ales în Sudan.(Aoyama 2001: 171). Astfel, în noaptea nunții, unei femei infibulate trebuie să i se incizeze partea cusută în timpul circumciderii (fie labiile mici, fie labiile mari). De asemenea, ea va fi cusută din nou, ori de câte ori trebuie asigurată fidelitatea față de soț. În mod similar, nici nașterea nu poate avea loc fără incizia sus-menționată, care era realizată de către moașă. (Gruenbaum, 2011:3)

Country (year of survey)	Pinching and nicking	Clitoridectomy	Excision	Infibulation	Other	Not sewn closed	Dan gouria/Habize	Don't know	Missing	Total
Benin (2001)	7.0	— 84.0 —		3.5	2.0	3.0	NA	0.0	0.5	100.0
Burkina Faso (2003)	1.2	— 90.8 —		2.0	NA	NA	NA	6.1	0.0	100.0
Burkina Faso (1998–99)	NA	31.3	67.7	0.7	0.3	NA	NA	0.0	0.0	100.0
Côte d'Ivoire (1998)	NA	NA	NA	2.3	97.7	NA	NA	NA	0.0	100.0
Egypt (1995)	NA	NA	NA	0.7	NA	98.6	NA	— 0.6 —		100.0
Eritrea (2001–02)	46.0	— 4.1 —		38.6	NA	NA	NA	11.3	0.0	100.0
Eritrea (1995)	NA	61.5	4.4	34.0	0.0	NA	NA	NA	0.1	100.0
Ethiopia (2000)	NA	NA	NA	3.0	NA	95.7	NA	0.8	0.5	100.0
Guinea (1999)	1.7	44.0	46.2	7.4	0.1	NA	NA	0.0	0.7	100.0
Mali (2001)	2.0	— 81.4 —		1.9	NA	NA	NA	14.7	0.0	100.0
Mali (1995–96)	NA	52.1	46.9	0.5	0.1	NA	NA	NA	0.4	100.0
Mauritania (2000–01)	5.4	— 75.3 —		NA	NA	NA	NA	19.3	0.0	100.0
Niger (1998)	NA	66.5	4.8	0.0	0.0	NA	23.8	4.8	0.2	100.0
Nigeria (2003)	2.0	— 43.5 —		3.9	NA	NA	NA	50.6	0.0	100.0
Nigeria (1999)	NA	82.2	6.8	3.7	7.3	NA	NA	NA	0.0	100.0
Sudan (north) (2000)	NA	21.5	1.7	74.1	2.8	NA	NA	0.0	0.0	100.0
Sudan (north) (1990)	NA	14.8	2.7	82.3	0.1	NA	NA	NA	0.1	100.0
United Republic of Tanzania (1996)	NA	56.6	35.3	5.2	0.2	NA	NA	NA	2.7	100.0

Procentaj femei circumcise în funcție de tipul practicii (UNICEF, 2005: 40)

### 4. Originea practicii

Tradiția spune că faraonul biblic, înspăimântat de profeția ce îi prevestea nașterea unui băiat ce îi va distruge regatul, a poruncit ca toate femeile din Egipt să fie circumcise. Cu siguranță că era vorba despre cel de-al treilea tip de circumcizie. Infibulația faraonică, făcea nașterea imposibilă fără ajutorul unei moașe și îi permitea astfel faraonului să afle sexul nou-născutului care, în cazul în care era băiat, era ucis. Începuturile circumciziei feminine în istorie mai prezintă o variantă ce povestește cum Sara, geloasă pe sclava egipteană Hagar, ce rămăsese însărcinată cu Avraam, a jurat ca îi va tăia acesteia 3 părți din trup. Înspăimântat că Sara îi va tăia lui Hagar nasul sau urechile, Avraam o sfătuiește doar să-i găurească acesteia urechile și să o circumcidă. (Bănică, 2007)

## 5. Circumcizia și islamul. Circumcizia și creștinismul.

Coranul, cartea sfântă a musulmanilor, nu menționează nici circumcizia bărbaților, și nici pe cea a femeilor. Așa cum găsim în Biblie, lui Avraam i s-a poruncit să se supună acestei practici, și cum acesta este validat drept profet în islam, musulmanii trebuie să îi urmeze modelul. Astfel, în condițiile în care Coranul nu conține nicio referire directă la circumcizie, fie ea circumcizia bărbaților sau a femeilor, unii teologi se bazează pe interpretarea spuselor profetului Muḥammad. Aldeeb a citat în articolul său un *ḥadiṭ* atribuit acestuia care afirmă faptul că circumcizia ar fi „sunna” pentru bărbați și „makrūma” pentru femei, unde prin „sunna” înțelegem că este o tradiție care se supune tradiției implementate de Muhammad, sau că aceasta este un obicei care se îndeplinea pe vremea profetului. În ceea ce privește termenul de „makrūma”, el înseamnă „faptă merituoasă, nobilă”, ceea ce implică faptul că circumciderea femeilor nu este obligatorie, dar este de preferat. (Aldeeb, 2006: 56)

Un alt *ḥadiṭ* relatează faptul că profetul Muḥammad i-ar fi spus unei femei care făcea circumcizii în Medina să nu taie prea mult, întrucât „este mai bine pentru femeie și mai plăcut pentru bărbat”. (Abū Dāwud. Cartea 41. Numărul 5251). Acest *ḥadiṭ* stă atât ca argument pentru circumcizia feminină, cât și ca argument pentru formele mai ușoare ale acestei practici, interzicând practic infibulația.

Părerile ulemalelor cât privește circumcizia feminină sunt împărțite, majoritatea crezând totuși că aceasta este „makrūma”, susținându-și părerea cu ceea ce a spus profetul Muḥammad față de acest obicei. Dezbaterea a fost și este foarte amplă în Egipt, începând cu cea de-a doua jumătate a secolului XX până în zilele noastre. De-a lungul timpului, decretele religioase cu privire la circumcizia feminină au fost dintre cele mai diverse: *fatwā* din anul 1949 a declarat că necircumciderea femeilor nu este un păcat, în timp ce *fatwā* din anul 1951 considera circumcizia feminină de dorit întrucât contribuie la temperarea dorinței sexuale, părerea specialiștilor în medicină neavând nicio influență asupra acestei decizii. Această *fatwā* este întărită de cea care i-a urmat în anul 1981, prin care se sublinia că nu este posibil să se ignore spusele profetului Muḥammad în baza spuselor altcuiva, chiar și ale unui medic, doar sub pretextul că medicina progresează. (Aldeeb, 2006: 59)

Aldeeb observă că musulmanii care practică circumcizia feminină cred că acesta face parte din religia lor. Necircumciderea unei fete are consecințe sociale grave. În unele țări, o fată care nu este circumcisă nu se poate căsători, oamenii considerând-o o persoană de o morală îndoielnică, cu un comportament sexual promiscuu, ajungând chiar să o creadă posedată. În trecut, în zonele rurale din Egipt, persoana care efectua circumcizia unei fete elibera și un certificat pentru căsătorie. (Aldeeb, 2006: 59)

Numeroase organizații care luptă pentru eradicarea circumciziei feminine din țări musulmane, precum Egiptul sau Sudanul, invocă motive religioase pentru a-și susține cauza, altele decât cele ale susținătorilor, principalul argument fiind perfecțiunea creației lui Dumnezeu, așa cum afirmă în repetate rânduri Coranul. Aldeeb o citează pe faimoasa Nawāl As-Sa’dāwi, scriitoare, medic, militantă pentru drepturile femeii, care întrebă: „Dacă religia vine de la Dumnezeu, cum îl poate ea pune pe om să taie un organ pe care El l-a creat, atât timp cât acesta nu este bolnav sau diform? Dumnezeu nu face organele corpului la întâmplare, fără un plan. Este imposibil ca El să fi creat clitorisul în corpul femeii numai ca să-i fie tăiat la o vârstă fragedă.” (Aldeeb 2006: 59-60)

Cei care se opun circumciziei feminine punctează asupra faptului că textele atribuite lui Muḥammad nu sunt foarte credibile, însuși șeicul Muḥammad Ṭanṭāwy, Marele Muftiu al Egiptului între 1986 și 1996, iar apoi șeicul Universității Al-Azhar din 1996 până la moartea sa, în 2010, susținând că în lipsa unor mențiuni clare în Coran sau în *hadite*, medicii ar trebui să aibă ultimul cuvânt în această privință (Aldeeb, 2006: 60). El a afirmat că „Ulemalele sunt de acord în unanimitate că circumcizia nu are nimic de-a face cu religia.”, tot el făcând cunoscut faptul că fiica sa nu este circumcisă. (BBC, 1997)

Dar circumcizia nu este practică doar în cadrul islamului, ci există chiar și anumite comunități creștine, cum ar fi cele copte din Egipt, Sudan și Etiopia, comunități ce se află în contact cu musulmanii, care respectă acest obicei. Așa cum observă Aldeeb,



comunitățile sus-menționate practică atât circumciderea bărbaților, cât și pe cea a femeilor, deși circumciderea e doar opțională în creștinism. Iisus nu a recomandat-o explicit, iar Apostolii au subliniat în repetate rânduri perfecțiunea trupului creat de Dumnezeu, deci faptul că Acesta nu ar fi putut să pună în corp ceva în plus, așa cum au subliniat că mântuirea este condiționată de respectarea poruncilor divine, și nicidecum de circumcizie (Aldeeb, 2006: 52-54). După unii teologi ortodocși circumcizia feminină este interzisă întrucât Dumnezeu a creat bărbatul și femeia într-o formă splendidă, deci nimeni nu are voie să atenteze asupra integrității propriului trup, în schimb circumcizia masculină este privită mai permisiv, întrucât practica atinge doar superficial organul genital. Cu toate acestea, Aldeeb a descoperit discutând cu coptii din Egipt că aceștia dintre ei care susțin practica circumciziei invocă aceleași argumente ca și musulmanii – faptul că atât Avraam cât și Iisus erau circumciși. (Aldeeb, 2006: 54).

Astfel, circumcizia masculină este recomandată religios, dar nu apare explicit nici în Coran, nici în Biblie, pe când circumcizia feminină este o practică preislamică a cărei abolire nu s-a reușit nici până în prezent. În cazul fetelor și femeilor, acest fenomen reflectă puternic inegalitatea dintre sexe, având consecințe fizice și sociale drastice, ceea ce nu este și cazul circumciziei masculine care, conform Organizației Mondiale a Sănătății, se pare că îi protejează pe bărbați de transmiterea virusului HIV. (Organizația Mondială a Sănătății, 2010b) Nu trebuie omis nici faptul că principalul scop și efect al circumciziei feminine este reducerea sau anularea plăcerii sexuale, pe când circumcizia masculină se situează întocmai la polul opus, aceasta sporind plăcerea sexuală.

Country (year of survey)	Ethnicity			Religion						
	Total	2 highest	2 lowest	Muslim	Protestant	Catholic	Animist	Traditional	No religion	Other
Benin (2001)	16.8	82.9	3.7	48.9	15.3	6.9	NA	12.0	12.5	11.3
Burkina Faso (2003)	76.6	86.9	41.5	81.5	64.9	68.7	NA	73.3	63.0	NA
Burkina Faso (1998–99)	71.6	91.3	47.1	77.9	55.5	68.6	NA	60.5	NA	NA
Cameroon (2004)	1.4	NA	NA	5.8	0.6	0.3	0.0	NA	3.0	0.0
Central African Republic (2000)	35.9	56.0	4.8	38.9	35.8	35.0	45.7	NA	NA	32.1
Central African Republic (1994–95)	43.4	77.5	3.1	50.4	41.3	45.1	55.4	NA	NA	18.6
Côte d'Ivoire (1998–99)	44.5	74.7	7.7	78.7	13.3	19.0	NA	42.2	NA	NA
Côte d'Ivoire (1994)	42.7	100.0	0.2	80.1	15.0	16.9	NA	37.1	39.8	NA
Egypt (1995)	97.0	NA	NA	97.6	— 87.8 —	—	NA	NA	NA	NA
Eritrea (2001–02)	88.7	100.0	66.6	98.6	85.1	89.0	NA	100.0	NA	45.5
Ethiopia (2000)	79.9	100.0	0.8	91.8	71.9	66.9	NA	66.9	NA	73.5
Ghana (2003)	5.4	32.3	0.2	18.2	3.0	4.7	NA	24.6	9.2	NA
Guinea (1999)	98.6	99.7	94.2	99.4	— 93.8 —	—	93.4	NA	92.5	NA
Kenya (2003)	32.2	96.3	0.7	49.6	29.5	33.2	NA	NA	39.6	NA
Kenya (1998)	37.6	92.9	1.4	28.3	35.9	44.2	NA	NA	38.1	13.8
Mali (2001)	91.6	98.0	53.1	91.9	— 75.5 —	—	95.1	NA	NA	96.6
Mali (1995–96)	93.7	98.9	32.1	94.3	— 84.6 —	—	88.2	NA	NA	97.1
Niger (1998)	4.5	21.9	1.0	4.5	— 11.2 —	—	NA	NA	4.2	5.9
Nigeria (2003)	19.0	52.9	0.5	6.8	26.9	31.0	NA	29.8	NA	3.2
Senegal (2005)	28.2	78.2	1.6	29.1	— 10.9 —	—	16.4	NA	NA	NA
Sudan (north) (1989–90)	89.2	NA	NA	90.0	— 46.8 —	—	NA	NA	NA	NA
United Republic of Tanzania (1996)	17.7	NA	NA	15.4	19.6	20.0	NA	NA	21.2	NA

Procentaj femei circumcise în funcție de religie (UNICEF, 2005:34)

## 6. Motive

Circumcizia feminină se practică dintr-o gamă foarte largă de motive. Principalul motiv ar fi păstrarea inocenței, a virginității până la căsătorie, criteriu vital pentru ca o fată să-și găsească un soț, întrucât niciun bărbat nu și-ar dori o femeie a cărei integritate morală și corporală să fie îndoielnică. Se crede că prin circumcizie apetitul sexual se reduce sau chiar se elimină, fapt ce previne promiscuitatea sexuală și

asigură fidelitatea, vitală pentru menținerea onoarei. Dacă vălul islamic are scopul de a îi descuraja pe bărbați să curteze cu o femeie (o acțiune din exterior către femeie), circumcizia feminină este menită să o descurajeze pe femeie să flirteze cu bărbații (o acțiune dinspre femeie înspre exterior).

Dacă soțul pleacă de acasă, el poate impune infibularea soției sale, pentru a se asigura de faptul că aceasta îi va rămâne credincioasă. (Bănică, 2007). Desigur că o femeie infibulată va corela mereu actul sexual cu durerea, fapt ce descurajează un comportament promiscuu. Mai mult, fie că femeia este necăsătorită, fie că este căsătorită dar se angajează în relații sexuale ilicite, ea va trăi mereu cu teama că o posibilă sarcină s-ar afla imediat în comunitatea sa, întrucât nașterea neasistată este aproape imposibilă pentru o femeie infibulată, de cele mai multe ori fiind nevoie de intervenția moașei care să taie zona circumcisă. Bănică notează în articolul său că o fată necircumcisă este considerată „impură”, și deci nu se poate căsători. O fată al cărei clitoris nu a fost înlăturat este considerată un mare pericol pentru soț, sau se crede că poate chiar să inducă moartea bărbatului a cărui organ sexual îi va atinge clitorisul, organ otrăvitor în viziunea multora. Se mai crede, de asemenea, că dacă în timpul nașterii capul bebelușului atinge clitorisul acesta va deceda sau va fi hidrocefalic. Odată înlăturate componentele masculine ale corpului, feminitatea copilei este așteptată să sporească, mergându-se chiar la obținerea unor avantaje de tip estetic, igienic, sau chiar medical, prin presupusa prevenire a cancerului vaginal și a afecțiunilor de natură nervoasă. Circumcizia feminină duce la evitarea masturbării, nimfomaniei și lesbianismului – considerate boli în societățile conservatoare sau ultra-religioase – sporind mai ales plăcerea și performanța sexuală a bărbatului. (Bănică, 2007)

Persoana care decide efectuarea circumciziei este mama. Mai precis, este mai degrabă decizia mamei decât a tatălui, dacă optează pentru circumciderea fiicei sale sau nu, în schimb este o decizie luată de dragul bărbaților din convingerea că odată această practică efectuată, șansele de a găsi un soț vor fi mai mari. Acest lucru se întâmplă pentru că în unele zone, acesta este un criteriu important prin care bărbații își aleg soțiile. (Fouad, 2008)

Country (year of survey)	Custom and tradition		Good tradition		Religious demands		Hygiene/cleanliness		Marriage prospects		Greater pleasure of husband		Virginity/chastity		Other	
	Women	Men	Women	Men	Women	Men	Women	Men	Women	Men	Women	Men	Women	Men	Women	Men
Benin (2001)	NA	NA	NA	NA	8.0	9.0	NA	NA	NA	NA	NA	NA	8.0	8.0	NA	NA
Burkina Faso (2003)	NA	NA	NA	NA	21.0	20.0	NA	NA	NA	NA	NA	NA	16.0	15.0	NA	NA
Burkina Faso (1998–99)	70.7	65.3	NA	NA	9.1	19.0	10.4	19.6	4.3	13.1	0.8	0.3	9.7	13.7	24.3	17.5
Central African Republic (2000)	58.6	–	NA	–	NA	–	NA	–	NA	–	NA	–	5.0	–	33.6	–
Côte d'Ivoire (1998)	68.0	54.4	NA	NA	11.0	2.3	17.0	8.7	36.0	10.9	5.1	4.5	15.0	12.9	1.2	8.6
Egypt (1995)	58.0	–	NA	–	31.0	–	36.0	–	9.0	–	NA	–	9.0	–	NA	–
Eritrea (2001–02)	NA	–	NA	–	17.6	–	13.1	–	24.5	–	NA	–	4.3	–	42.2	–
Eritrea (1995)	69.0	–	NA	–	12.0	–	15.0	–	4.0	–	NA	–	15.0	–	53.0	–
Guinea (1999)	NA	NA	NA	NA	30.5	27.4	16.7	8.6	5.8	3.0	3.4	3.8	8.1	4.3	64.8	52.8
Kenya (1998)	56.3	–	41.9	–	4.9	–	3.6	–	17.8	–	2.0	–	30.3	–	2.0	–
Mali (2001)	NA	NA	NA	NA	69.9	63.2	NA	NA	NA	NA	NA	NA	29.8	28.8	NA	NA
Mali (1995–96)	60.5	–	28.1	–	13.0	–	6.3	–	3.1	–	1.3	–	4.7	–	3.3	–
Mauritania (2000–01)	NA	NA	NA	NA	56.8	59.8	NA	NA	NA	NA	NA	NA	52.1	37.3	NA	NA
Niger (1998)	22.0	NA	NA	NA	6.0	15.0	2.0	12.0	29.0	19.0	13.0	18.0	27.0	15.0	NA	NA
Nigeria (1999)	50.2	–	35.4	–	2.0	–	5.3	–	6.7	–	2.6	–	14.3	–	NA	–
Sudan (north) (1990)	68.3	–	18.5	–	14.0	–	7.6	–	4.9	–	1.6	–	7.4	–	NA	–
Yemen (1997)	35.9	–	11.7	–	32.5	–	45.6	–	3.0	–	NA	–	6.4	–	NA	–

Procentaj femei circumcise în funcție de motive ( UNICEF, 2005: 44)

## 7. Consecințe

Prețul „beneficiilor” menționate mai sus este resimțit de femeia circumcisă la nivel fizic, psihic și social. Fete cu vârste între 4 și 12 ani sunt circumcise fără să le fi

fost administrate anestezice, șocul cauzat de durerea intensă, de sângerarea masivă, sau de septicemie putând duce la decesul copilei, sau în cel mai „bun” caz, poate avea doar un puternic impact psihologic asupra viitoarei femei, cel fizic fiind evident. Circumcizia este făcută, mai ales în zonele rurale, de o moașă sau de un bărbier, persoane fără pregătire medicală și care folosesc instrumente nesterilizate și nespecializate, ce pot varia de la cioburi de sticlă până la lame de ras, cuțite, foarfece.

Dintre efectele pe termen lung, acestea variază de la infectarea cu HIV la infertilitate, frigiditate sexuală, malformație genitală, probleme menstruale, complicații pelvine, retenție și infecție urinare. Circumcizia feminină nu afectează numai femeia în cauză, ci și copilul pe care îl poartă. De teamă ca fetusul să nu fie prea mare în momentul nașterii, femeia gravidă infibulată va avea tendința să mănânce mai puțin pe timpul sarcinii, fapt ce determină apariția unor carențe esențiale în dezvoltarea fătului, fapt ce poate duce la malformații ale copilului sau alte probleme (Bănică, 2007). În ultimă instanță, circumciderea femeilor poate afecta și soții. O femeie necircumcisă se va angaja în actul sexual cu multă reținere, fie pentru că este dureros, în cazul infibulării, fie pentru că nu se mai poate excita sau pentru că are libidoul scăzut, aspecte care duc la apariția unor complexe în rândul soților. Aldeeb a notat concluzia unor specialiști din Egipt care au constatat că narcoticele sunt foarte folosite în rândurile bărbaților, pentru a-și putea satisface soțiile din punct de vedere sexual. Astfel, o viață sexuală nesănătoasă duce la probleme de ordin psihologic, atât pentru femeie cât și pentru bărbat, la infertilitate și eventual la divorț. (Aldeeb, 1994)

## **8. Lupta împotriva circumciziei feminine**

Pe parcursul anilor însă, acest obicei a început să fie tot mai mult practicat în clinici particulare și spitale de către doctori avizi de câștig și favorizați de lipsa unei legislații în domeniu. Cele două morți succesive din anul 2007 ale unor fetițe, de 12, respectiv 13 ani, care fuseseră supuse circumciziei, au reprezentat declanșarea unei ample campanii naționale inițiate de fosta primă doamnă a Egiptului, Suzân Mubārak. În cadrul Conferinței Regionale a Orientului Mijlociu și Africii de Nord dedicate Violenței Împotriva Copilului, ce a avut loc în Cairo la câteva zile după moartea primei fete, ea spunea: „Shaker a fost victima celei mai vicioase practici comise împotriva femeii. Moartea lui Budur este începutul sfârșitului circumciziei feminine în Egipt”. Imediat după această conferință, autoritățile religioase musulmane au subliniat faptul că religia islamică este împotriva circumciziei feminine. (Bănică, 2007. FoxNews, 2007).

„Este interzis pentru orice doctor, asistentă medicală sau oricare altă persoană să taie sau să modifice orice parte naturală a sistemului reproducător feminin, fie în spitale guvernamentale sau neguvernamentale sau oricare alte locuri” suna Decretul nr. 271/2007 emis imediat după moartea celor două fetițe de către Ministerul Egiptean al Sănătății, încununând astfel strădania coaliției organizațiilor internaționale și naționale ce luptă împotriva flagelului faraonic. Decretul avea să fie imediat urmat de declarația șeicului Muḥammad Ṭantāwy, cea mai înaltă autoritate religioasă din Egipt, și Patriarhului Bisericii Copte Ortodoxe, Papa Senuda al III-lea ce subliniau faptul că circumcizia feminină nu are niciun fundament în textele religioase, nici în Coran și nici în Biblie. (Bănică, 2007). Lor li se alătură cu fermitate Marele Muftiu al Egiptului ‘Alī Ġum‘a: „Este interzis, interzis, interzis!”. (FoxNews, 2007)

Cu toate că circumcizia feminină este interzisă în Egipt din anul 2007, acest obicei încă se mai practică, dar dacă ar fi să luăm în calcul un studiu efectuat în 2010 de The Population Council, procentul femeilor circumcise a scăzut față de anii precedenți:

75% dintre femei au fost circumcise, iar 54% dintre egipteni consideră circumcizia o tradiție “importantă și necesară”. (Abdel Salam, 2010)

În Sudan, deși legislația nu împiedică încă această practică străveche, programul „Salīma”(cuvânt ce în limba arabă înseamnă “completă”, “intactă”, “integră”), susținut de UNICEF și Uniunea Europeană, invită familiile sudaneze să discute subiecte tabu și să privească circumcizia feminină prin prisma drepturilor omului, în încercarea de a trezi conștiința oamenilor și de a descuraja treptat acest obicei atât de contestat pentru efectele sale nefaste asupra femeilor. ( Niles, 2010)

Așa cum medici din Sindicatul Național al Medicilor declară, conform sitului egiptean de știri BikyaMasr, procesul de eradicare a circumciziei feminine în Egipt este lent, dar se fac progrese. Nimeni nu trebuie să se aștepte ca o singură lege să schimbe viziunea egiptenilor cu 180 de grade, în condițiile în care aceștia cred că circumcizia face parte din religia lor. Este greu să fie convinși de contrariu, dar lupta împotriva flagelului faraonic are o șansă dacă toată populația este educată și orientată în direcția corectă. ( Mayton, 2010)

### **Bibliografie:**

- ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami A. 1994. “To Mutilate in the Name of Jehovah or Allah: Legitimization of Male and Female Circumcision.” *Medicine And Law*. Volumul 13. Numerele 7-8. 575-622. <http://www.cirp.org/library/cultural/aldeeb1/> ;
- ALDEEB ABU-SAHLIEH, Sami A., “Male and Female Circumcision: The Myth of the Difference”. Abusharaf, Rogaia Mustafa. 2006. *Female circumcision: multicultural perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 47-74;
- AOYAMA, Atsuko. 2001. *Reproductive Health in the Middle East and North Africa: Well Being for All*. Washington: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data;
- GRUENBAUM, Ellen. 2001. *The female circumcision controversy: an anthropological perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press ;
- \*\*\* UNICEF. 2005. *Female Genital Mutilation/Cutting*;

### **Webografie:**

- ABDEL SALAM, Mohamed.2010. *Survey reveals facts about FGM, education, child labor*, <http://bikyamasr.com/wordpress/?p=23505> (consultat pe data de 9.01.2011);
- ABŪ DĀWUD, Sunan Abū Dāwud (traducere în limba engleză). Cartea 41. <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/abudawud/041.sat.html> ( consultat pe data de 15.01.2011)
- BĂNICĂ, Mădălina. 2007. *Flagelul faraonic: mutilarea genitală feminină*. <http://www.qmagazine.ro/articole/2772/flagelul-faraonic-mutilarea-genitala-feminina.html>( consultat pe data de 9.01.2011);
- FOUAD, Vivian. 2008. *Egyptian Women Discuss Female Genital Mutilation (FGM)*. <http://www.youtube.com/watch?v=qOPb47J12Yc>( consultat pe data de 9. 01.2011);
- MAYTON, Joseph. 2010. *Egypt girl dies in circumcision attempt, doctor to face trial*, <http://bikyamasr.com/wordpress/?p=15987>( consultat pe data de 10.01.2011);
- NILES, Chris. 2010. *In Sudan, Saleema campaign re-frames debates about female genital cutting*. [http://www.unicef.org/infobycountry/sudan\\_55692.html](http://www.unicef.org/infobycountry/sudan_55692.html) (consultat pe data de 9.01.2011);
- \*\*\* Organizația Mondială a Sănătății. 2010a. Fact sheet N°241. *Female genital mutilation*. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/index.html>( consultat pe data de 11.01.2011) ;
- \*\*\* Organizația Mondială a Sănătății. 2010b. *Traditional Male Circumcision in the Context of HIV Prevention. A WHO/UNAIDS. East and Southern Africa Regional Consultation*.[http://www.who.int/hiv/pub/malecircumcision/traditional\\_mc\\_meetreport\\_apr10.pdf](http://www.who.int/hiv/pub/malecircumcision/traditional_mc_meetreport_apr10.pdf). (consultat pe data de 11. 01.2011);
- \*\*\* BBC. 2007. *Egyptian ban on female circumcision upheld*. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/42914.stm>( consultat pe data de 9.01.2011);
- \*\*\* FoxNews. 2007. *Death of 12-Year-Old Circumcised Girl Shocks Egypt, Prompts Ban on Rite*. <http://www.foxnews.com/story/0,2933,287393,00.html>(consultat pe data de 10.01.2011).



## PURITATE ȘI VID ÎN ROMANUL „ZĂPADĂ DE PRIMĂVARĂ” DE YUKIO MISHIMA

Beatrice Maria ALEXANDRESCU

Inundat de pasiune și de visare, romanul *Zăpadă de primăvară* scris în anul 1968 de Yukio Mishima (1925 – 1970), pseudonimul lui Kimitake Hiraoka, primul volum al tetralogiei *Marea fertilității*, cuprinde măști ale purității și ale vidului în imaginea personajului lui Kiyooki, prietenul boem al lui Honda, studentul rațional, cel care primește rolul observatorului critic, al celui care privește din propriul unghi, care analizează și încearcă să decodifice spectacolul personalității unice a acestuia, fiind detașat de nivelul trăirilor și al emoțiilor lui. Protagonistul, un visător sensibil la orice formă de rafinament, la fiecare atingere a zăpezii de un alb imaculat, nealterat de invazia Occidentului, sinonim al neîntinării Țării Yamato și a conștiinței, este pătruns în același timp de forța sentimentelor sale pentru Satoko, cea care în final, după eșecul relației cu fiul marchizului Matsugae, va accede la un alt fel de cunoaștere prin sfințenie, devenind călugăriță la Templul Gesshū și respingând toate valorile proprii lumii iluziilor, inclusiv iubirea pătimașă pentru prietenul ei din copilărie, tânărul frumos și visător Kiyooki, pe care nu îl va mai vedea odată cu intrarea în templul sectei budiste Hossō și pe a cărui imagine nu o va mai recunoaște ca făcând parte din viața ei atunci când Honda se va hotărî să o viziteze la finalul vieții sale, în ultimul volum al tetralogiei, care poartă titlul *Îngerul decăzut*.

În acest studiu vom urmări ipostazele purității reflectate în figura lui Kiyooki, care sunt strâns legate de vid, aceasta fiind tema principală care apare în eseu scris în anul 1981 de autoarea franceză Marguerite Yourcenar, *Mishima sau viziunea vidului*; acesta analizează lirica viselor care prevestesc evoluția evenimentelor din următoarele volume ale tetralogiei, contextul politic care a generat discursul scriitorului japonez despre puritatea absolută și despre superioritatea săbiilor japoneze, urmând să evidențiem imaginea zăpezii care se reflectă pe parcursul operei în interacțiunea dintre personaje, respectiv în imaginarul propriu fiecăruia. Puritatea se împletește cu tranziția, amintită într-un paragraf următor, ea suprapunându-se peste imaginea scuturării fulgilor de nea și peste topirea acestora, amintind de tabloul impermanenței de la începutul operei lui Kamo no Chōmei, *Hōjōki* (Însemnări din coliba mea<sup>137</sup>), în care acest concept este ilustrat prin caracterul efemer al elementelor și fenomenelor naturii. La final, vom încerca să conturăm o simbolistică a zăpezii, luând în considerare noțiunile de puritate și vid.

Puritatea care îl caracterizează pe Kiyooki se odihnește în zăpadă, evidențiindu-i pielea de o frumusețe ieșită din comun; aceasta este studiată în romanul *Cai în galop*, care reprezintă cel de-al doilea volum al tetralogiei *Marea fertilității*, și ca o eternă căutare a esenței Japoniei guvernate de primii împărați legendari, o Japonie nedominată de mercantilism și de infuzii incomode ale valorilor venite din Vest, de inflație și de vulgaritate, ci una curată, neșifonată, în care Împăratul răsare precum Soarele, strălucind pe chipurile oamenilor așa cum se întâmplă în cazul unui zeu. Împotriva contaminării sufletului nipon prin tentația noului, a necunoscutului, a amestecării spiritului propriu cu decadența din exterior, eul proiectează în interior și în exterior sabia ca element de salvare, fiindu-i indiferent dezastrul, care nu este perceput decât ca mijloc de reînnoiere, de refacere a stării dinaintea contactului cu occidentalii, cei responsabili de

<sup>137</sup> Kamo no Chōmei, *Hōjōki* (*An Account of My Hut*), Donald Keene, transl., în Donald Keene, ed., *Anthology of Japanese Literature: From the Earliest Era to the Mid-Nineteenth Century* (UNESCO Collection of Representative Works: European), Grove Press, New York, 1955, p. 197.

impuritate și de prăbușirea spirituală a japonezilor. Sabia, componentă deopotrivă anihilatoare, intermediază calea către puritate și în același timp către vid, netezind orice expresie a coruptibilității. Dialectica săbiilor propune o cunoaștere profundă a purității, o întoarcere către sinele care comunică prin ritualuri cu divinitățile luminoase, care primește răspunsuri de la acestea, acordându-și pașii în funcție de semnele transmise de zeități și totodată delimitează sinuciderea rituală, vidul ca fundament al eroicului. Situația Japoniei aflate într-o continuă degradare și deșărădăcinare este percepută de Mishima ca o rupere de sacru, de Împăratul care este văzut de el ca un nucleu al culturii nipone<sup>138</sup>, cel care, prin puterea sa încărcată de simbolism, prin descendența sa din zei, oferă un sens unitar Japoniei și vieții oamenilor. Pentru Mishima, înfrângerea din război nu este atât de semnificativă cât încercarea de a o depăși prin propria puritate, prin forța identității personale și de grup, pledoaria sa fiind îndreptată spre valorile originare ale Japoniei și spre contestarea imaginii Japoniei postbelice, care, printr-o pseudo-asimilare a stilului de viață occidental, tinde să se videze identitar. Conceptele care par să îl obsedeze pe Yukio Mishima – puritatea, moartea deliberată, care este pregătită de-a lungul timpului printr-un proces de returnare a realității și tragicul – aflate într-o continuă schimbare în cele patru volume ale „Mării fertilității”, sunt posedate în primul de fiorii romantici ai reveriei și ai maladiei.

Tânărul Kiyooki, cel care se aventurează în fervoarea dragostei pentru Satoko, prietena învăluită de mister și care emană atât o frumusețe sublimă, cât și o personalitate imposibil de descifrat, cea ale cărei acțiuni îl tulbură și simultan îl umplu de adorație, se îndepărtează de membrii familiei, de tutorele său numit Iinuma, de colegii de la școală, ale căror aspirații și pasiuni nu coincid cu ale sale, și chiar de prietenul său Honda, față de care își ascunde inițial experiențele cele mai personale, pentru că se teme să nu fie considerat slab. Kiyooki absoarbe fiecare expresie a sensibilității, a fineții și o ascunde în cele mai adânci grote ale sinelui, unde le purifică prin vigoarea emoțiilor sale îndreptate numai asupra frumosului, într-o absență a luminii exterioare care ar putea mistifica sau, dimpotrivă, dezgoli prea multe. Manifestând o totală indiferență în fața problemelor istoriei, care pretind de la fiecare membru al comunității implicare și determinare, Kiyooki se cufundă în vise novalisiene, unde descoperă un chip necunoscut de față, privind existența în același fel ca protagonistul scriitorului german romantic din *Heinrich von Ofterdingen*. Coborârea pe ramurile oniricului nu anulează realitatea, care este un resort al trăirii intense prin relația cu superba Satoko, ci prevestește aneantizarea, finalul, eșecul care îi va stigmatiza viața. Băiatul, care este refractar la noțiunea de scop al existenței, care se opune prin fidelitatea față de propriile sentimente studiului necesar admiterii în învățământul superior și cărților care depășesc domeniul personal al cunoașterii, contrastează cu viitorul avocat Honda și este întors încontinuu de puritate către vid. Primul său vis, în care se reliefează voința sa individuală, pe lângă faptul că îi prevestește moartea ca urmare a riscului de a iubi pur și ferit de murdăria celor din jur, încheagă golul, singurătatea, conștiința finalului său tragic și rezistența în domeniul semantic al morții. Întunericul purifică trăirea, tăria, zorii izolându-l de trupul pe care vrea să îl privească pentru a se convinge în totalitate că îi aparține lui. Încă de aici se remarcă faptul că nu este deloc detașat de moarte, ci poartă o cuantă a acesteia, care, alături de sentimentul înfrângerii, al pierderii, îl înobilează și îi oferă un dinamism special. Ferestrele mari și camera goală prelungesc deschiderea sa către moarte și rafinamentul solitudinii, pe care o apără de impuritatea celor de aceeași seamă cu el sau mai maturi, care nu au aceleași senzații și vise ca el, ci se apleacă spre stilul de viață

---

<sup>138</sup>Yukio Mishima citat în Shūhei Kōsaka, *Hizai no umi*, Tokyo, Kawade Shobō Shinsha, 1988, p. 155 apud Yumiko Iida, *Rethinking Identity in Modern Japan. Nationalism as aesthetics*, Routledge, Taylor Francis Group, New York, 2002, p. 6.

occidental. Visele lui se îndreaptă către reprezentarea dezastrului, a sângelui care strălucește cu acuitatea soarelui și a conștiinței, decopertând frumusețea și puritatea cerului, care îl vor urma în următoarele reincarnări. Puritatea supremă poate fi atinsă prin distrugere, prin apropierea de vid, trecând prin poetica putrezirii, care, în cazul lui Mishima, ascunde sentimentul unei înălțări, umbra unei frumuseți în floare. Efemerul, adesea asimilat unui verde ale cărui raze strălucitoare pătrund printre pleoape, scutură precum vântul semințe ale decadentei și ale proșpețimii, fulgi de nea care se risipesc precum lacrimile pe obraji fini ai tinerilor Kiyooki și Satoko care trăiesc deziluzia iubirii și înstrăinarea de autentic. Visul, care îl cuprinde pe Kiyooki cel neîntinat, adăpostește anti-puritatea individului, cauzalitatea actelor, frica, nesiguranța și paloarea. Iluzia chipului de femeie reflectat în inelul pe care îl asemuiește celui care îi aparține lui Chao Pi îl conectează pe Kiyooki cu cea de-a treia existență a sa din romanul *Templul Zorilor*, al treilea volum din tetralogia *Marea fertilității*, dar și cu o căutare a purității feminine și cu o întâlnire în tărâmul oniric cu indefinitul, cu dispariția, fata și emoțiile ei revelate pe chip evaporându-se precum frumusețea trupului.

Pentru Yukio Mishima, frumusețea și puritatea sunt atinse doar în perioada tinereții, când ființa este proaspătă, nepângărită încă de mentalitatea și de codul comportamental al societății, al celor din jur, în aceeași măsură ca în anii senectuții, când atât trupul, cât și gândurile își pierd strălucirea, vigoarea și elasticitatea, capacitatea de acțiune nu din vanitate sau pentru propria persoană, ci pentru un scop mai înalt, absolut, care trece peste granițele sinelui, care are forța de a reîmplini spiritual prin puritatea propriei acțiuni, a propriei implicări în istorie. Sacrificarea sinelui pentru dobândirea unei stări superioare, care se află deasupra mundanului, ignorarea exteriorului pentru desăvârșirea iubirii împreună cu Satoko fac din Kiyooki un sâmbure al purității, un canal al imaginației, care, într-o lume pângărită de impedimente, imaculează prin înțâietatea emoțiilor. Pentru el, nu atât acțiunea în sine cât extazul dobândit prin întâlnirile pline de risc cu cea care ar urma să se căsătorească cu un membru al familiei imperiale contează, introducându-l într-o visare continuă, într-o revalorizare a lumii după propriile idealuri, în pofida afirmației lui Honda conform căreia Kiyooki, spre deosebire de el, cel care participă în schimburile istorice, nu are voință (Mishima 2009: 79). Voința lui Kiyooki, deși neîndreptată spre exterior, spre studiul intens, spre modificarea sau îmbunătățirea celorlalți, spre stabilirea unei dreptăți absolute sau relative, așa cum va face avocatul Honda prin sine și prin profesia sa, se dizolvă în crearea unei realități proprii în care au acces doar cei puri, eleganți, nostalgici, care se integrează în istoria comună printr-un curaj infinit. Ceea ce îl îmbracă pe acesta este o reflexie permanentă a perisabilității, a morții, mult mai semnificative decât viața aproape ternă, limitată și lipsită de sens. Prin efemeritate și moarte, prin aventurarea într-o poveste de dragoste care este de la început marcată de imposibilitatea împlinirii în această existență, prin impulsul de a sacraliza fiecare întrevvedere cu iubita sa, Satoko, care în urma legăturii lor rămâne însărcinată, conferă iubirii o valoare mitologică, legând-o de valențele morții. Eleganța lui Kiyooki, dincolo de forma sa fizică, vulgarizată de privirile celor din jur, care o văd conform unor judecăți comune, conform unor precepte, se manifestă și imaterial, prin puritatea permanentă a mișcării sale, prin atracția senzorială către orice este cufundat în puritatea morții. Ceea ce poate da sens vieții este moartea ca urmare a unei nesfârșite imaculări a iubirii, moartea ca singur adevăr al existenței mediocre, moartea ca eleganță și ca răzvrătire împotriva tendințelor de orice fel și a urâteniei. Prin el, care mai degrabă trăiește în vis, curge spectacolul tragicului, care vine să spiritualizeze ființa umană. Frumusețea lui Kiyooki, delimitată mai ales în momentele de tristețe, de angoasă, de pierdere a sinelui în vârtoarea delirului cauzat de dezordinea sentimentelor pentru Satoko și a percepției personale cu privire la



acestea, se răsfrânge asupra reprezentării vieții ca mijloc pentru manifestarea emoțiilor și nu ca dar primit de la zei, ca ordine a ființei, ca fragment al istoriei civilizațiilor. Fără sensibilitatea aceasta ce comunică cu boala, cu puritatea nelimitată, cu universalitatea morții și cu tranziția, viața nu este altceva decât gol, prăpastie. Tabloul bondarului (Mishima 2009: 143) care pășește în lumea sa minusculă, lăsând în urmă doar frumusețe, în ciuda trecerii sale scurte prin cosmos, cuprinde imaginea tânărului care, prin lipsa de ambiții, de raportare, de relativism, împrăștie rafinamentul și puritatea perisabilității. Yukio Mishima, prin ultima sa compoziție literară, o *tanka* scrisă pe data de 23 noiembrie 1970 (Keene 2003: 46), asociază imaginii samuraiului căderea florilor de cireș, resemantizând viața, suferința, iubirea și moartea, pulverizând strălucirea lunii peste trupul gol al prietenului lui, Honda, peste alunițele care respiră în același ritm cu el, topindu-se în albul fragil ca de zăpadă. Silueta lui, care se amestecă în apa din ciubăr cu lumina fulgurantă a lunii în cadrul ritualului desfășurat la vârsta de cincisprezece ani pentru a-i desluși destinul, se supune instabilității, mutării sub semnul vulnerabilității. Radiațiile reci ale acesteia îi descoperă interiorul, cufundându-se în el ca într-un vis, ca și când Kiyooki s-ar confunda cu visul stingerii. O lună care apare și dispare precum Satoko, străbătându-i miezul, macerându-l în neliniște. Luna, fie sacră, fie futilă, fie solut, fie solvent, tulbură prin panglicile albe pe care le trimite asupra teluricului, izolând în scânteiere, ofilind prin sine misterul, puritatea ascunsă în tenebre. Toată această strălucire, tot acest traseu al luminii care pare să se scurgă într-o clepsidră sunt sinonime cu impermanența. Atât Kiyooki, cel învăluit de puritatea singurătății sale și de febrilitatea construirii unui sens al vieții ce ține de domeniul intimității, cât și Honda, personajul care observă din afară valorile ce se apropie de țărnișă ca niște figuri ce luptă cu nimicnicia, sunt convinși, deși încă speră sau îmbrățișează frumusețea vârstei, a iluziei, că oricât de multă forță s-ar investi pentru a crea ceva, pentru a ridica ceva din nimic, totul este deșert, pentru că însăși viața este zădărnice, risipă și epuizare. Înfrângerea valurilor care se zbatuseră să ajungă la mal (Mishima 2009: 193) amintește de confruntarea cu pierderea pe care Yukio Mishima o urmărește în portretul lui Kiyooki, care este la fel de creatoare ca spaimile și gustul pentru ceea ce este trecător. Tranziția și moartea, atunci când se află în relație cu păstrarea purității, sunt văzute de scriitorul japonez ca elemente active, iar frumusețea ca „automanifestarea neînțelegerii prin acte ale sacrificiului”<sup>139</sup>. Discursul morții revigorează actele tânărului, apropiindu-l de împlinire. Kiyooki nu se înșală pe sine, ci trăiește intens și crud perisabilitatea. Gândul sinuciderii care îl traversează pe acesta îi îmbibă eleganța în malădă, sufocându-l, făcându-l să se revolte împotriva istoriei impure. Aparent lipsit de voință, Kiyooki este nu doar cel care supune totul emoțiilor și sentimentelor, ci și cel care acționează în acord cu acestea. Pentru Mishima, pasivitatea și comoditatea sunt opusul eleganței, în timp ce robustețea în cele mai aspre condiții fizice și lăuntrice, masculinitatea și duritatea, prin fidelitatea lor, atrag splendoarea, alături de întuneric. Aflați pe plajă și feriți de restul lumii prin umbra aruncată de o barcă la fel de fragilă ca o floare de cireș, cei doi, Satoko și iubitul ei, se refugiază într-o inocență distructivă și totodată în destrămare. Luna nu apără prin lumina pe care o presară, ci ea dezvăluie pustiirea, vidul. Totul are consistența unei himere, însă își menține dorința de puritate și de absolut, de independent, de nedeterminat de tensiuni străine. A rezida în tine, în ceea ce îți este propriu și a produce până și catastrofe în numele acestui lucru poate fi considerat tot o formă de puritate.

---

<sup>139</sup> Edith Wyschogorod, *Killing the Cat: Sacrifice and Beauty in Genet and Mishima in Religion and Literature*, University of Notre Dame, Vol. 25, no. 2, 1993, p. 118 *apud* Loredana Căpățină, *Reordering the World: Purity in Yukio Mishima's The Sea of Fertility* în *Studia UBB Philologia* LVIII, 1, 2013, pp. 257-266, p. 263.

Zăpada ocupă un loc special în acest roman, apărând deopotrivă atât în forma fluidității apei în care se consumă umbrele, ființele, timpul și visurile, cât și în încheștarea gheții, care obsedează prin întărire și virilitate. Fulgii de nea de o candoare copleșitoare, care mângâie obrajii fini ai celor doi îndrăgostiți și își iau zborul precum puful de păpădie, se cuibăresc în obscuritatea ricșei, pe sprânceana lui Kiyooki sau pe degetul încălțat în *tabi* (șosete japoneze tradiționale care au degetul mare separat) al lui Satoko, aducând estetica inconsistenței. Răcorind, „biciuind” (Mishima 2009: 83), fulgii se topesc, făcând din cădere, din prelingere și din pieire un spectacol al evanescenței. Visul unei tănuiri în zăpadă, sub gingășia și albul sclipitor al acesteia, care curge într-o sfințenie de necuprins, reprezintă o immortalizare a iubirii lor, care suferă friabilitatea timpului. Gheața care pulsează și pocnește lasă în urmă spini ce înțepă cu frumusețea unei morți romantice. Luciul chinuitor al zăpezii ce se strecoară pentru a se așeza pe lemn netezește și împropătează, îmbinând lumina, cea care îl înspăimânta pe Kiyooki din cauza dezvăluirii esenței sale celei mai profunde și a unei posibile dispariții totale și zăpada, cu trăsăturile ei sfârâncioase și autodistructive, tinzând să se retransforme, să se reitereze, să se reincarneze sub altă formă, așa cum se va întâmpla și în cazul băiatului. Cu o structură sau alta, mai moale, mai dură sau una care absoarbe, curgând precum cascada sub care se vor reîntâlni cei doi prieteni, își păstrează puritatea, deși ajunge să comprime malițiozitate și urâtenie, care derivă din sinele autentic, din miezul care alege să se sinucidă, să se sacrifice, să se distrugă pe sine ori să nimicească ce îl împrejmuiește în numele frumosului. Zăpada apare sub mai multe ipostaze: pătată, ca cea lângă care ajunge Inuma, tutorele lui Kiyooki, să își dorească să o violeze pe Mine, slujitoarea de care s-a îndrăgostit, sau ca recompunând chipul nespuse de estetic al lui Kiyooki într-o scrisoare trimisă de Satoko după plimbarea cu ricșa în toiul unei ninsori. Ea simbolizează o puritate care nu ține seama de restricții, de legile din jur, o puritate care își urmează cursul neevaluând nevoile și dorințele celorlalți, care anihilează. Zăpada incită, se fărâmițează în amintiri, se înmoaie sub atingerea mâinilor fierbinți ale lui Kiyooki, mâini care cunosc vidul din momentul în care acesta simte că a pierdut-o pe Satoko. Poate că frumusețea supremă, cea curată, nu se atinge prin fiire, prin proiectare în realitate, ci prin spargere, dezmembrare, pierdere a speranțelor, a destinului și chiar a deziluziilor. Nici iubirea pură, cea care suportă păcatul, nu se poate desăvârși. Naturalețea lui Kiyooki, cel atras de albul cefeii Prințesei Kasuga, cea căreia în vremea copilăriei i-a ținut trena ca paj, este ceva intrinsec, ținând de domeniul răzvrătirii. Fulgii pătrund prin spații goale precum copiii, reținând o inocență sacrificată, riscată, tristă. Aparținând unei sensibilități excesive, ferite, tristețea sinceră a lui Kiyooki vorbește despre singurătatea proprie fiecărei ființe umane, experimentată mai puternic după ce își dă seama că nu se mai poate apropia de persoana pe care o îndrăgește cel mai mult, pentru care dezvoltă o pasiune care depășește lumea sfârșită sufletește de industrializare, Satoko (cel puțin, în această existență limitată, îngustă, înghițită de mecanizare și de pragmatism).

Încercând să formulăm o simbolică a zăpezii în raport cu cele două concepte care apar în titlul acestui eseu, puritatea și vidul, observăm o problematică a dezrădăcinării, a desprinderii de sine pentru a îmbrăca o parte din exteriorul supus temporalității într-o frumusețe aparte, care tot stimulează reveria. Zăpada, în solitudinea ei delicată, curge, ocupă spații, se ridică, extrăgând indivizii precum Kiyooki din firele timpului ce aparține societăților umane. Nostalgia pe care o cheamă este o nostalgie care relaționează cu o întoarcere într-un timp pur, de aur, în care se contopesc elemente ale oniricului, genuinul și sentimentele, însă nu doar cele mai demne, ci mai ales cele indestructibile, cele care persistă în orice formă a esenței. Mișcărilor cele mai fine, precum cele ale fulgilor de nea, sunt și cele mai autentice, cele mai pline de poezie, în pofida volatilizării, reducerea la nimic având la Mishima o splendoare inefabilă, de

ordinul absolutului. Romanul lui cuprinde, așa cum am afirmat și într-un paragraf anterior, o estetică a inconsistenței, a vidului, imaterialitatea fiind un punct important în construirea portretului lui Kiyooki, care nu se regăsește în lumea celorlalți tineri. Zăpada de primăvară, care învește în alb un chip, o bancă sau o haină, poate fi la fel de pură, de strălucitoare și de nimicitoare precum lama unei săbii japoneze îndelung elogiata de Yukio Mishima pe parcursul celui de-al doilea volum al tetralogiei sale *Cai în galop*, prin intermediul rebelilor din gruparea *Shinpūren* și poate reține copilăria, trecutul în ea, având o perfecțiune originală, spre care se caută traseul, putând adormi sau amplifica starea de conștiință.

În concluzie, în romanul *Zăpadă de primăvară*, Yukio Mishima introduce un lirism al purității anihilării și al frumuseții naturii proprii, dar și un lirism al acelei frumuseți dobândite printr-un sacrificiu care conduce către vid. Întreținând impermanența, pe care o vede ca pe ceva sublim și cufundarea în emoțiile personale care duc într-o stare de delir și de dorință de a distruge, pentru a împrăști o frumusețe irespirabilă, scriitorul japonez construiește un roman de o tristețe înăbușitoare, dar în același timp nobilă, elegantă și morbidă. Singurătatea și intensitatea romantică emoțiilor derivă dintr-o neputință de împlinire în exterior, în afara autenticității, respectiv a savorii visului. Istoria se regăsește în fiecare individ și este creată fără încetare de fiecare ființă umană, alienând prin influențele dintre civilizațiile diferitelor continente și aproape guvernând printr-o nevoie de a fi schimbată, schimbare irealizabilă fără un efort imens care va șterge altceva și până la urmă inutilă în fața iminenței morții.

## **Bibliografie**

### **Bibliografie primară**

- MISHIMA, Yukio, *Cai în galop*, Editura Humanitas, București, 2010.  
MISHIMA, Yukio, *Îngerul decăzut*, Editura Humanitas, 2012.  
MISHIMA, Yukio, *Templul Zorilor*, Editura Humanitas, București, 2011.  
MISHIMA, Yukio, *Zăpadă de primăvară*, Editura Humanitas, București, 2009.

### **Bibliografie secundară**

- CĂPĂȚÎNĂ, Loredana, *Reordering the World: Purity in Yukio Mishima's The Sea of Fertility* în *Studia UBB Philologia* LVIII, 1, 2013.  
IDA, Yumiko, *Rethinking Identity in Modern Japan. Nationalism as aesthetics*, Routledge, Taylor Francis Group, New York, 2002.  
KEENE, Donald, ed., *Anthology of Japanese Literature: From the Earliest Era to the Mid-Nineteenth Century (UNESCO Collection of Representative Works: European)*, New York, Grove Press, 1955  
KEENE, Donald, *Five Modern Japanese Novelists*, Columbia University Press, New York, 2003.  
MISHIMA, Yukio, *Soare și oțel*, Editura Humanitas, București, 2008.  
NOVALIS, *Discipolii la saia Heinrich von Ofterdingen*, Editura Univers, 1980.  
STOKES, Henry Scott, *The Life and Death of Yukio Mishima*, Cooper Square Press, 1974, 1995, 1999, New York.  
YOURCENAR, Marguerite, *Mishima sau viziunea vidului*, Editura Humanitas, București, 2003.

## UN PORTRET AL LUI ODA NOBUNAGA: AMBIȚIE ȘI AUTORITATE

Beatrice Maria ALEXANDRESCU

Un senior ieșit din comun, aflat în conflict cu un shogun și cu alți conducători ai provinciilor din Japonia, trădat de mulți dintre aliații săi, dornic să obțină succesul: așa ar putea fi prezentat într-o frază portretul lui Oda Nobunaga (1536 – 1582), personaj ce le inspiră teamă unor adversari ca Takeda Shingen (1521 – 1573). Ambele personalități au inspirat personajele care apar în filmul *Kagemusha* („Sosia”) realizat în 1980 de către regizorul japonez Kurosawa Akira (1910 – 1998), deținătorul unui Premiu Oscar pentru întreaga activitate din 1990.

Figura sa complexă este conturată în romanul „Taiko” scris de Eiji Yoshikawa, care urmărește cele mai fine detalii, surprinzând atât viața publică, cât și viața privată, în timp ce în „Sosia”, este evidențiată relația cu Takeda Shingen, Tokugawa Ieyasu și cu valorile europene. Pentru a reconstitui caracterul acestuia nepunând accentul neapărat pe faptele pline de cruzime, este necesar să luăm în considerare toate segmentele vieții sale, pornind de la fundalul imaginat de Yoshikawa, din care vom analiza pasiunile, reacțiile, relația cu adversarii și aliații până la viziunea asupra vieții și morții, care reprezintă motorul întregii activități, fundal pe care îl vom compara cu viziunea regizorului, ancorându-l în contextul istoric și economic prezentat de literatura de specialitate.

În proiectul cinematografic al lui Kurosawa, atunci când se prezintă revenirea lui Oda Nobunaga în ținutul său natal, personalitatea lui Nobunaga iese în relief prin furia pe care o emană, certându-și supușii ai căror spioni sunt, din perspectiva lui, incapabili de a-și duce misiunile la capăt. Pentru el, totul trebuie să decurgă conform planului, chiar dacă se opune ordinii prestabilite; scopul scuză mijloacele, răul fiind pus în slujba binelui, așa cum este perceput de Oda, ordinea confundându-se cu ambiția. Pe sigiliul său apare conceptul după care s-a ghidat toată viața – *tenka-fubu*<sup>140</sup> („un ținut, un lider”), Nobunaga respingând cerințele bonzului Sekian de a nu ataca Muntele Hiei<sup>141</sup>, căruia îi răspunde că nu el arde ca o flacără care stă să învâluie muntele, ci muntele însuși. În filmul lui Kurosawa, raportul său cu misionarii creștini este prezentat sugestiv prin replica laconică „Amin” pe care le-o adresează acestora, care se aflau în apropierea castelului înainte ca Oda să pornească lupta contra lui Asai. Kurosawa împletește valorile religioase și laice în portretizarea acestuia, pentru ultimele fiind semnificativ episodul în care, atunci când îi observă reacția după ce bea vin european, nu ezită să se amuze copios pe seama viitorului fondator al celei mai puternice dinastii de Shōguni din istoria Japoniei – Tokugawa Ieyasu (1543 – 1616). Probabil cea mai cunoscută latură a caracterului lui Oda este cea referitoare la violența de care a dat dovadă în campaniile militare întreprinse cu scopul unificării celor șaiszeci și opt de provincii istorice ale Japoniei, proiect cunoscut sub denumirea de *tenka*, ce semnifică „stăpânirea întregului teritoriu aflat sub cer”. Nobunaga se remarcă pe plan militar ca un bun strateg și ca primul comandant militar japonez care a utilizat strategia focului de voie, aceasta fiind utilizată la castelul Muraki în 1554, remarcându-se și pe plan economic și artistic, evidențiindu-se relația lui cu maestrul ceaiului Sen no Rikyu (1522 – 1591), pe care Nobunaga îl cunoaște prin intermediul lui Imai Sokyū, un maestru de ceai din Sakai. Oda devine pasionat de etapele și semnificația ceremoniei ceaiului, considerând-o de mare importanță pentru dezvoltarea societății militare. El achiziționează din Sakai

<sup>140</sup> Ryusaku Tsunoda, Wm. Theodore De Bary, Donald Keene, *Sources of Japanese Traditions Volume I*, ed. cit., pp. 303-306.

<sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 305-306.

diverse piese necesare ceremoniei ceaiului, angajând maeștri pentru a-i decora camera de ceai din reședință și pentru a se ocupa de ceremoniile de ceai.

Pentru decorarea castelului din Azuchi, îi cere în 1576 lui Eitoku o serie de picturi, acesta fiind comparat într-o relatare a unui iezuit<sup>142</sup> cu marile lucrări arhitecturale din Europa, descriindu-i-se stilul ca plin de eleganță și grandoare, fascinand prin interiorul împodobit cu aur, în centru aflându-se un turn numit *tenshu* (donjon al castelului). Pentru înfrumusețarea acestuia, este folosit din nou aurul, culorile predominante fiind albul, negrul, roșul și albastrul. Nobunaga urmărește perfecționarea culturii militare și evoluția societății prin cultivarea aspirației către frumos, rezultat al unei libertăți superioare și adesea dificil de înțeles.

Născut în 1534 într-o familie de samurai-birocrați, Oda ajunge stăpân al castelului din Nagoya, remarcându-se prin excentricitate, intoleranță și atrocitate, reușind să își îndepărteze inamicii și să controleze afacerile statului, la sfârșitul vieții fiind unificate treizeci de provincii din cele șaiszeci și opt și sinucigându-se<sup>143</sup> pentru a nu fi omorât de trădătorul Akechi Mitsuhide.

Aflat în conflict cu Imagawa Yoshimoto, pe care seniorul din Owari îl înfrânge în bătălia de la Okehazama din 1560, Oda Nobunaga este descris de Yoshikawa în primul volum al romanului său „Taiko” ca un „dușman înverșunat”<sup>144</sup>, fiind oglinda în care se răsfrâng toate angoasele supușilor și inamicilor, o reflecție a unui ideal. Studiat cu mare atenție de personajul lui Hiyoshi (Toyotomi Hideyoshi după numele său din copilărie), acesta este uimit de capacitățile fizice ale seniorului, care înoată și vânează, fiind descris de Osokawa ca „un băiat îngrozitor de poznaș”<sup>145</sup>, însă lipsit de popularitate. În inteligența lui Nobunaga nu pare să creadă aproape nimeni, dar chiar se păstrează imaginea unui neînțeleș, a unui om respins de societate? Prezentând urmărirea plină de interes și de pasiune a antrenamentului la care ia parte acesta de către Hiyoshi, Nobunaga este ilustrat ca un comandant activ, tenace, care schimbă cu mare rapiditate armele, dominând prin „privirea fermă”<sup>146</sup>. Impetuoșitatea face parte din portretul său realizat de Yoshikawa, în momentele de nemulțumire, lobia urechilor înroșindu-i-se ca focul<sup>147</sup>. Scena în care este relatat modul în care aruncă praf de tămâie pe placa mortuară a tatălui său îmbogățește spectrul opiniilor celor din jur cu privire la firea sa năvalnică, Nobunaga inspirând dispreț, poziția sa contrastând cu spiritul de independent. El își acordă o libertate de neconceput pentru restul, care este scripetele întregului său plan, din această libertate rezultând excentricitatea și curajul cu care pornește la drum. La vederea lui Nobunaga, care călărea un „cal splendid, cu zăbală strălucitoare”<sup>148</sup>, purtând haine din „brocart auriu lucios”<sup>149</sup>, Dōsan este uimit, însă nu ezită să arate dezechilibrul dintre eleganță și capacitățile intelectuale. Faptul că nu se vede mai prejos de nimeni, mergând să își întâlnească viitorul socru, va prinde contur mai târziu în cadrul bătăliilor, când va demonstra că propria putere este arma supremă. Yoshikawa îl prezintă în antiteză cu Daisuke și cu tatăl său, care avea un program bine stabilit, Nobunaga contrastând prin nerăbdare și având „minte ca norii unei furtuni de seară”<sup>150</sup>.

---

<sup>142</sup> Michael Cooper, ed., *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Berkeley: University of California Press, 1965, p. 134 *apud* Paul Varley, *Japanese Culture. Fourth Edition*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000, p.147.

<sup>143</sup> William E. Deal, *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*, ed. cit., p. 40.

<sup>144</sup> Eiji Yoshikawa, *Taiko*, vol. I, *op. cit.*, p. 16.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 161.

În ciuda opiniilor celorlalți, care îl consideră un barbar care nu își merită locul, un incapabil, Nobunaga se roagă pentru strămoși, citește și este pasionat de călărie. Enervat la culme că a fost întrecut de calul lui Goroza, Nobunaga i-l cere, urmând să îi ofere orice și comportându-se cu aroganță. Îndrăzneț și disprețuitor, Oda nu este în stare să își recunoască inferioritatea față de Goroza în ceea ce privește călăritul, spunându-i că acest cal nu se potrivește cu poziția sa socială. Din perspectiva lui Goroza, el este un „egoist”<sup>151</sup>, incapacitatea lui Oda de a înțelege că există persoane mai abile decât el ducând la o tragedie – sinuciderea lui Nakatsukasa, tatăl lui Goroza. Atunci când citește scrisoarea acestuia, Nobunaga izbucnește în lacrimi și își cere iertare, trădându-și latura sensibilă care se împletește cu furia aproape omniprezentă în modul său de manifestare. Tensiunea dintre libertate și datorie crește, fiind două valori care apar alternativ în acțiunile lui Oda, care nu reușește să găsească un echilibru permanent între binele său și binele celorlalți.

În continuare, în „Taiko”, este conturată figura de comandant militar și relația cu Tokichirō, Nobunaga ordonând atacul împotriva castelului Kiyosu, firea imprevizibilă fiind sugerată de decizia de a se îndepărta de Moriyama și de a se opri la Nagoya, el nefiind un munte de neclintit, ci o apă care inundă totul în cursul său. Aflând acest lucru, Oda dă dovadă încă o dată de abilitate și determinare, luptând pentru dreptate. Yoshikawa surprinde forța psihică și fizică pe care acesta o răspândește printre oameni, până și luptătorii inamicilor săi văzându-l ca pe stăpânul real. Geniul militar este evident în această luptă, Nobunaga având capacitatea de a trece în revistă cu rapiditate tot ceea ce îl înconjoară. El nu este părtinitor și, dându-și seama de amenințarea reprezentată de fratele său mai mic, Nobuyuki, îl arestează și apoi îl ucide. Interesat de îmbunătățirea serviciilor vasalilor, stabilește un program zilnic plin de activități, sfătuindu-se cu Tokichirō, pe care îl avansează la grajduri. Relația specială cu acesta îl prezintă pe Nobunaga dintr-o perspectivă pozitivă, admirația seniorului pentru acesta, pe care uneori îl numește „Maimuță”, evidențiind și o altă latură a lui Oda. Când află de reproșurile aduse de Tokichirō lui Yamabushi Ukon, care se ocupa de construcțiile de pe șantier, seniorul îl ceartă și îi poruncește să își ceară scuze, însă aflând de iscusința acestuia, îl numește supraveghetor al lucrărilor. Uimit de îndemânarea acestuia, care termină construcția în trei zile, îl trimite în regimentul de lăncieri, punându-i sub comandă treizeci de pedestrași. În planurile care privesc confruntarea cu Imagawa, Nobunaga se arată curajos, determinat să lupte, se trezește noaptea de mai multe ori pentru a afla ce se întâmplă pe front. Propria sănătate cade pe un plan secundar, luându-i locul datoria, care dă naștere unui sentiment care trece neobservat: sensibilitatea. Este emoția unui visător care transcende infernul nelegiuirii pentru a se proiecta (ca urmare a libertății pe care și-o acordă) într-un univers al... ordinii. Plăcerea de asculta *Atsumori*, ilustrată de rugămintea adresată lui Sai de a-i cânta în acompaniament de tobă *Narumigata*, precum și dansul și interpretarea lui subliniază nu numai firea artistică, ci și excentricitatea, euforia auto-indusă a conducătorului înainte de luptă, în momentul în care îl invită pe Nagato să cânte alături de el. Oda ignoră iminența morții, fiind „mândru” de armata sa<sup>152</sup> și plângând el însuși. În tumultul luptei, el nu uită să se roage la altarul Atsuta. Nobunaga este portretizat de Yoshikawa ca un „sublim vestitor al morții” și ca „un conducător al speranței unei vieți mai bune”<sup>153</sup>. Totodată, el se autocaracterizează ca „un nebun”<sup>154</sup>, care nu seamănă doar teroare, ci transmite nevoia unității și a perseverenței, având puterea de a insufla putere și hotărâre comandanților

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 272

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 276.

săi. Observând că în luptă apare Inuchiyo, pe care îl exilase, îi ordonă pur și simplu să lupte, pentru Nobunaga, războiul fiind singurul mod de afirmare a puterii, respectiv de unificare. După înfrângerea lui Imagawa, Nobunaga se simte ușurat, însă în această scenă se împletesc sensibilitatea, dăruirea pentru binele oamenilor și atrocitatea, oferind un cal altarului la care se rugase anterior și recompensându-i pe cei care l-au ajutat în luptă, însă arătând mulțimii capul seniorului învins, cu dinții înnegriți. Oamenii sunt uimiți și îngroziți deopotrivă de faptele lui, Nobunaga ajungând să capete popularitatea de care semenii săi se îndoiau mai devreme din cauza modului său diferit de a acționa. Numai pentru Tokichirō este o persoană cu abilități de neîntrecut, el simțindu-se privilegiat pentru faptul că putea sta alături de acesta. Momentele de tăcere, înțelegere și ascultare, clipele în care nu este grăbit și în care este trădată blândețea ființei sale sunt cel mai bine surprinse în dialogurile cu Tokichirō, în prezența căruia Oda demonstrează că poate fi și altfel decât se arată în public – fericit, binedispus, mulțumit. Și în filmul „Goemon”, el apare ca seniorul care îl ridică pe Hideyoshi de la statutul de simplu fermier, la cel de militar. Tokichirō este mutat la castelul Sunomata și primește numele Kinoshita Hideyoshi, propunându-i stăpânului său să cucerească teritoriul clanului Mori și primind ordin de la acesta să îlucidă pe Osawa Jirozaemon.

Postura de patron al artelor este subliniată în acest roman, în care Nobunaga este prezentat ca organizând ceremonia ceaiului și concursuri de poezie<sup>155</sup>, activități care presupun calm, stăpânire de sine, răbdare, calități pe care Nobunaga nu le lasă să fie observate de publicul larg. Pentru el, a-și dezvălui liniștea interioară înseamnă a trăda imaginea de comandant care ține frâiele unei societăți, imagine la care se raportează constant. Ce s-ar întâmpla dacă adversarii i-ar surprinde mulțumirea din cadrul întâlnirilor cu Hideyoshi? Nu ar părea el slab, departe de orice ambiție militară, infirmând imaginea de luptător înverșunat, de dragon care aruncă... mingi de foc? În final, provinciile Owari și Mino sunt unificate, Nobunaga sugerând încă o dată disprețul față de lași și forța cu care reușește să se adreseze dușmanilor săi prin scrisoarea pe care i-o trimite lui Tatsuoki, un nepot de-al soției sale, pe care îl sfătuiește să se predea. După ce cucerește în 1567 Gifu, nume pe care Oda i-l dă vechiului Inokuchi<sup>156</sup>, Nobunaga îi trimite o scrisoare lui Hideyoshi: „Vântul și norii sunt liniștiți și mi-ar plăcea să-i admir din nou. Încă nu m-am împrietenit cu frumusețile naturii. Ce ar fi de făcut în acest an?”<sup>157</sup>. Pentru Yoshikawa, el nu este doar un senior capabil de atrocități, ci și un fin observator și un îndrăgostit de natură. Fără acest spirit, i-ar scădea forța, constituind modelul militarului care își antrenează atenția în orice împrejurare, transformându-și viața într-o luptă; de aceea se și află în conflict cu majoritatea. Întrebându-se care e cel mai bun senior din țară, Fujitaka primește răspunsul lui Mitsuhide: Nobunaga, care se aliază cu acesta din urmă, impresionat de vorbele și de curajul lui. O altă alianță importantă pe care acesta o încheie este cea cu Tokugawa Ieyasu din 1562. Nobunaga însuși se vede „nevrednic”<sup>158</sup>, conștientizând în același timp datorita sa față de Casa Imperială. Nimic nu este mai presus decât a lupta, iar a-ți asuma responsabilitatea de guvernator în fața unor fapte pline de violență nu pare să îi creeze probleme de conștiință lui Oda, el considerându-se în continuare demn. Cruzimea, justificată în mod bizar de spiritul justițiar al acțiunilor sale, este evidențiată în episodul în care Oda ordonă dezbrăcarea și decapitarea unui soldat beat care nu își plătește consumația. Totuși, până și Oda se teme de ceva: de călugării-războinici de la Honganji. Trădat de Nagamasa, participă la bătălia de pe râul Ane și se întoarce în Gifu, numindu-

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>156</sup> William E. Deal, *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*, op. cit., p. 70.

<sup>157</sup> Eiji Yoshikawa, *Taiko*, vol. I, op. cit., p. 411.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 428.

l pe Hideyoshi comandant al castelului Yokohama, iar pe Mitsuhide – comandant al garnizoanei din Kyoto. Un alt personaj al cărui mânie nu dorește să și-o atragă este Shōgunul Yoshiaki, a cărui percepție a *daimyō*-ului Nobunaga este una destul de simplistă, acesta fiind considerat un om lipsit de maniere. Cunoscând această problemă, Oda pare să opteze pentru o poziție inferioară în dialogul cu acesta, subliniind că datorită lui a avut succes la Ane. El se află în conflict cu toți călugării-războinici, care aduc în discuție confiscarea terenurilor de către acesta. Acești călugări sunt aliați cu cei din clanurile Asai și Asakura, intensificându-se lupta dintre cele două tabere. Ignorându-i pe cei morți și că ar putea fi considerat un „rege demonic care ucide buddhismul”<sup>159</sup> și chemându-l pe Mitsuhide, Oda se hotărăște să distrugă templul de pe muntele Hiei și pe călugării care s-au îndepărtat de principiile religiei, însă suferă din cauza acestei decizii. Valorile utopice precum dreptatea absolută îl îndeamnă să continue atacul. Agerimea și talentul militar ies la suprafață atunci când comandă construirea unor corăbii. Caracterul vulcanic și dorința de a-i nimici pe călugării care se abat de la legea buddhistă sunt surprinse de Yoshikawa în reacțiile lui, acesta „mugind”<sup>160</sup> de furie. Oda, acest „rege al demonilor în carne și oase”, „mesager din iad”, „distrugător atroce”<sup>161</sup> este prins într-o luptă cumplită, care îi dezvăluie înverșunarea față de nelegiuiri. Asedierea templului îi atrage ura credincioșilor buddhiști, el fiind privit ca un inamic al religiei și nu ca un apărător al dreptății, așa cum se consideră. De asemenea, Nobunaga dă trei edicte prin care demonstrează că printre țelurile sale se numără promovarea loialității și a responsabilității față de muncă; astfel, cei care răspândesc știri false sunt uciși, nimeni neavând voie să își părăsească îndatoririle<sup>162</sup>. Nobunaga luptă pentru că este un visător, pentru el efemeritatea lumii cuprinsă în versul din *Atsumori* „Există ceva care nu decade?” fiind adevărul absolut și probabil că din acest motiv luptă cu o asemenea înrâncenare, nebăgând în seamă numărul morților din lupte și violența care pe ceilalți îi înspăimântă. Concepția lui despre univers îl determină să fie atât de grăbit și de pasionat de luptă, trezind ură în sufletele majorității. Răsturnându-l pe Shōgun și atacând clanul Asai, a cărui putere este prezentată în antiteză cu cea a lui Oda, care continuă să fie subestimat, acesta își demonstrează viziunea conform căreia totul este trecător. Așa cum s-a întâmplat mereu, relațiile și alianțele s-au dovedit instabile, lumea fiind dominată de nevoia de supremație și din acest motiv acționând instinctiv și trădând, așa cum o face Nagamasa, cumnatul lui Oda. În această lume a devalorizării și a pierderii onoarei, el pare singura persoană constantă în acțiune și în gândire, orgoliul îndemnându-l să ignore orice canon. Distrugerea lui Oda nu e o furie neîntemeiată și realizată cu unicul scop de a nimici, ci e îndreptată spre reclădire, spre unificare, el fiind nu doar acel trimis al iadului, ci și un paznic al bunei cărmuirii. Pentru a reconstrui, trebuie sacrificat ceva, iar el își aruncă în foc imaginea de paznic al religiei. Pentru sora lui, Oichi, el nu este „decât generalul inamic care-i ucisese soțul”<sup>163</sup>, relația dintre cei doi fiind marcată de sentimentele ei datorate cruzimii lui Oda. Sfătuind-o pe Nene, soția lui Hideyoshi, să nu fie geloasă, Nobunaga arată cât de ușor îi poate asculta pe alții și cât de bine îi înțelege. Deși mulți îi contestă meritele, datorită încrederii în sine și ideilor noi în ceea ce privește tactica de război, el pornește atacul împotriva celor din Kai. În fața „țânțarilor”<sup>164</sup> din Kai, el devine supusul propriului ideal, pasiunea arzându-i sufletul. Pe plan politic, este avansat

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 568.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 589..



de Suveran la rangul de Consilier de Stat și, ulterior, la cel de General al Dreptului, până a construi castelul din Azuchi și, mai apoi, pe cel din Nijō. Pe lângă Hideyoshi, Nobunaga îl admiră pe Ranmaru, care îi aduce o hartă a ținutului Omi. Trădat de către Shōgunul Ashikaga Yoshiaki pe care îl ajutase, și invitat la luptă, îl trimite în expediție pe Hideyoshi pentru a supune clanul Mori, acesta ajungând apoi, tot prin puterea deciziei sale, guvernatorul militar al provinciei Harima. Noblețea și generozitatea sa sunt cuprinse în sfatul adresat lui Hanbei, acela de a avea grijă de sănătate, răsplătindu-l, la fel ca pe Hideyoshi, în monede. Dezamăgit de legătura stabilită cu provinciile Bizen și Mimasaka, Oda izbucnește, nefiind de acord să se ia decizii fără acordul său. Nobunaga este dominat de sentimente contrastante – „dogoarea flăcărilor” și „răceală”<sup>165</sup>, așa cum scrie Yoshikawa atunci când schițează reacția acestuia la aflarea trădării lui Murashige, care trece de partea clanului Mori, șocându-l pe Oda. În viața publică, Nobunaga nu poate fi niciodată un exemplu de echilibru, el încearcă să alerge în toate părțile, cuprinzând prin propria forță nu doar pământul, ci întreaga atmosferă, incluzând mentalitatea oamenilor, supuși sau egali, a căror putere o anulează.

Raportul lui Nobunaga cu misionarii creștini este reflectat în romanul lui Yoshikawa prin intermediul relației cu iezuitul italian Gnecci, care este descris la un moment dat cum încearcă să îl creștineze, însă „a cuceri inima lui Nobunaga era totuna cu a încerca să scoți cu găleata din apă imaginea reflectată a lunii”<sup>166</sup>. Oda se manifestă mai curând afectuos atât cu aceștia, cât și cu sclavul negru primit de la părinte, care îi oferă arme, telescoape, un cronograf, porțelanuri și un glob pământesc din Europa. Interesat de valorile europene, ascultă povestirile lui Gnecci. Totuși, pentru îndeplinirea planurilor sale, nu ezită să îl amenințe pe părinte că dacă nu va vorbi cu Takatsuki, va distruge ceea ce au adus și realizat creștinii în Japonia. Este ceva mai presus de unificare? De unde își extrage seva atrocitatea, este într-adevăr lipsit de inimă? Nu oare din această sensibilitate față de binele poporului? Ea este izvorul luptei pe care o duce, în plan extern, Nobunaga suferind o metamorfoză comportamentală dictată de orgoliul său infinit.

Pe lângă călărie, Oda mai este pasionat de vânătoare, de *kemari* (un joc în cadrul căruia mingea trebuie să rămână în aer) și de luptele *sumo*, contribuind la ridicarea școlii de lângă Biserica Înălțării, unde, ascultându-l pe Ieronim cântând un psalm al lui David, este impresionat.

Deși îl însărcinează cu organizarea banchetului la care va participa și Ieyasu, Mitsuhide scade în ochii lui Nobunaga, dispărând înaintea evenimentului. De-a lungul timpului, îl lovește și îl jignește, numindu-l „cap de kumquat”. Revolta lui Mitsuhide împotriva lui este justificată de numirea ca subordonat al lui Hideyoshi și de violența acestuia, pe care îl consideră un înger al morții. Șocul trădării acestuia la Honnōji îl face să nu mai fie stăpân pe situație, răcnește și, după ce este atins de săgeata unuia din clanul inamic, ia decizia de a se sinucide, dând dovadă de sânge rece și de resemnare. Viziunea lui privind vremelnicia se suprapune peste afirmația sa din al doilea volum al romanului lui Yoshikawa: „E vorba de o plecare. Nu am de ce să mă grăbesc.”<sup>167</sup> Scena sinuciderii este cea în care demnitatea, mândria și liniștea adâncă fuzionează, șocându-l pe Hideyoshi. Imaginea de idol pe care i-o atribuie acesta este un motiv recurent atunci când îi îndeamnă la luptă pe soldați pentru a-i răzbuna moartea, punându-l pe *daimyō* pe aceeași poziție cu o zeităte a războiului.

În context economic, Oda Nobunaga se remarcă prin legile pe care le dă după ce intră în 1569 în Kyoto, dând dovadă de ingeniozitate; astfel, mărfurile importate precum

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 653.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 682.

<sup>167</sup> Eiji Yoshikawa, *Taiko*, vol. II, Polirom, Iași, 2007, p. 195.

medicamentele, damascul și bolurile de ceai pot fi schimbate numai pe aur sau pe argint. Lui Imai Sokyu îi încredințează mina de argint Ikuno din Tajima, în timp ce Goto Takujo bate monede din aur. După cum îl prezintă autorul romanului, Eiji Yoshikawa, Nobunaga este un personaj-prototip al militarului iubitor de libertate – un oximoron cultural al vremurilor. Autorul insistă asupra unor episoade reprezentative pentru această calitate, așa cum ar fi cel în care Oda respinge formalitățile, care, din perspectiva lui, limitează libertatea individului. Pentru a-și împlini visul, acela de a deveni conducătorul *de facto*, în termenii săi, *tenka bito*, el are nevoie să se desfășoare așa cum simte, și acesta este motivul pentru care renunță la a fi *Udaijin*, Ministru de Dreapta, respectiv *Udaisho*, comandant al forțelor de apărare imperiale de dreapta. De asemenea, el refuză posturile de Mare Ministru de Stat și de regent al Împăratului. Eliberându-i pe țărani de corvezi, consideră că este necesar să se facă inspecții pe teren, lucru care se și întâmplă în provincii ca Ise, Tachizo, Harima și Settsu. Nobunaga îl numește pe Itō Sojurō responsabil de supravegherea relațiilor din domeniul comerțului. Având drept scop declarat dezvoltarea acestuia și urbanizarea extinsă, Itō le oferă privilegiile negustorilor care își desfășoară activitatea în jurul castelelor, renunțând la *sekisho* (taxele vamale). Privilegiile ca acordarea dreptului comercianților de a deține monopolul în cumpărarea și vânzarea de cai în Omi aveau ca țintă și dorința lui Oda de a primi o parte din câștigurile care sunt obținute pe această cale. Personajul este construit dintr-o serie de interferențe între opțiunile bine calculate și pasiunile sale. Acestea interferează cu zona economică, Oda Nobunaga fiind interesat de negustorii și de meșteșugarii care se ocupau de producerea și comercializarea obiectelor care au legătură cu sfera militară, precum pietrarii.

În plan militar, Oda împarte infanteria în lăncieri, arcași și artileriști. Ofensiva armată utilizată în bătălia de la Nagashino din 1575 este combinată cu implicarea în luptă a 3000 de *teppotai* (muschetari), scenă care este ilustrată în *Kagemusha*. „Războiul este în sângele lui Oda”<sup>168</sup> – așa apare caracterizat de autorii Mason și Caiger ai volumului „O istorie a Japoniei”. Nobunaga este primul în istoria Japoniei care întrebuințează tunurile. Ca *daimyo*, Oda era însoțit de *umamawari* (gărzile de corp ale unui *daimyō*), călăreți care îl apărau, printre care se remarcă Maeda Toshiie și Sasa Narimasa, care purtau *horo* (o mantie fixată pe spatele armurii) roșii sau albastre. Ei făceau parte din elita militară, participând la atacuri, precum cel din 1568 de la castelul din Mitsukuri. Cu ocazia sărbătoririi Noului An, el expune capetele lui Asai Nagamasa și Asai Hisamasa, care fuseseră lăcuite și acoperite într-o foiță din aur, stupefiindu-i pe ceilalți prin exuberanță. În cadrul bătăliei de la Nagashino, cei care dețineau archebuzele erau conduși de *teppo ko gashira*, în armata lui Oda, un număr important fiind reprezentat de lăncieri. Lăncile cu care se luptau aceștia aveau o lungime de cinci, șase metri, fiind cele mai lungi. În atacul contra Ikko-Ikki, este construită o palisadă în jurul fortăreței Nagashima, murind 40000 de oameni.

Statuia lui Nobunaga de la castelul din Kiyosu, înfățișându-l ca purtând o armură în stil *do maru* (armura pentru zona pieptului), *haidate* (apărători pentru coapse) și *eboshi* (o pânză care acoperă capul), și versurile „Când cucul nu cântă, / Ucide-l”<sup>169</sup> în care este reflectat modul în care Nobunaga acționează par să contureze tabloul unui tiran care face orice pentru a-și împlini visul de unificare, uitându-se de sus la restul, ignorând dreptul la viață al multora, care devin martirii idealului său, el însuși murind fidel acestuia.

<sup>168</sup> R.H.P. Mason, J.G. Caiger, *A History of Japan*, ed. cit., p. 174.

<sup>169</sup> Ion Acsan, Dan Constantinescu, *Tanka-Haiku: Antologie de poezie clasică japoneză*. Editura Științifică și Enciclopedică, ed. cit., p. 23.

În concluzie, îmbinând datele istorice și portretul realizat de regizorul Kurosawa și scriitorul Yoshikawa, Nobunaga apare ca un *daimyō* ce resimte profund responsabilitatea față de Japonia, renunțând la viața personală și suprinzându-și vasalii și inamicii prin rapiditate, inovație, dar și violență. Actele ce par de o cruzime de neiertat și acceptarea misionarilor creștini derivă din ambiția de a stârpi răul și de a duce la progresul Japoniei prin unificare și dezvoltare economică. Urmărind portretul în context politic, economic și psihologic, se remarcă raportul dintre atrocitate și sensibilitate, sugerat prin interesul față de arte și alternanța dintre stările ilustrate în relația cu Hideyoshi și credința în tranziția lumii, care creează tabloul unui conducător în care nevoia libertății și înverșunarea se întrepătrund, în care orice amenințare este eliminată printr-o tactică militară sau printr-un ordin, mai presus de orice fiind binele Japoniei. Sensibilitatea și spiritul justițiar, elemente psihologice care alcătuiesc mecanismul ferocității, reprezintă o parte semnificativă în conturarea portretului său, generând emoții în sufletul unui *daimyō* pentru care dreptatea reprezintă adevărul absolut.

#### **Bibliografie:**

- ACSAN, Ion, CONSTANTINESCU, Dan – *Tanka-Haiku: Antologie de poezie clasică japoneză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, 288 p.
- DEAL, William E. – *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*, Infobase Publishing, New York, 2006, 432 p.
- MASON, R.H.P., CAGER, J.G. – *A History of Japan*. Tuttle Publishing, Tokyo, 1997.
- TSUNODA, Ryusaku; DE BARY, Wm. Theodore, KEENE, Donald – *Sources of Japanese Traditions Volume I*, Columbia University Press, New York, 1958..
- TURNBULL, Stephen – *War in Japan 1467-1615*, Osprey Publishing, Oxford, 2002.
- TURNBULL, Stephen – *Warrior of Medieval Japan*. Osprey Publishing, Oxford, 2005.
- VARLEY, Paul – *Japanese Culture. Fourth Edition*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000.
- WHITNEY HALL, John, MCCLAIN, James L. – *The Cambridge History of Japan Volume 4 Early Modern Japan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- YOSHIKAWA, Eiji – *Taiko*, volumul I, Polirom, Iași, 2007.
- YOSHIKAWA, Eij, – *Taiko*, volumul al II-lea, Polirom, Iași, 2007.

**PERCEPȚII ALE CREȘTINISMULUI ÎN CULTURA JAPONEZĂ  
PREMODERNĂ REFLECTATE ÎN ROMANUL *CHINMOKU*  
(„TĂCERE”)  
DE ENDŌ SHŪSAKU**

**Cătălina Elena UNGUREANU**

Endō Shūsaku este unul dintre cei mai cunoscuți scriitori japonezi ai secolului al douăzecilea, fiind considerat de unii critici precum Jesse Kornbluth, William Johnston, William McFadden - un „Graham Green al Japoniei”, datorită temelor morale și teologice pe care le abordează în romanele sale.

Endō Shūsaku s-a născut în Tokyō, în 1923. Când Endō avea 10 ani, părinții săi divorțează, iar el se mută cu mama și cu fratele său în Kobe, la sora mamei sale. Mătușa sa era catolică și o convinge și pe mama lui să îmbrățișeze această religie. La vârsta de 11 ani, din dorința mamei și a mătușii, Endō este și el botezat și își primește numele de creștin, Paul. Botezul pe care Endō l-a primit din dorința mamei sale, la o vârstă fragedă și despre care el însuși spune că nu l-a vrut și nu l-a înțeles la acea vreme, „i-au influențat eforturile literare și i-au conturat întreaga carieră literară”<sup>170</sup>.

Centrul de greutate al scrierilor lui Endō este reprezentat de interesul său pentru perioada misiunilor creștine în Japonia, așa numitul „secol creștin” care se întinde de la mijlocul secolului al XVI-lea până la mijlocul secolului al XVII-lea, când misionarii creștini, în mare parte portughezi și spanioli, încercau să aducă învățătura creștină pe teritoriul Japoniei, condusă atunci de autoritatea militară (*shogunatul*), din ce în ce mai sigură de puterea pe care o reprezenta și tot mai hotărâtă să nu mai tolereze amenințarea securității naționale, reprezentată de această religie străină.

Endō era atras de martiriul curajos al creștinilor în fața persecuțiilor crude, dar mai cu seamă de ceea ce se afla în profunzimile ființei celor care cedau torturii, atât fizic, cât și psihic, și acceptau *fumi-e* 踏み絵<sup>171</sup>, călcarea pe icoane în public, ca semn al apostaziei, ritual la care îi obligau pe creștini autoritățile perioadei Edo. Scriitorul se identifica cu astfel de personaje „slabe” (*weaklings*), scrie Mark B. Williams, și a căutat în permanență să empatizeze cu sentimentele celor care erau obligați să trăiască cu vinovăția și singurătatea de după ritualul călcării icoanelor. Atenția lui se îndrepta cu precădere spre *kakure kirishitan* 隠れキリシタン, creștinii „ascunși” care, în ciuda faptului că erau obligați aproape în fiecare an să participe la ritualul *fumi-e*, continuau să încerce să mențină aprinsă flacăra credinței lor chiar și cu prețul sacrificiului de sine.

Pe la începutul anilor '60, Endō a făcut câteva vizite la Nagasaki, district din insula Kyūshū, pentru a înțelege mai bine circumstanțele acestui episod din istoria Japoniei.<sup>172</sup> Aceste căutări ale sale au intensificat sentimentele de empatie față de psihologia *kakure kirishitan*. Endō a afirmat în repetate rânduri că „dacă creștinii s-ar împărți în slabi și tari, eu aș fi între primii”<sup>173</sup>. El și-a asumat misiunea de a le găsi un

---

<sup>170</sup> Richard Durfee Jr., “Portrait of an Unknowingly Ordinary Man: Endō Shūsaku, Christianity, and Japanese Historical Consciousness”, în *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1989), pp. 41-62.

<sup>171</sup> Alexandra Marina Gheorghe, *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, București, Editura Fundației România de Măine, 2008, p. 193.

<sup>172</sup> Mark B. Williams, *Endō Shūsaku. A literature of reconciliation*, New York, Routledge, 1999, p. 106.

<sup>173</sup> Shūsaku Endō, “Concerning the Novel *Silence*”, *Japan Christian Quarterly*, Primăvara 1970, p. 101.

loc în literatură și unor personaje de acest fel: „istoria le cunoaște suferințele (creștinilor): credeam că este de datoria unui scriitor să le asculte suferințele”.<sup>174</sup>

Descoperirea detaliilor legate de practica *fumi-e* a influențat modul de abordare al scriitorului asupra acestei probleme, Endō însuși afirmând că a fost copleșit de întrebările:

1. Dacă aș fi trăit în acea perioadă, aș fi călcat pe icoane?
2. Cum s-au simțit cei care au fost supuși la *fumi-e*?
3. Ce fel de persoane au călcat pe icoane, făcând *fumi-e*?<sup>175</sup>

Mark B. Williams afirmă că aceste întrebări „născute poate inițial dintr-o simplă curiozitate, s-au transformat rapid într-o dezbatere teologică în mintea autorului urmând apoi serii de povestiri centrate pe angoasa psihologică a celor supuși torturilor de către autoritățile shogunale care încercau să le determine apostazia, precum și pe aparenta indiferență a lui Dumnezeu față de suferințele celor forțați să îndure un astfel de tratament în numele Său. La scurt timp după aceste publicări, Endō a scris lucrarea care avea să-i asigure reputația, nu numai ca membru de seamă al literaturii japoneze, dar și ca autor recunoscut internațional”<sup>176</sup>. Este vorba despre *Chinmoku*, romanul care concentrează în sine trăsăturile unei etape definitorii în evoluția lui Endō ca scriitor, așa numita etapă a „reconcilierii”.

Mișcările misionare ale tuturor religiilor oferă cadrul observării întâlnirii dintre religie și cultură. Această relație între religie și cultură i-a preocupat pe misionarii creștini încă de timpuriu, când creștinismul era răspândit pentru prima dată în culturi din Orientul Mijlociu, Africa, Asia, și, mai târziu, America. Cei care au adus creștinismul romano-catolic în Japonia și au prilejuit întâlnirea fascinantă între religie și cultură în acest cadru, au fost călugării iezuși. Ei conduceau misiuni care promovau răspândirea creștinismului către noi culturi.<sup>177</sup>

Modul în care au fost înglobate învățăturile răspândite de misiunile creștine în Japonia secolului al XVII-lea s-a bazat pe practici similare răspândirii învățăturilor budiste noi, desprinse din vechile școli, ale căror inovații, odată prezentate, explicate și considerate credibile de către publicul nipon erau imediat asimilate stilului de manifestare religios. La fel se întâmplă și cu doctrinele creștine, asimilate de o parte considerabilă a japonezilor care fuseseră expuși noilor învățături, pentru care credibilitatea acestei viziuni devenise o certitudine. În acest caz putem discuta despre un fenomen clasic de aculturație, căci japonezii, deși crescuți în cultura locului, primesc și asimilează elemente de spiritualitate specific Occidentului european. Aculturația doctrinelor creștine includea, așa cum observă George Elison în cartea sa *Deus Destroyed* trei elemente fundamentale :

1. traducerea termenilor creștini în limba locală (concepte precum *iubire*, *Dumnezeu*, *mântuire*)
2. prezentarea strategică a creștinismului (unele elemente sunt evidențiate, pe când altele sunt marginalizate, în funcție de așteptările populației autohtone)<sup>178</sup>
3. înțelegerea creștinismului în contextul spiritualității, culturii și credinței indigene<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> Shūsaku Endō, „The Anguish of an Alien”, *Japan Christian Quarterly*, Toamna 1974, p.180.

<sup>176</sup> Mark B. Williams, *op. cit.*, p. 107.

<sup>177</sup> Neill, Stephen, *A History of Christian Missions*, Londra, Penguin Books, 1964, pp. 120-150.

<sup>178</sup> În Japonia, spre exemplu, la începutul misiunilor iezuite învățăturile despre Sfânta Cruce nu au fost predicată la scară largă, accentul fiind pus mai degrabă pe Învierea lui Hristos și pe omnipotența lui Dumnezeu.

<sup>179</sup> Un exemplu ar fi traducerea de către călugărul iezuit Francisco Xavier a cuvântului „Dumnezeu” prin termenul „*Dainichi*”, conceptul budist folosit pentru „suprem”.

Emi Mase Hasegawa analizează în lucrarea sa *Christ in Japanese culture. Theological Themes in Shusaku Endo's Literary Works* termenii prin care este definit fenomenul aculturației<sup>180</sup> creștinismului (*bunkanai kaika* 文化内開花), oferind o traducere în limba japoneză a acestora cu precizarea însă, că nu există analize japoneze asupra acestor termeni: adaptare (*tekyō* 適応), receptare (*juyō* 受容), contextualizare (*bunmyakuka* 文脈化). Tot ea menționează paradigmele dezvoltate de H. Niebuhr în cartea sa *Christ and Culture* (1951) prin care ilustra diferitele moduri de interpretare a lui Hristos în cultură :

1. Hristos în opoziție cu cultura;
2. Hristos ca parte a culturii;
3. Hristos mai presus de cultură;
4. Hristos ca paradox al culturii;
5. Hristos care transformă cultura.

Analiza lui Niebuhr a servit ca punct de plecare pentru abordarea de către alți erudiți a problematicii acceptării creștinismului în Japonia.

Takeda Kiyoko a încercat în lucrările sale să armonizeze creștinismul și cultura japoneză și, deși susține că analiza ei nu poate fi comparată direct cu cea a lui Niebuhr, ea pare să fi aplicat culturii japoneze în mare măsură abordarea paradigmatică a acestuia.<sup>181</sup> Takeda accentuează rolul receptării individului și conturează cinci tipuri ale aculturației.

1. *maibotsu-gata* 埋没型 (tipul absorbției): creștinismul este absorbit de cultura japoneză și își pierde funcția originală, identitatea și unicitatea;
2. *koritsu-gata* 孤立型 (tipul izolării): creștinismul pune prea mult accent pe unicitate și rămâne izolat de cultura japoneză;
3. *tairitsu-gata* 対立型 (tipul confruntării): creștinismul confruntă cultura japoneză și rămâne izolat;
4. *tsugiki-gata* 接木型 (tipul inserării): creștinismul se inserează în cultura japoneză ca un apendice;
5. *haikyō-gata* 背教型 (tipul apostaziei): creștinismul este abandonat după un timp.<sup>182</sup>

În acest fel ea descrie modurile în care atât misionarii, cât și credincioșii au încercat să fixeze creștinismul în cultura și societatea japoneză, susținând că problemele „transplantării” credinței creștine provin din neputința misionarilor de a încorpora în creștinism trăsături ale culturii japoneze. Această neputință este cauzată de faptul că misionarii, dorind să-și păstreze identitatea, se păstrau la distanță de cultura japoneză<sup>183</sup>.

Despre identitatea misionarilor profesorul britanic Andrew F. Walls vorbește în cartea sa *Missionary Movements in Christian History* (1996):

Misionarii aveau o dublă identitate : ei erau creștini, încercând să facă lucruri specifice, caracteristice creștinilor. Ei căutau să răspândească Cuvântul lui Hristos și mai mult decât oricare grup occidental, în perioada expansiunii Occidentului, aceștia încercau să gândească și să trăiască creștinește.

---

<sup>180</sup> Aceasta preferă folosirea termenului „*inculturation*” în cercetarea sa pentru că „este focusat pe cultură” și „scoate în evidență perspectiva celui care primește”, în operele lui Endō japonezii și cultura acestora fiind cei care primesc învățătura creștină (Emi Mase Hasegawa, *Christ in Japanese culture. Theological Themes in Shusaku Endo's Literary Works*, Brill, Boston, 2008, pp. 2-3)

<sup>181</sup> Emi Mase Hasegawa, *op. cit.*, p. 4.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> Takeda Kiyoko, *Dochaku to Haikyō* 『土着と背教』 („Indigenizare și apostazie”), Tokyo, Shinkyō shuppan, 1967, pp.7-8.

Dar ei erau și reprezentanți ai Occidentului, conturați de istoria, condițiile, valorile occidentale și de relațiile sociale și discursul intelectual de tip vestit.<sup>184</sup>

Din imposibilitatea separării individului de relațiile lui sociale și, prin asta, de societatea lui, se naște „dorința de a «indigeniza», de a trăi ca creștini și totuși și ca membri ai propriei societăți”<sup>185</sup>

În ciuda receptării pozitive a creștinismului în multe țări din Asia, acesta nu a fost și cazul Japoniei. Pentru a acultura creștinismul în Japonia trebuie ca ambele părți să se implice simultan. Takeda sugera o combinație între tipurile „confruntării” și „inserării”, rezultatul fiind păstrarea unicității creștinismului în contextul cultural japonez. În ceea ce îi privește pe misionarii creștini, aceștia, după cum susține Andrew F. Walls, sunt caracterizați de dorința de a recrea contextul creștin occidental în spațiul noii culturi, pe când japonezii, cei care primesc credința, sunt caracterizați de „trecutul adoptiv”, adică de contextul în care s-au format: „mințea celui devenit creștin va fi în continuare influențată de ceea ce a fost ea înainte”<sup>186</sup>.

Referitor la misionarii creștini, Junko Endō, văduva lui Endō Shūsaku, a scris în comentariile sale următoarele: „Atitudinea dogmatică a misionarilor creștini care au venit în Japonia în secolul al XVI-lea a fost întotdeauna de neînțeles pentru mine. Chiar dacă iau în considerare cunoștințele lor limitate despre alte religii, nu pot să înțeleg de ce au insistat că Dumnezeu lor e unic și absolut, iar credințele celorlalți erau neînsemnate sau diabolice. Unii dintre ei au demolat temple *Shintō*, prețuite de japonezi din timpuri străvechi. Alții au incendiat temple budiste și au ars reprezentări ale lui Buddha. În opinia mea, un astfel de comportament nu poate fi asociat cu iubirea lui Hristos. Din această cauză creștinismul a fost încurcat și străin pentru mine.”<sup>187</sup>

Pentru a înțelege mai bine dificultatea transplantării creștinismului în Japonia secolelor al șaisprezecelea și al șaptesprezecelea trebuie să privim contextul religios și politic de la acea vreme.

Religia indigenă a Japoniei este *Shintō* 神道 („calea zeităților *kami*”), un sistem de credințe animist, care își are rădăcinile înainte de secolul al III-lea a. Chr., în perioada Yayoi. Există înainte de aceasta o formă proto-shintō, numită adesea de cercetători *koshintō*. În *koshintō* nu erau venerați zei sau zeițe, ci puterea spiritelor, venerarea *kami*. *Kami* sunt spirite divine fără formă, o „forță dinamică”<sup>188</sup> care sălășluiește în toate obiectele și fenomenele naturii, ca și în oameni. Japoneza veche nu avea un termen pentru a denumi credința indigenă, ci și i-a căpătat abia după ce alte credințe și religii au pătruns în Japonia.

La începutul secolului al V-lea Confucianismul a fost introdus în Japonia. Acesta reprezenta mai mult un cod moral decât o religie. Confucianismul a avut o mare influență asupra modului de gândire japonez<sup>189</sup>, acesta fiind deosebit de proeminent în perioada Kamakura, pentru ca apoi, treptat, influența sa să scadă.

---

<sup>184</sup> Andrew F. Walls, *Missionary Movements in Christian History : Studies in the Transmission of Faith*, New York, Orbis Books, 1996, p.6.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>186</sup> Andrew F. Walls, *op. cit.*, p. 15.

<sup>187</sup> Junko Endō, “Reflections on Shusaku Endo and Silence”, în *Christianity and Literature* (Iarna 1999), p. 146.

<sup>188</sup> Emi Mase Hasegawa, *op. cit.*, p. 18.

<sup>189</sup> În *Nihon Shoki* („Cronicile Japoniei”, 720) este surprinsă viziunea confuciană asupra statului și a conducătorului.

Budismul a fost adus în Japonia din China, via Coreea, pe la mijlocul secolului al VI-lea. Se susține, în general, că în anul 552<sup>190</sup> au fost aduse în Japonia sutre, precum și reprezentări diferite ale lui Buddha și noi tehnici de construire a templelor, fapt ce ar marca începutul răspândirii budismului în Japonia.

Cele trei credințe prezentate nu se exclud, ci dimpotrivă ele coexistă într-o „armonie în diversitate” .<sup>191</sup> „Conceptul de armonie (*wa*) a fost înrădăcinat în cultura japoneză din timpul lui Shotoku Taishi, care a făcut din acesta baza spirituală fundamentală a țării. El a militat pentru unitate în armonie și a încercat să evite conflictele religioase” .<sup>192</sup> Jan Van Bragt, un cercetător de origine belgiană, spune, însă, că această relație armonioasă între religiile Japoniei se datorează lipsei de interes a unei religii față de celelalte. Creștinismul pătruns în Japonia aducea ideea unui singur Dumnezeu și interzicea credința în alte zeități, iar conflictele nu au întârziat să apară. Guvernatori sau moșieri creștinați, precum Yoshishige Otomo, Ukon Takayama și alții, încurajați de unii preoți, au ordonat demolări de temple budiste și altare Shintō de pe domeniile lor, i-au exilat pe cei care slujeau acolo și le-au confiscat bunurile. Influența preoților creștini era din ce în ce mai mare, fapt care nemulțumea conducerea statului. În 1587 Toyotomi Hideyoshi a emis un edict în care scria:

Japonia este o țară a *kami*-lor iar pentru preoții care vin aici și predică o credință blestemată acesta este cel mai disprețuit și mai rău lucru...De vreme ce acest lucru este intolerabil am hotărât că preoții nu ar trebui să stea pe pământ japonez. Ordon așadar că după ce își rezolvă treburile în decursul a maxim douăzeci de zile, ei trebuie să se întoarcă în țara lor<sup>193</sup>.

În ciuda fermității edictului, misionarii creștini au mai fost tolerați o perioadă.

După 1603, când shogunatul Tokugawa ajunge la putere, sunt emise edicte mai severe, iar autoritățile se asigură că sunt aplicate. Decretul din 1614 hotărăște expulzarea misionarilor și începerea persecuțiilor. Bisericele sunt demolate, misionarii expulzați sau uciși, iar creștinii japonezi care refuză renunțarea la credința creștină sunt torturați și omorâți.

Acesta este contextul în care se afla Japonia în momentul în care personajele lui Endō, doi preoți misionari, Rodrigues și Galupe ajung acolo. Ei doreau să afle dacă zvonurile despre apostazia lui Christovao Ferreira, mentorul lor, cel care îi încurajase să răspândească creștinismul, sunt adevărate. Inițial, sunt tratați bine de localnicii convertiți la creștinism, care îi ascund cu riscul de a fi omorâți în cazul în care ar fi fost descoperiți. Când autoritățile shogunatului se apropie tot mai mult de descoperirea lor, cei doi preoți sunt lăsați tot mai mult pe cont propriu și ajung să se despartă în speranța că vor avea mai multe șanse de a nu fi capturați ascunzându-se separat. În scurt timp însă, cei doi sunt prinși și aduși în fața autorităților shogunale. Rodrigues fusese trădat de Kichijirō, pe care îl întâlniseră când grupul de preoți se afla în Macao și care le fusese singura sursă de informare despre situația din Japonia de dinaintea sosirii lor.

Romanul este concentrat în jurul chinului sufletesc îndurat de Rodrigues. El este forțat să privească cum Galupe sare dintr-o barcă și se îneacă, mai degrabă decât să se supună cererii autorităților de a se lepăda de credința sa. Suferința sa psihică este sporită de momentul în care vede cum doi creștini din satul respectiv sunt legați cu cruzime de doi stâlpi de lemn în mare, și lăsați să-și aștepte moartea prin înec odată cu creșterea apei la reflux. În tot acest timp în care Rodrigues este ținut prizonier, este asigurat că tot

<sup>190</sup> R. H. P. Mason, J.G. Caiger, *A History of Japan (Revised edition)*, Charles E. Tuttle Company, Vermont and Tokyo, Rutland, p. 40.

<sup>191</sup> Emi Mase Hasegawa, *op. cit.*, p. 35.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 23.



ceea ce i se cere este doar o apostazie de formă și că dacă doar va călca pe *fumi-e* și își va nega credința în Dumnezeu, acest lucru îi va aduce nu numai eliberarea lui, ci și a multor altor creștini japonezi, care erau torturați mai mult pentru a spori presiunea psihologică asupra lui Rodriguez, decât pentru propria lor apostazie.

Pentru a-l convinge pe Rodrigues că apostazia ar fi cea mai bună soluție este adus la el Ferreira. Acesta confirmă zvonurile legate de lepădarea sa de credință și încearcă să-i demonstreze lui Rodrigues că creștinismul nu poate prinde rădăcini în „mlaștina Japoniei”. Îi spune că sfidarea continuă a autorităților este fără sens și îl sfătuiește să accepte apostazia măcar pentru a le cruța viețile japonezilor creștini, ale căror bocete se auzeau din groapa în care erau torturați. Aceste jeluiuri îi aminteau lui Rodrigues prețul pe care trebuia să-l plătească pentru a rămâne adept al religiei proscrise.

Starea lui Rodrigues oscilează de la disperarea creată de tăcerea lui Dumnezeu, care permite să sufere astfel fiii Lui, la determinarea de a se agăța de tot ceea ce credința sa îi cerea chiar și cu prețul vieții.

Zelului misionar al lui Rodrigues i se opune lașitatea lui Kichijirō, un japonez care ajută autoritățile să descopere grupurile de creștini ascunși. Kichijirō este descris ca un individ lipsit de scrupule, neliniștit, puternic tulburat, care neagă în mod repetat, la nevoie, că ar fi creștin. Aflăm că și el se lepădase de credință, atunci când, împreună cu familia sa, fuseseră obligați să calce pe icoanele *fumi-e*. El fusese singurul care se lepădase de creștinism și călcase pe icoane, dar a fost nevoit să își vadă întreaga familie arsă de vie. Kichijirō pare că e în căutarea liniștei, a iertării și îl urmărește pe preotul Rodriguez, căruia nu ezită să îi pună întrebările care îl măcinau. În inima romanului stă întrebarea prin care acesta îl confruntă pe Rodrigues: „Pentru ce ne dă Dumnezeu astfel de chinuri? Părinte, doar n-am făcut nimic rău!”<sup>194</sup>. Această replică îl tulbură profund pe Rodriguez și îl face să se întrebe de ce Dumnezeu nu intervine când vede suferința celor care îl iubesc.

Oare de ce le dă Dumnezeu acestor țărani sărmani încercări atât de grele precum persecuțiile și torturile? Nu, Kichijirō încerca să exprime ceva diferit, ceva și mai înfricoșător. Tăcerea lui Dumnezeu. Trecuseră douăzeci de ani de când începuseră persecuțiile. Pământul negru al Japoniei se cutremura de plânsetele creștinilor, era scaldat în sângele roșu al preoților, turlele bisericilor se prăbușeau, însă Dumnezeu rămânea tăcut în fața jertfelor atât de nemiloase care i se aduceau. Asta era problema care se ascundea în spatele întrebării lui Kichijirō<sup>195</sup>.

Kichijirō îl trădează în cele din urmă pe Rodriguez pentru câțiva arginți<sup>196</sup>, o replică modernă, niponă, a trădării lui Iuda, prilej cu care scriitorul își înserează din nou propriile dileme cu privire la aspecte ale vieții lui Hristos („...la Cina cea de Taină, Hristos s-a întors către Iuda și a spus : «Ce ai să faci, fă repede!» Deși sunt preot nu înțeleg pe deplin aceste cuvinte[...] Cu ce sentimente i-o fi spus Hristos bărbatului care l-a vândut pentru treizeci de arginți acele cuvinte?”)<sup>197</sup>. La fel ca Iuda, Kichijirō este chinuit de trădarea sa și vine din nou la Rodriguez, aflat acum în închisoare, pentru a mărturisi că e slab, plângându-se că dacă s-ar fi născut atunci când misiunile creștine erau permise, el ar fi fost un bun creștin. Dar, dacă Kichijirō ar fi trăit în perioada de dinaintea persecuțiilor, slăbiciunea lui nu ar fi ieșit la iveală. Astfel, Endō invită la o

<sup>194</sup> Shūsaku Endō, *Tăcere*, Iași, Polirom, 2014, p.71.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>196</sup> Anunțul oficial care anunța interzicerea creștinismului se numea **Bateren-Tsuiho Bun** și era răspândit în întreaga Japonie. Se menționa că cei care vor descoperi creștini ascunși vor primi recompense: pentru preoți 500 de arginți, pentru călugări 300 de arginți, pentru cei convertiți 300 de arginți, iar pentru dojuku (japonezi care studiau creștinismul) 100 de arginți (Emi Mase-Hasegawa, *op. cit.*, p. 24)

<sup>197</sup> Shūsaku Endō, *Tăcere*, *op. cit.*, p. 98.

autoexaminare a cititorilor a propriilor lor slăbiciuni, a felului în care s-ar comporta în momentele dificile. J. Thomas Rimer scrie că personajele lui Endō „caută autocunoașterea și sunt puțini eroi printre ei. Plângăciosul, lingușitorul Kichijirō este, poate, reprezentativ pentru noi, ființele omenești, care indiferent cât de mândri sau lăudăroși am fi, nu putem decât să plângem după ajutor atunci când trecem prin momente cu adevărat dificile”.<sup>198</sup>

Rodriguez duce pe tot parcursul romanului o luptă aprigă în sufletul său cu propria credință și pare că pierde această luptă atunci când acceptă apostazia. Și din confruntarea cu Inoue, guvernatorul care devenise conducătorul opresiunii creștinilor, Rodriguez iese învins, pentru că acesta reușește prin persecuția psihologică să îl destabilizeze. Rodriguez este pus în situația de a alege dacă va călca pe *fumi-e* și îi va salva pe creștinii pe care îi putea auzi din încăperea în care era închis cum sunt torturați, sau va refuza apostazia din neputința de a călca pe chipul lui Hristos. Philip L. Quinn scria în articolul său *Tragic Dilemmas, Suffering Love and Christian Life* că pentru Rodriguez călcarea icoanei înseamnă trădare căci imaginea lui Hristos este centrul tuturor idealurilor, al aspirațiilor, viselor și dorințelor sale cele mai profunde. Rodriguez nu putea separa imaginea de semnificație printr-un simplu act de voință, pentru că întreaga lui viață a făcut din această înfățișare un simbol sacru.

Rodrigues a crezut că este puternic și și-a imaginat o moarte glorioasă ca martir. A fost dispus să le recomande creștinilor japonezi să calce pe *fumi-e* pentru că îi compătimea pentru nefericirea lor, dar apoi nu s-a gândit să-și urmeze propriul sfat. A susținut în tăcere apostazia lui Galupe pentru a-i salva pe cei din barcă, dar fără ca el să încerce să facă ceva pentru ei. I-a fost milă de slăbiciunea lui Ferreira, iar atitudinea lui față de Kichijirō a fost un amestec de milă, dezgust și mânie. Rodrigues s-a considerat mai puternic sufletește față de acești oameni. [...] A sperat că va fi suficient de puternic încât să reușească acolo unde Ferreira a dat greș, să reziste apostaziei chiar și torturat în groapă. [Dar] după apostazie, el nu mai este în măsură să spună că este mai puternic nici măcar decât Kichijirō<sup>199</sup>.

Rodrigues venise în Japonia având în minte imaginea unui Hristos puternic și glorios, așa cum îi fusese insuflată în anii de seminar și era hotărât să transmită această percepție a maiestuoșității lui Hristos și japonezilor. Însă atunci când circumstanțele se deteriorează protagonistului îi apare în minte o altă imagine a lui Hristos, „e mai puțin figura puternică a unei autorități, și mai degrabă o figură cu «ochi albaștri, blânzi, plini de compasiune».[...] asta este imaginea de care vrea să se agațe atunci când zace în închisoare”<sup>200</sup>, scrie Mark Williams. Atunci când, în momentul culminant al romanului, lui Rodrigues îi este pus la picioare crucifixul, imaginea lui Hristos este departe de cea pe care o purtase în minte până atunci: „Pe o placă de lemn, vălurită și murdară, de culoare cenușie, era prins un medalion de bronz foarte simplu. Dinaintea lui stătea fața urâtă a lui Hristos, cu brațele subțiri desfăcute și cu o coroană de spini pe cap.”<sup>201</sup> Este figura Hristos care acceptă slăbiciunea umană și care vine alături de om în momentele grele. Atunci când Rodrigues se pregătește să calce crucifixul aude vocea lui Hristos : „Poți să calci! Poți să calci! Eu cunosc cel mai bine durerea din piciorul tău. Poți să calci! Eu am venit pe lume ca să fiu călcat în picioare de oameni și mi-am dus crucea ca

---

<sup>198</sup> Thomas Rimer, “That Most Excellent Gift of Charity: Endo Shusaku in Contemporary World Literature”, în *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, Vol. 27, No. 1, (Apr., 1993), pp. 59-66.

<sup>199</sup> Philip Quinn, “Tragic Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life”, *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 17, No. 1, (Spring, 1989), p. 168.

<sup>200</sup> Mark B. Williams, *op. cit.*, p. 120.

<sup>201</sup> Shūsaku Endō, *Tăcere*, *op. cit.*, p. 221.

să împărtășesc durerea voastră.”<sup>202</sup> Mark Williams scrie „Acesta este Hristos, însoțitorul (*dohansha*), figură atât de proeminentă în opera scriitorului, este cel care hotărăște să nu judece, ci alege mai degrabă să ia parte la suferința și chinul individului ca însoțitor, companion al său”<sup>203</sup>.

Endō Shūsaku scria despre scena călcării *fumi-e* următoarele:

Pentru că sunt japonez și pentru că îi port mamei mele o iubire puternică acest arhetip *magna mater* se activează de fiecare dată când mă gândesc la Hristos – acest lucru a dus la descrierea acelei scene. Imaginea lui Hristos cioplită pe *fumi-e* este o imagine maternă, o femeie care caută să sufere cu copilul său și să ia din durerea copilului asupra ei. Nu este imaginea paternă care se găsește în atâtea lucrări din arta occidentală, fața lui Hristos strălucind cu măreție și purtând expresia care insuflă ordine și disciplină. Astfel, succesul scenei depinde de faptul dacă aceasta atinge o coardă rezonantă cu arhetipul *magna mater* care se află în subconștientul cititorului.<sup>204</sup>

Este creată așadar imaginea lui Hristos care să se potrivească cu mentalitatea japoneză. Conceptul de companiune maternă poate fi înțeles, în termeni budiști, ca *jihī*, spune Mase Hasegawa. „Bodhisattva Amida a jurat că nu va deveni Buddha până ce oamenii nu vor fi salvați. Dorința lui Amida era să salveze toate ființele din suferință, iar compasiunea aceasta era considerată *jihī*”<sup>205</sup>. Dimensiunea compasiunii materne este așadar o extensie a conceptului exprimat de Endō, a unui Hristos matern, care fusese influențat de *Maria Kannon* și de credința *kakure kirishitan*. *Maria Kannon* era un sincretism între Fecioara Maria și zeitatea budistă *Kannon*. Astfel de amestecuri erau necesare pentru ca japonezii creștini să nu fie prinși de autorități, însă această viață dublă a lor, shinō-budistă pentru societate și creștină pentru sine, a dus la formarea unui creștinism diferit de cel din Occident, un creștinism de tip japonez am putea spune.

Endō Shūsaku reușește prin acest roman o reconciliere între creștinism și cultura japoneză. Imaginea creștinismului ca religie occidentală, pe care Rodriguez a căutat inițial să o impună japonezilor, este înlocuită în mintea protagonistului de imaginea lui Hristos ca „însoțitor”. Aceasta este imaginea care ar putea avea succes și s-ar putea infiltra în „mlaștina Japoniei”, și nu figura preamărită atât de Ferreira, cât și de Rodriguez înainte de apostaziile lor.

În concluzie, pe baza episoadelor menționate și a argumentelor aduse, putem considera că Endō Shūsaku reușește prin romanul *Chinmoku* să evidențieze particularitățile aculturației creștinismului în Japonia și să demonstreze că, deși premisele unei aparente rupturi între cultura occidentală și cea japoneză au existat în toate timpurile, există în ambele culturi atât temeri, cât și dileme similare care creează un continuum al comunicării la nivel profund și care le situează în binomul completării reciproce mai curând decât al excluderii ireconciliabile.

### **Bibliografie:**

#### **Surse primare:**

ENDŌ, Shūsaku - *Tăcere*, trad. Florentina Toma, Iași, Polirom, 2014.

ENDŌ, Shūsaku – *Chinmoku*, Tokyo, Shinchosha, 1981.

#### **Surse secundare:**

DURFEE JR., Richard - “Portrait of an Unknowingly Ordinary Man: Endō Shūsaku, Christianity and Japanese Historical Consciousness”, în *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1989), pp. 41-62.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> Mark B. Williams, *op. cit.*, p.122.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>205</sup> Emi Mase Hasegawa, *op. cit.*, p.155.

- ELISON**, George - *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, London, Harvard University Press, 1991.
- ENDŌ**, Junko - "Reflections on Shusaku Endo and Silence", în *Christianity and Literature*, Vol. 48, No. 2 (Winter 1999).
- GHEORGHE**, Alexandra Marina – *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, București, Editura Fundației României de Măine, 2008.
- MASE-HASEGAWA**, Emi - *Christ in Japanese culture. Theological Themes in Shusaku Endo's Literary Works*, Boston, Brill, 2008.
- QUINN**, Philip L. - "Tragic Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life", în *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 17, No. 1 ( Spring, 1989 ), pp.151-183
- RIMER**, Thomas - "That Most Excellent Gift of Charity: Endo Shusaku în Contemporary World Literature", *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, Vol. 27, No. 1 (Apr., 1993), pp. 59-66.
- TAKEDA**, Kiyoko - *Dochaku to Haikyô* 『土着と背教』 („Indigenizare și apostazie”), Tokyo, Shinkyô shuppan, 1967.
- WALLS**, Andrew F. - *Missionary Movements in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, New York, Orbis Books, 1996.
- WILLIAMS**, Mark B. - *Endo Shusaku. A literature of reconciliation*, New York, Routledge, 1999.



# THE PROGRESSIVE ASPECT IN KOREAN AS A THIRD LANGUAGE

Cristina Ioana NISTOR

## 1. Aim

The aim of this paper is to investigate the way in which Romanian learners of L3 Korean having English as L2 acquire the resultative progressive in the target language. I evaluate the explanatory adequacy of three available hypotheses on transfer in L3 against the results of a small scale study which builds on experimental data. A study on the acquisition of the resultative progressive in L3 Korean from the perspective of an L1 Romanian - L2 English context comes with some advantages given the way in which aspect is expressed in each of these languages. In Korean, the progressive can acquire a resultative value with some classes of predicates: psychological states, verbs of position, mental achievements and subject-oriented accomplishments. Romanian lacks markers for the progressive viewpoint. In English, the progressive can also have a resultative reading when combined with verbs of position. This is why this context offers the perfect ground for the investigation of the role of transfer in L3 learning.

## 2. On the progressive in Korean

The progressive in Korean is marked by the *ko iss* morpheme. The *ko iss* construction is made up of a nonfinite connective *ko* and the verb of existence *iss-ta*<sup>206</sup>. *Ko iss* generally denotes an on-going action, but it can also convey a resultative reading when combined with certain predicates<sup>207</sup>.

In Korean, as in English, the progressive expresses on-goingness at RT, dynamism and limited duration and it combines with situations denoting processes: activities, accomplishments and achievements with preliminary stages.

As a marker of the resultative state, *ko iss* describes the on-going result state of an action.<sup>208</sup> The resultant state reading obtains when the culmination point of an eventuality is reached and the situation holds at the durative resultant phase<sup>209</sup>. The resultative value is obtained with verbs of position, psychological states, mental achievements and subject-oriented accomplishments.

### 2.1. The in-progress reading of *ko iss*

The in-progress reading of the *ko iss* structure depends on the aspectual and the semantic properties of the verb with which it combines<sup>210</sup>. As the in-progress reading requires dynamism and duration, it can never be obtained with state verbs<sup>211</sup>. It can also convey the in-progress reading with achievements, as long as they are preceded by preparatory stages.

---

<sup>206</sup> Yasuhiro Shirai, "Where the Progressive and the Resultative meet Imperfective Aspect in Japanese, Chinese, Korean and English", *Studies in Language* 22:3, 1998, p. 665.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> EunHee Lee, "Stative Progressives in Korean and English", in *Journal of Pragmatics* 38, 2006, p. 702.

<sup>209</sup> Jong-Bok Kim, "Aspectual Properties of the Korean Imperfective Constructions", in *Language and Linguistics* 14.6, Kyung Hee University, 2013, p. 1063.

<sup>210</sup> Yookyung Kim, "The Resultative Progressive in Korean", in *CLS 29: Papers From the 29th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, Stanford University, 1993, p. 251.

<sup>211</sup> EunHee Lee, *art. cit.*, p. 696.

- (1) Chelsu-nun kongwen-ey ket-*ko iss-ta*. (activity)  
 Chelsu-NOM park in walk-PROG-DECL  
 ‘Chelsu is walking in the park.’
- (2) Minho-nun chayksang-ul mantul-*ko iss-ta*. (accomplishment)  
 Minho-NOM table-ACC build-PROG-DECL  
 ‘Minho is building a table.’
- (3) Elum-i nok-*ko iss-ta*.<sup>212</sup> (degree achievement)  
 ice-NOM melt-PROG-DECL  
 ‘The ice is melting.’
- (4) Kicha-ka yek-ul ttena-*ko iss-ta*.<sup>213</sup> (achievement with preliminary stages)  
 train-NOM station-ACC leave-PROG-DECL  
 ‘The train is leaving the station.’

As we can see in (1), (2) and (3) the progressive focuses on internal parts of the situation and has an in-progress reading. In (1) the progressive selects and describes a subpart of an activity. In (2) the progressive turns an accomplishment into an activity by depicting a part of the process. The same behaviour of the progressive can also be seen in (3) where in combination with a degree achievement, it focuses on its process subpart. The sentence in (4) shows that the progressive in Korean can also focus on the preliminary stages of an achievement. Given the examples discussed above it can be stated that, as in English, the progressive generally co-occurs with non-stative situations and denotes an on-going event holding at RT.

## 2.2. The resultative reading of *ko iss*

According to Kim (1993) the resultative progressive *ko iss* co-occurs with verbs which fulfill the following three conditions: *transitivity, telicity, the subject as a possessor*.

The resultative progressive *ko iss* generally selects transitive verbs (psychological verbs, mental achievements and subject-oriented accomplishments) but it can also select intransitive verbs such as verbs of position because in this case the subject remains in the position in which the event culminated. In order to show a result, the resultative progressive has to combine with telic predicates, so it can never combine with activities or with descriptive states. The property of the subject as a possessor refers to the use of the resultative progressive only with predicates which affect the subject.

### 2.2.1. The resultative progressive *ko iss* and states

The resultative progressive *ko iss* can freely combine with psychological statives (*love = salangha-ta, like = coaha-ta, know = al-ta, believe = mit-ta* etc) and verbs of position (*lean = kitay-ta, stand = se-ta* etc.), in which case it denotes a resultant state.

- (5) John-un tap-ul al-*ko iss-ta*.<sup>214</sup> (psychological state)  
 John-TOP answer-ACC know-R.PROG-DECL  
 ‘John knows (prog) the answer.’
- (6) Mimi-ka pyek-ey kitay-*ko iss-ta*.<sup>215</sup> (verb of position)  
 Mimi-NOM wall-at lean-(R) PROG-DECL  
 a. ‘Mimi has leaned against the wall.’  
 b. ‘Mimi is leaning against the wall’.

<sup>212</sup> Jong-Bok Kim, *art. cit.*, p. 1061.

<sup>213</sup> EunHee Lee, *art. cit.*, p. 699.

<sup>214</sup> Yookyung Kim, *art. cit.*, p. 261.

<sup>215</sup> Jong-Bok Kim, *art. cit.*, p. 1065.

The interpretation of the sentence in (5) is that John is in the state of knowing the answer. The resultative progressive here expresses the result of his coming to know the answer<sup>216</sup>. In (6) the progressive *ko iss* combines with a verb of position and just as in English it can express the resultant state after the culmination of the event. With verbs of position *ko iss* can also occur as a progressive and the reading is ambiguous between a progressive or a resultative one.

It is important to note that the resultative progressive cannot combine with copula-like verbs or with other descriptive states because they are atelic.

- (7) \*Chelsu-ka uysa i-*ko iss*-ta.  
Chelsu-NOM doctor be-PROG-DECL  
'\*Chelsu is being a doctor.'

### 2.2.2. The resultative progressive *ko iss* and mental achievements

Another class of verbs which is fully compatible with the resultative progressive is that of mental achievements (*recognize* = *al-ta*, *understand* = *ihayha-ta*, *forget* = *ic-ta*, *remember* = *kiekha-ta*, etc).

- (8) Kim-i Sandy-uy cwuso-lul kiekha-*ko iss*-ta.<sup>217</sup>  
Kim-NOM Sandy-POS address-ACC remember-R.PROG-DECL  
'Kim remembers Sandy's address.'

The interpretation of the sentence is that Kim is now in the state of having remembered Sandy's address.

### 2.2.3. The resultative progressive *ko iss* and subject-oriented accomplishments

With subject-oriented accomplishments, as in the case of verbs of position, the use of *ko iss* conveys two readings: the progressive or the resultative one, but the sentences can be disambiguated by inserting an adverb such as *intently* = *yelshimi* or *completely* = *wancenhi*<sup>218</sup>.

- (9) Kim-i say os-ul ip-*ko iss*-ta.<sup>219</sup>  
Kim-NOM new dress-ACC put on-(R) PROG-DECL  
a) 'Kim is putting on a new dress.'  
b) 'Kim is wearing a new dress.'

- (10) Kim-i Blake-uy si-lul yelshimi oywu-*ko iss*-ta.<sup>220</sup>  
Kim-NOM Blake-GEN poem-ACC intently memorize-PROG-DECL  
'Kim is memorizing Blake's poem intently.'

- (11) Kim-i Blake-uy si-lul wancenhi oywu-*ko iss*-ta.<sup>221</sup>  
Kim-NOM Blake-GEN poem-ACC completely memorize-R. PROG-DECL  
'Kim has Blake's poem memorized.'

<sup>216</sup> Yookyung Kim, *art. cit.*, p. 263.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>218</sup> *Ibid.* p. 251.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> *Ibid.*

<sup>221</sup> *Ibid.*



The progressive in (9) can be interpreted as denoting an on-going action (Kim putting on a dress) or a resultant state (Kim is wearing the dress). In sentences (10) and (11) the ambiguity is eliminated by inserting adverbials of manner.

### 2.3. Optionality

An important thing to note is the fact that the use of the progressive and of the resultative progressive in Korean is optional; any sentence including the progressive *ko iss* is interchangeable with the corresponding one including the simple tense form of the verb:

- (12) John-un tap-ul al-*ko iss*-ta.<sup>222</sup>  
 John-TOP answer-ACC know-R.PROG-DECL  
 'John knows (prog) the answer.'  
 (13) John-un tap-ul al-ta.  
 John-TOP answer-ACC know-DECL  
 'John knows the answer.'

According to Kim<sup>223</sup>, the present simple form of the verb (13) is interchangeable with the resultative form (12), because the resultative of a state is the state itself<sup>224</sup>. However, there is a difference in meaning between the two forms: the present simple denotes an individual level of knowing (long-term) whereas the resultative denotes a stage level (temporary) of knowing<sup>225</sup>.

### 2.4. Summing up

Table 1 summarizes the readings which different classes of predicates obtain in combination with the progressive *ko iss*:

**Table 1: The interaction between the progressive *ko iss* and the aspectual classes of the verb**

Classes of predicates	Types	<i>ko iss</i>
States	psychological verbs	resultative
	verbs of position	progressive/resultative
Activities	all types	progressive
Accomplishments	subject-oriented	progressive/resultative
	object-oriented	progressive
Achievements	achievements which have preliminary stages ( <i>win</i> = <i>iki-ta</i> , <i>die</i> = <i>cuk-ta</i> )	progressive
	mental achievements ( <i>recognize</i> = <i>al-ta</i> , <i>understand</i> = <i>ihayha-ta</i> , <i>forget</i> = <i>ic-ta</i> )	resultative

## 3. Theories on transfer in L3

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>225</sup> *Ibid.*

L3 learning is a subject that has not been approached from a generative point of view until recently<sup>226</sup>. The most important question that this approach puts forth is whether transfer is most likely to occur from the L1 or from L2 when a third language is learned<sup>227</sup>. Transfer in L2 learning has been studied in a significant number of studies. One influential hypothesis is the *Full Transfer Full Access Hypothesis*<sup>228</sup>, which assumes that the grammar of L1 represents the initial state of L2 learning. On the basis of relevant linguistic input, the L2 learner will gradually switch to the L2 system. Importantly, the interlanguage grammar is constrained by Universal Grammar at all stages. All the recent theories of transfer in L2 learning assume that there is transfer at the beginning of L3 learning but it is crucial to know the influence that the native tongue and the second language exert on the learning of the third<sup>229</sup>.

There are three main theories of transfer in L3 learning<sup>230</sup>: *The Cumulative Enhancement Model*<sup>231</sup>, *The L2 status factor*<sup>232</sup>, *The Typological Primacy Model*<sup>233</sup>.

According to the *Cumulative Enhancement Model* both L1 and L2 can influence the learning of L3 or remain neutral to its development.

*The L2 status factor* is a theory that regards L2 as the chief factor in the acquisition of a third language. It states that at the level of the mental lexicon L2 is dominant in L3 transfer. *L2 status factor* argues that morphosyntax is most likely to be transferred from L2 rather than L1, because L2 blocks the access to L1<sup>234 235</sup>.

The *Typological Primacy/Proximity Model* maintains that the influence which L1 and L2 may have on the learning of L3 depends on typological proximity, either actual or perceived, between L1/L2 and L3, i.e. according to this hypothesis the language chosen for transfer is the language which is (psycho)typologically closer to the target language (L3). It is argued that transfer occurs selectively according to the comparative perceived typology (psycho-typological proximity) of the languages involved and that syntactic properties of the closest psycho-typological language are transferred, irrespective of which is the most economical option<sup>236</sup>. Adult learners have some metalinguistic knowledge, which allows them to unconsciously draw holistic structural comparisons between the languages they know and the one they are learning. The *Typological Proximity Model*<sup>237</sup> also assumes that the whole amount of prior linguistic knowledge plays a role in the way in which the inter-language grammars develop.

Rothman<sup>238</sup> argues that previous linguistic knowledge plays an important role in the process of L3 acquisition. The Typological Proximity Model relies on the learner's

---

<sup>226</sup> Jason Rothman, *art. cit.*, p. 4.

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> Bonnie Schwartz, Rex Sprouse, "L2 cognitive states and the Full Transfer/Full Access Model", *Second Language Research* 12, 1996, pp. 40–72.

<sup>229</sup> Jason Rothman, *art. cit.*, p. 4.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>231</sup> S.Flynn, C.Foley, I. Vinnitskaya, "The cumulative-enhancement model for language acquisition: comparing adults' and children's patterns of development in first, second and third language acquisition of relative clauses", *The International Journal of Multilingualism*, 2004.

<sup>232</sup> C. Bardel, Y. Falk, „The role of the second language in third language acquisition: the case of Germanic syntax", *Second Language Research* 23, 2007.

<sup>233</sup> J Rothman, P. Guijarro-Fuentes, T. Judy, A. Pires, "On the (un)ambiguity of adjectival interpretation in L2 Spanish: Informing debates on the mental representation of L2 syntax", in *Studies in Second Language Acquisition*, 2010, pp. 1-32.

<sup>234</sup> C. Bardel, Y. Falk, *art. cit.*

<sup>235</sup> Jason Rothman, *art. cit.*, p. 5.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>237</sup> Jason Rothman, P. Guijarro-Fuentes, T. Judy, A. Pires, *art. cit.*, pp. 1-32.

<sup>238</sup> Jason Rothman, *art. cit.*, pp. 107-127.

capacity to compare language pairings and to select similar syntactic representations with the target language.

According to Rothman<sup>239</sup>, psycho-typology is the “speaker’s perception of typological proximity”<sup>240</sup> and economical option is the language that represents the best source of transfer in L3 learning even though it is not necessarily the closest language from a typological point of view<sup>241</sup>. Psychotypology is “the learner’s perception of relative similarity between any two languages, which might or might not coincide with actual typology”<sup>242</sup>. But one expects “typology and psychotypology [to] most often correlate in general.”<sup>243</sup> In the case of Romance languages, for example, the actual proximity and the perceived one are one and the same, but there are, nevertheless, cases when a previously acquired language which is the best option for transfer is disregarded in favour of one that is psychologically perceived as fitted for transfer<sup>244</sup>.

The *Cumulative Enhancement Model* and *The Typological Primacy Model* are similar theories in that they agree on the fact that both L1 and L2 are potential sources for transfer but they differ in that The Typological Primacy Model supports the idea that there is the possibility of (non-)facilitative transfer based upon typological proximity<sup>245</sup>.

According to Rothman<sup>246</sup>, the Typological Proximity Model has stronger explanatory power because it can predict which language is the source of syntactic transfer<sup>247</sup>.

## 4. The study

### 4.1. Aim

The aim of this study was to verify whether Romanian native speakers having English as L2 can acquire the resultative value of the marker *ko iss*. The resultative value of *ko iss* was not explicitly taught to the participants of this study, but it was found in texts especially in combination with stative verbs. On the other hand, the progressive *ko iss* was introduced in the first year of studies. In Romanian, there is no marker of the progressive. In English, the progressive can have a similar resultative value, but only in combination with state predicates of position and location.

### 4.2. Predictions

In doing this study I aimed at testing the explanatory power of the Typological Proximity Hypothesis which maintains that transfer comes from the language which is most similar to the one which is learned. In Korean the progressive *ko iss* can have a resultative meaning with various classes of predicates. With verbs of position, in Korean, the progressive *ko iss* can have a resultative value. In this respect, it is similar to the English progressive with verbs of position and location. Romanian lacks a progressive marker. Therefore, the Typological Proximity Model predicts transfer from L2 English; in particular, it predicts that transfer from L2 English will be positive for

---

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> Jason Rothman, Jennifer Cabrelli, “What variables condition syntactic transfer? A look at the L3 initial state”. *Second Language Research* 25,4, 2009, p. 26.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>244</sup> Jason Rothman, *art. cit.*, p. 7.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 3.

verbs of position (in this particular case *ko iss* will be highly used). The resultative value of *ko iss* can also obtain with mental achievements, but as English does not allow this reading with this class of predicates I assume that it will be underused in L3 Korean. However, when it comes to achievements which involve preliminary stages, both Korean and English use the progressive to focus on these stages. Therefore the assumption is that there will be a higher rate of use among this class of verbs. In the case of subject-oriented accomplishments I assume the use of the resultative *ko iss* will be very low as positive transfer could not be obtained from English. With respect to object-oriented accomplishments, as in English and Romanian, the resultative cannot be used so I assume a very low rate of use, as well.

### 4.3. Design

The method employed was an elicitation task: participants had to choose between the past simple form of the verb, the progressive or the resultative past form. Since the aim of the study was to investigate the acquisition of the progressive, we tried to keep tense constant. This is why all the sentences were past tense sentences. The test included 32 sentences: 16 elicited the use of the resultative *ko iss*: states (psychological verbs and verbs of position), mental achievements and subject-oriented accomplishments. The other 16 sentences were control sentences: 8 elicited the use of the progressive *ko iss* with achievements with preliminary stages and with activities (i.e. the non-resultative progressive) and 8 favoured the use of the past simple (object-oriented accomplishments and activities). Activities which denoted habitual situations in the past required the use of the past tense simple and activities which denoted an on-going event in the past required the use of the past progressive. I give an example from each group of sentences below:

(14) Kulem ku namca-wa wey anheyecy-ess-eyo? (state: psychological verb)  
 then that boy-CON why break-up-PAST-DECL  
 ‘Then, why didn’t you break-up with that boy?’  
 Kuttay ku saram-ul sarangha-*ko iss*-ess-eyo.  
 Then that man-ACC love-R.PROG-PAST-DECL  
 ‘I loved him then.’

(15) A, Suyong-a! Sayuri-lul hoksi pwass-nun-tey? (state: verb of position)  
 ah Suyong-VOC Sayuri-ACC maybe see-R.PROG-PAST-DECL  
 ‘Ah, Suyong! Do you happen to have seen Sayuri?’  
 Yes shop-at arrive-PAST-when Sayuri-NOM in line.stand-PAST-DECL  
 ‘Yes, when I arrived at the shop Sayuri was standing in line.’

(16) Olaynmaney ku saram-kwa iyaki-lul haci anhato mannassul-ttay ku-nun ney sengil-ul hiekh-*ko iss*-ess-eyo. (mental achievement)  
 for a long time that man-CON talk-ACC do.not meet.when my birthday-ACC remember-R.PROG-PAST-DECL  
 ‘Even though I haven’t talked with that man for a long time when I met him he remembered my birthday.’

(17) Ku thim-i ikikeyss-nun-ci etteyhkey al-ass-eyo? (achievement with preliminary stages)  
 that team-NOM win-FUT-that how know-PAST-DECL  
 ‘How did you know that the team was going to win?’  
 Ku thim-I iki-*ko iss*-ess-eyo. Motu-ka ku sasil-ul pol-su-iss-ess-eyo.  
 that team-NOM win-PROG-PAST-DECL. everybody that fact-ACC see.can-PAST-DECL  
 ‘That team was winning. Everybody could see that.’

(18) Tongseng-I si-lul oyu-*ko iss*-ess-ta. Elmana alumtapkey ansongha-ney-yo! (subject-oriented accomplishment)  
 younger.brother-NOM poem-ACC memorize-R.PROG-PAST-DECL. how beautifully recite-DECL

‘My younger brother memorized a poem. How beautifully he recites it!’

(19) Kay-lul mek-yess-eyo. Ku-nun cikum kippeyo! (object-oriented accomplishment)  
 dog-ACC feed-PAST-DECL. it-NOM now be.happy-DECL

‘I fed the dog. It is happy now!’

(20) Yeyceney haksayng-I kyeysok kongpuh-ess-eyo. (activity)  
 in the past students-NOM continuously study-PAST-DECL

‘In the past students studied incessantly.’

(21) Umak-ul tut-*ko iss*-ese ney apeci-ka tul-e onun kes-ul moll-ass-eyo. (activity)  
 music-ACC listen.to-PROG-DECL my father-NOM enter.thing-ACC know.not-PAST-DECL

‘Because I was listening to music I didn’t hear my father come in.’

#### 4.4. Participants

The participants were 13 3<sup>rd</sup> year students at the Department of Korean Language and Literature at the University of Bucharest, whose age ranged between 21-27 years. They were Romanian native speakers with English as L2 and their level in Korean was B1. The progressive *ko iss* was introduced to them in the first year of studies but the resultative *ko iss* was not explicitly taught.

#### 4.5. Results

The overall results with respect to the use of the resultative progressive are summarized in Table 2 and the ones with respect to the use of the progressive are summarized in Table 3:

**Table 2: Results: the use of *ko iss* with a resultative value**

Psychological verbs	Verbs of position	Mental achievements	Subject-oriented accomplishments
44 %	60 %	37 %	4 %

**Table 3: Results: the use of *ko iss* with a genuine progressive value**

Activities	Achievements with preliminary stages
79%	17%

#### 4.6. Discussion

In order to verify the Typological Proximity Hypothesis with respect to the resultative value of *ko iss* I first compared verbs of position with psychological states, then verbs of position with mental achievements, and lastly, verbs of position with subject-oriented accomplishments.

And in order to verify the same hypothesis this time with respect to the progressive value of *ko iss* I made a comparison between activities which requested the use of the past progressive and achievements with preliminary stages.

As in English verbs of position can co-occur with the resultative progressive but psychological verbs do not allow it, the Typological Proximity Hypothesis predicts a

higher rate of use of the resultative in combination with the former in L3 Korean. The participants used the resultative in 44% of the sentences including psychological states and in 60% of the sentences including verbs of position. A paired-sample t-test: revealed that the difference was not significant ( $t(12) = -1.97$ ;  $p=.07$ ). Therefore, in spite of the fact that the rate is slightly higher with verbs of position, the difference does not reach significance. The data do not show that the use of the resultative progressive with verbs of position (vs. other states) is positively affected by L2 transfer. What the data actually show is that the participants treat state predicates similarly with respect to the resultative progressive. The low rate (below chance with psychological states) may suggest that the participants have not acquired the use of the resultative progressive yet. On the other hand, in Korean the use of the progressive is optional. Therefore, the low rate could equally indicate that the L3 learners treat the use of the progressive as optional, in accordance with the target language.

Then I compared the rate of use of the resultative progressive with verbs of position with that of mental achievements combined with the resultative progressive. If transfer obtains from English, then the rate of use of the resultative progressive in combination with verbs of position will be higher. The study revealed that the participants used the resultative progressive in 37% of the sentences including mental achievements. A paired-sample t-test ( $t(12) = 2.22$ ;  $p = .04$ ) showed that the difference was significant. The L3 learners of Korean used the resultative progressive with verbs of position more than with mental achievements. The higher use of the resultative progressive with verbs of position may be due to transfer from L2 English.

The last comparison I made in order to verify if the use of the resultative progressive was affected by transfer from English was between the rates of use of subject-oriented accomplishments and verbs of position. The participants used the resultative progressive with subject-oriented accomplishments only 4%, compared to the higher rate with verbs of position (60%) which shows, again, that it is plausible to assume that there was transfer from L2.

The fact that the participants used the resultative *ko iss* with psychological states and mental achievements in 44% and 37% of the sentences respectively indicates that there might be transfer from L2 English where the progressive in general is used with these classes of predicates under well-defined conditions; moreover the progressive with these verbs is not standardly assumed to have a resultative value.

The overall results regarding the use of the resultative *ko iss* show that there might be transfer from L2 English. If we compare the results obtained in verbs of position (60%) with the ones obtained in psychological states (44%), mental achievements (37%) and subject-oriented accomplishments (4%) which do not allow the (resultative) progressive in English we can observe that English had a certain influence on the acquisition of the resultative *ko iss*.

In order to check if the use of the progressive (with a non-resultative value) was transferred from L2 to L3, I compared the rates of use of activities and achievements which allow preliminary stages. As these two classes of predicates allow the progressive in English but not at equal rates, I expected high uses of the progressive with activities and lower rates with achievements. The results of the study showed that the participants scored relatively low in achievements (17%) compared to activities (79%). The t-test: paired two sample for means confirmed the significance of the difference:  $t(12) = 7.40$ ;  $p = .000$ . I assume that the low score obtained in achievements can be accounted for by the fact that the participants perceived achievements as punctual and felt more inclined to use the past simple with these verbs.

Finally, I made a comparison between the two sets of activities to find out the accuracy of the use of the progressive. To verify if the participants know in what situations to use the progressive I compared the rates of use of the two sets of activities (the ones which required the use of the progressive and the ones which required the use of the past simple). With respect to the activities which required the past simple the participants did well in only 37% of the sentences. The reason for this might be the over-generalization of the progressive *ko iss*. This shows that the participants are not aware yet of the fact that the progressive *ko iss* expresses not only on-goingness but also temporariness/not simply duration but limited duration.

In Korean the use of the progressive and of the resultative *ko iss* is optional. A simple form of the verb can be chosen anytime and can successfully replace the two markers of aspect. Unfortunately, in our study we had no control group of native speakers of Korean. Optionality is a serious factor which must be taken into consideration when analyzing the rates of use. Papp<sup>248</sup> argues that optionality can be defined as the coexistence of two variants of the same grammatical construction having the same logical form<sup>249</sup>. She further argues that optionality can be relatively predictable in L2s<sup>250</sup>. Optionality in L2 depends on the richness of the input and if the input is poor, developmental optionality can yield representations which are not optimal realizations of the interface conditions<sup>251</sup>. As the input of Korean received by the participants was low their answers may not reflect the real use of the aspectual markers.

#### 4.7. Conclusions

The predictions of the Typological Proximity Hypothesis were borne out by the data due to the high rates of use of the resultative with verbs of position and of the progressive used with activities which suggest that knowledge of the progressive in L2 may interfere in the learning of the progressive in L3. This conclusion can also be supported by the low rate of use of the progressive with achievements with preliminary stages which may indicate that transfer obtained from L2 where the same type of achievements are infrequently used with the progressive. The study also showed that the participants knew how to use the resultative *ko iss* correctly/target-like only with psychological states, verbs of position and mental achievements. The overgeneralization of the use of the progressive to habitual activities can be owed to the fact that the participants did not grasp its property of expressing temporariness.

#### Conclusions

The results of the present study provide evidence in favour of the Typological Proximity hypothesis with respect to transfer in L3. They revealed that L2 English represents a source of transfer in L3 Korean in an L1 Romanian context. Participants extend the meaning of the progressive *ko iss* to psychological states and mental achievements, which means that they may have acquired the resultative meaning of the marker *ko iss*; but still the rate of use is relatively low, which may reflect the influence of the English progressive. As to the use of the progressive and of the resultative

---

<sup>248</sup> Szilvia Papp, "Stable and developmental optionality in native and non-native Hungarian grammars", in *Second language Research* 16, 2, 2000, pp. 173-200.

<sup>249</sup> *Ibid*, p. 173.

<sup>250</sup> *Ibid*.

<sup>251</sup> *Ibid*.

progressive, given the fact that it is optional, further research will be needed to establish the circumstances under which native speakers use these aspectual markers.

### **Bibliography**

- KIM**, Jong-Bok – “Aspectual Properties of the Korean Imperfective Constructions”, in *Language and Linguistics* 14.6, Kyung Hee University, 2013, pp. 1035-1074
- KIM**, Yookyung – “The Resultative Progressive in Korean”, in *CLS 29: Papers From the 29th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, Stanford University, 1993, pp. 251-265.
- LEE**, EunHee – “Stative Progressives in Korean and English”, in *Journal of Pragmatics* 38, 2006, pp. 695-717.
- PAPP**, Szilvia – “Stable and developmental optionality in native and non-native Hungarian grammars”, in *Second language Research* 16,2, 2000, pp. 173-200.
- ROTHMAN**, J., **GUIJARRO-FUENTES**, P., **JUDY**, T and **PIRES**, A. – “On the (un)ambiguity of adjectival interpretation in L2 Spanish: Informing debates on the mental representation of L2 syntax”, in *Studies in Second Language Acquisition*, 2010, pp. 1-32.
- ROTHMAN**, Jason, **CABRELLI**, Jennifer – “What variables condition syntactic transfer? A look at the L3 initial state”, in *Second Language Research* 25,4, 2009, pp. 1-30.
- ROTHMAN**, Jason – “L3 syntactic transfer selectivity and typological determinacy: The typological primacy model”, in *Second Language Research* 27 (1), 2011, pp. 107-127.
- SCHWARTZ**, Bonnie, **SPROUSE**, Rex – “L2 cognitive states and the Full Transfer/Full Access Model”, in *Second Language Research* 12, 1996, pp. 40-72.
- SHIRAI**, Yasuhiro – “Where the Progressive and the Resultative meet Imperfective Aspect in Japanese, Chinese, Korean and English”, in *Studies in Language* 22:3, 1998, pp. 661-692.





# INFLUENȚE ARABE ÎN LEXICUL TRADUCERII CORANULUI ÎN SPANIOLA ALJAMIADO-MORISĂ DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XVII-LEA

Daniela CHIRU

## 0. Introducere

În ajunul expulzării moriscilor, un scrib maur împrumută un manuscris coranic bilingv, care conține textul în limba arabă și traducerea sa în *aljamiado*<sup>1</sup>. Copistul transcrie doar traducerea, în caractere latine. Deși originalul<sup>2</sup> se pierde, copia se păstrează până în prezent. Este vorba despre manuscrisul 235, din *Biblioteca de Castilla-La Mancha*, Toledo – un codice deosebit de important, singura traducere integrală a Coranului în limba spaniolă din epoca moriscă (secolul al XV-lea – secolul al XVII-lea) păstrată până în zilele noastre (López-Morillas, 2011: 113).

În lucrarea de față îmi propun să examinez influențele semantice arabe în textul acestui manuscris, centrându-mă pe calcurile lexicale, pentru care ofer o propunere taxonomică pe baza celor mai recente studii. Lucrarea se justifică mai ales prin studiul lingvistic pe care îl realizez în încercarea de a demonstra validitatea unei ipoteze emise într-un articol anterior<sup>3</sup>, conform căreia prefixul *des-* se folosește în cadrul acestui idiom romanice cu rolul neobișnuit de a intensifica sensul temei la care se atașează.

## 1. Status quæstionis

Această varietate hispanică puternic influențată de limba arabă a stârnit destul de mult interes peste hotare fiind tratată, în ultimele decenii, în numeroase studii lingvistice<sup>4</sup>. Au fost prezentate trăsăturile sale arhaizante și influențele dialectale aragoneze, însă, mai presus de toate, a fost pusă în lumină trăsătura care o deosebește cu adevărat de celelalte idiomuri: caracterul său arabizant. În opinia lui Döhla (2008: 97), influența limbii arabe se face simțită mai ales în plan morfosintactic, printr-o adevărată

<sup>1</sup> După cum amintește López-Morillas (1994: 17), termenul *aljamiado* provine din cuvântul *aljamía*, care își are originea în cuvântul arab *al-ʿjamiyya*. Inițial, acest termen desemna limba romanice vorbită în Peninsula Iberică. Ulterior, în spaniola modernă, a căpătat aproape semnificația opusă: este vorba de o anumită varietate a limbii spaniole, și anume cea transcrisă în caractere arabe. Totuși, în manuscrisele târzii de la începutul secolului al XVII-lea, se renunță la alfabetul arab în favoarea grafiei latine, așa cum este cazul manuscrisului toledan pe care îl analizez în acest articol. Această literatură este, așadar, rodul unei minorități criptomusulmane vorbitoare de spaniolă, stabilită în regiunile care au fost recucerite cel mai devreme – cu alte cuvinte, mai ales în Aragon (Galmés de Fuentes, 2009: 111).

<sup>2</sup> Este posibil ca acest manuscris să fie o copie a celebrei traduceri realizate de Yça de Segovia în anul 1456, fapt ce pare a fi întărit de caracterul arhaic și de amestecul de trăsături dialectale castiliene și aragoneze (López-Morillas, 2011: 12).

<sup>3</sup> López-Morillas (1994, 17-24): «Aljamiado and the Moriscos' Islamicization of Spanish», în Mushira, E. et alii [ed.], *Perspectives on Arabic Linguistics VI: papers from the sixth annual Symposium on Arabic Linguistics* [volumul 4], Amsterdam: John Benjamins

<sup>4</sup> Spre exemplu: Abboud-Haggar - «*Al-Tafīrī' de Ibn-Ġallāb*. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito aljamiado número XXXIII de la Biblioteca de la Junta y su confrontación con el original árabe»; Bernabé - «Interferencias entre el árabe y el romance en los textos coránicos aljamiados»; Galmés de Fuentes - «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa»; Gómez Renau - «La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del español»; López-Morillas - «El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha», lista putând fi continuată cu multe alte lucrări.

varietate de calcuri morfologice, sintactice și stilistice. Totuși, după cum observa și López-Morillas (1994: 20), consider că cele mai profunde influențe se produc în sfera semantică.

În ceea ce privește împrumuturile lexicale, studiile au pus în evidență numărul mare de împrumuturi, cu precădere în câmpurile semantice juridic și religios. E interesantă observația lui Galmés de Fuentes (2009: 115-116). Din perspectiva lui, la o primă vedere aceste împrumuturi par să nu se justifice, pentru că ar exista termeni echivalenți în limba spaniolă. Însă, în urma unei analize mai atente, se poate observa că din punct de vedere islamic nu există în realitate o astfel de corespondență:

Es obvio que un *almalāq* o ángel coránico no coincide, en sus connotaciones, con el ángel bíblico, y lo mismo podemos decir del *alǧanna* o paraíso, del *annabī* o profeta, de los conceptos de *ḥalāl* o lícito y *ḥarām* o ilícito [...] Para trasladar, pues, la cultura islámica al español aljamiado era preciso mantener sin traducir todas estas voces técnicas. (Galmés de Fuentes, 2009: 115-116)<sup>5</sup>

Deși prezența acestor împrumuturi a fost semnalată și în alte scrieri, este Soha Abboud-Hagggar cea care le acordă o atenție deosebită, diferențiind, mai cu seamă, diferitele tipuri de împrumuturi lingvistice: barbarisme, arabisme și etape intermediare de asimilare, în care acești termeni nu sunt total încorporați în limbajul moriscului (1997: 59-60; 2001: 77-81). Aceeași lingvistă studiază și influențele de ordin fonetic din aceste împrumuturi (2003: 251-255). O altă lucrare importantă, de o deosebită rigoare științifică este *Dicționarul de arabisme* realizat de Federico Corriente, în a cărui introducere arabistul analizează în detaliu modificările fonetice pe care le suferă aceste cuvinte când sunt introduse în limbile iberoromanice, pornind nu de la araba clasică, ci de la dialectul arab andaluz (2003: 16-65).

Studiile par să se fi axat mai mult pe cea de-a doua fațetă a influențelor lingvistice, și anume pe calcurile lexicale. O primă propunere taxonomică a fost realizată de Kontzi, în anii '70, clasificându-le în *calcuri ale sensurilor rădăcinilor arabe*, *calcuri de schemă* și *calcuri de coincidență lexicală* (1978: 315-336). Galmés de Fuentes urmează întocmai această structură atunci când descrie limbajul moriscului (2009: 116), însă Abboud-Hagggar o îmbogățește, adăugând încă o categorie, pe care o denumește *calc de înțeleles* (1997: 62-76; 2000: 142-146). Montero Muñoz ia de asemenea ca punct de plecare taxonomia lui Kontzi, însă o prezintă într-o manieră diferită, clasificând calcurile lexicale doar în două categorii (cea a *calcurilor semantice*, și cea a *calcurilor derivaționale*). Deși această modificare este binevenită, întrucât distincția dintre polisemie și omonimie nu este întotdeauna ușor de realizat (căci tocmai în acest aspect rezidă diferența dintre *calcurile sensurilor rădăcinilor* și *calcurile de coincidență lexicală*)<sup>6</sup>, Montero Muñoz nu include *calcurile de înțeleles*, semnalate de Abboud-Hagggar, deși îi citează lucrarea. Prezența acestor influențe de ordin mai profund este semnalată și de Consuelo López-Morillas, atunci când analizează termenul „desyerrar“, dar nu îl include în nicio clasificare (1994: 20; 2011: 125). Consider, așadar, că taxonomia acestor calcuri trebuie revizuită, pentru a elimina categoriile superflue, fără a lăsa însă în afara clasificării categorii precum cea a *calcului de înțeleles*, pe deplin justificată.

<sup>5</sup> 5«Nu încapă îndoială că un *almalāq* sau înger coranic nu coincide, în conotațiile sale, cu îngerul biblic; tot la fel se poate spune și despre *alǧanna* și paradis, despre *annabī* și profet, despre conceptele de *ḥalāl* - permis și *ḥarām* – interzis [...] Pentru a transpune, așadar, cultura islamică în spaniola aljamiadă, era necesar ca toți acești termeni tehnici să rămână netraduși.» [trad. aut.]

<sup>6</sup> Ilustrativ este faptul că Galmés de Fuentes vede în utilizarea termenului *caçar* atât cu sensul de „a vâna“, cât și de „a pescui“ un calc al sensurilor rădăcinii, așadar o influență datorată polisemiei termenului arab (2009: 116), în timp ce Abboud-Hagggar, în teza sa doctorală pe care o realizează chiar sub îndrumarea aceluiași lingvist, Galmés de Fuentes fiind profesorul său coordonator, tratează termenul *caçante* (cu sensul de „vânător“ și de „pescar“) ca un calc de coincidență lexicală, cu alte cuvinte – rezultatul omonimiei termenului arab (1997: 72).

## 2. Influențe lexicale arabe

După cum am arătat mai sus, araba își lasă amprenta asupra acestei varietăți hispanice în două moduri: sub forma împrumuturilor și a calcurilor lexicale. Fără a insista asupra celor dintâi, merită amintit că acestea pătrund în limba spaniolă fosilizate în cele mai diverse forme gramaticale, incluzând, nu de puține ori, articolul hotărât (Abboud-Haggar, 1997: 56-58; 2011: 78), fapt ce cauzează în repetate rânduri construcții redundante de genul *el annaca* („cămilă femelă“). Se împrumută cu precădere substantive (Abboud-Haggar, 2001: 77), deși sunt prezente de asemenea câteva verbe (*harramar* – „a interzice“) și deja bine-cunoscutul caz al prepoziției *hasta*<sup>7</sup>.

Totodată, împrumuturile se prezintă în diverse grade de asimilare, de la barbarisme, până la arabisme, existând, de asemenea, și etape intermediare între acestea două (Abboud-Haggar, 1997: 58-60). Astfel, cuvântului *ḥām*<sup>8</sup> (un anumit tip de cămilă dedicată zeităților păgâne), care apare în grafie arabă alături de împrumutul *el ham* în fila 66, față, exemplifică primul stadiu de asimilare<sup>8</sup>; termeni precum *arraqueante / arraque@nte* („cel care se pleacă în rugăciune“), în care forma romanizată alternează cu o formă mai apropiată de arabă, ilustrează o etapă intermediară de asimilare (Abboud-Haggar, 1997: 59); în timp ce termeni ca *hasta* de la *ḥatta*, sau *ataúd* din termenul arab andaluz *atabút* (Corriente, 2003: 30) au fost asimilați până la gradul de arabisme, funcționând ca oricare alt termen romanice, fără ca grafia să le trădeze în vreun fel originea semitică (Abboud-Haggar, 1997: 58).

### 2.1 Calcuri lexicale bazate pe termenul romanice ce traduce semnificația principală a rădăcinii arabe

Această categorie poate fi împărțită în două subgrupe. Prima dintre ele este aceea a **calcurilor semantice**. Prin acest procedeu, un termen romanice deja existent capătă sensuri noi, sub influența limbii arabe (Galmés de Fuentes, 2009: 116).

Pot fi incluse aici *calcurile sensurilor rădăcinilor arabe*<sup>9</sup>, când traducătorul preia semnificația cea mai comună a celui mai simplu derivat al unei rădăcini arabe și traduce cu ajutorul termenului romanice echivalent toate semnificațiile celorlalte cuvinte derivate din rădăcina respectivă (Galmés de Fuentes, 2009: 116). Spre exemplu, termenul (*d)espartir* traduce rădăcina *frq* înglobând sensurile diferitelor cuvinte derivate din aceasta, precum *faraqa* „a despărți, a separa“ sau *farraqa* „a diferenția, a deosebi ceva de altceva“ (Abboud-Haggar, 1997: 67):

(1) (fila 59, față) 5:25 [...] Pues **esparte** entre nós y entre las compañías desobedientes.

(2) (fila 31, față) 2:136 [...] Que no **despartimos** entre ninguno d'ellos, y nosotros a Él somos muçlimes.

În egală măsură, sunt calcuri semantice *calcurile de coincidență lexicală* – cazuri în care diferite accepțiuni ale termenului arab coincid într-un termen romanice care îl traduce (în general, este vorba de cazuri de omonimie) (Galmés de Fuentes, 2009: 116). Acest procedeu îi conferă termenului *amaneçer* diferitele semnificații ale verbului *'aṣbaḥa*, termenul romanice ajungând să aibă și înțelesul de „a deveni“:

<sup>7</sup> După cum remarcă Morera Pérez (1999: 88), prepoziția este atestată sub forma *ata* încă din primele documentări ale limbii spaniole, din secolul al XI-lea, în *Glosele emiliene* și în *Glosele silense*.

<sup>8</sup> Cu excepția unor puține cazuri de însemnări la marginea textului, când, spre exemplu, un împrumut din text este consemnat și în forma sa arabă, barbarismele sunt greu identificabile în manuscrisul T235, acesta fiind o copie târzie, în care nu se mai recurge la alfabetul arab pentru a transcrie acest idiom, ci la cel latin.

<sup>9</sup> De multe ori, termenul romanice urmează, totodată, modelul sintactic arab (îndeosebi regimul prepozițional) – este vorba de *calcuri asociate unei construcții sintactice* (Abboud-Haggar, 1997: 62).

(3) (fila 217, verso) 28:10 Y **amaneció** el corazón de la madre de Muçe [vazío], que no pensaba sino en Muçe que sería descubierta y que se sabía que era su hijo. [...]

Cea de-a doua subgrupă este aceea a **calcurilor derivaționale** (Montero Muñoz, 1994: 20; 2011: 125) – denumite *calcuri de schemă* de către Kontzi (1978: 315-336), Abboud-Hagggar (1997: 69; 2000: 142-146) și Galmés de Fuentes (2009: 116). În acest caz se formează un cuvânt nou printr-un proces de derivare influențat de limba arabă. Astfel, *ensanteçer* traduce verbul *qaddasa* și are înțelesul de „a venera, a slăvi”. Acest calc se bazează pe traducerea derivatului *qudus*, a cărui accepțiune este cea de „sfințenie” (Wehr, 1976: 747):

(4) (fila 2, verso) 2:30 [...] *dixeron*: «¿Aquí lanças en ella quien afollará en ella y vertirá las sangres, y nosotros te ataçbihamos con tu loor y te *ensanteçemos*?» [...]

## 2.2 Calcuri lexicale bazate pe accepția termenului arab<sup>10</sup>

În această categorie intră, în primul rând, termeni descriptivi creați prin calchierea unuia dintre înțelesurile desprinse din descrierea cuvântului arab. Din punct de vedere lexical, aceștia nu se relaționează în mod direct cu termenul arab pe care îl traduc (Abboud-Hagggar, 1997: 74-75). Este cazul lui *açaguear*<sup>11</sup> – „a păsuși, a da un răgaz”, care traduce cuvântul arab *'anžara* și al lui *paçentantes*<sup>12</sup> cuvânt menit să redea termenul arab *sā'ibatin*, ce are sensul de „ceva lăsat liber, fără restricții/fără opreliști” (Wehr, 1976: 446), în acest context – cămilele lăstate să pască liber în numele unui idol păgân.

(5) (fila 143, față) 15:36 *Dixo*: «Señor, **açaguea** de mí el al@deb hasta el día del rrebibcamiento».

(6) (fila 65, verso) 5:103 No puso Al.lah albahires [...] ni **paçentantes** { - las paçentantes quiere dezir que rrobaban lo que les pareçia de sus algos, y no las debedaban del agua ni del pasto, y eran camellas } [...]

Și această clasă poate fi divizată în două subgrupe. Pe de o parte, un cuvânt romanice existent poate căpăta înțelesuri noi, sub influența limbii arabe, uneori alături de un anumit regim prepozițional calchiat din arabă (Abboud-Hagggar, 1997: 74-75; 2002: 143-146). Este vorba, așadar, de **calcuri semantice**. Pe de altă parte, există **calcuri derivaționale bazate pe accepția termenului arab**, procedeu prin care rezultă un cuvânt romanice nou (de exemplu, termenii prezentați mai sus, ca *paçentante*).

Spre deosebire de celelalte calcuri, care se întâlnesc în mai multe texte din literatura aljamiado-moriscă, acest tip de calc ar implica o traducere greu de înțeles fără a cunoaște originalul, deoarece:

Se trataría, podríamos decir, de una traducción fantasiosa, en la que el traductor dio renda suelta a su imaginación para formar palabras nuevas, originales y raras. Por supuesto, como traducción ingeniosa, corría el peligro de no ser entendida ni por sus propios lectores contemporáneos. (Abboud-Hagggar, 2000: 143)<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Denumite de Abboud-Hagggar „calcuri de înțeles” (1997: 62-76; 2000: 142-146).

<sup>11</sup> Un caz foarte interesant, întrucât calcul se formează prin intermediul unui arabism. Etimonul acestuia este cuvântul arab andaluz *sāqa*, care provine, la rândul său, din termenul arab *sāqa'* – „parte din spate, din urmă”. Arabismul este prezent în spaniola contemporană sub forma *zaga* (RAE).

<sup>12</sup> Faptul că este prezentă aici și o explicație a termenului se datorează, bineînțeles, comentariului exegetic încorporat în traducerea versetului.

<sup>13</sup> «Am putea spune că este vorba despre o traducere fantezistă, în care traducătorul dă frâu liber imaginației pentru a crea cuvinte noi, originale și neobișnuite. Bineînțeles, fiind o traducere ingenioasă, risca să rămână de neînțeles chiar și pentru cititorii contemporani.» [trad. aut.]

Deși nu le include într-o anumită categorie, López-Morillas semnalează de asemenea astfel de interferențe subtile. Una dintre acestea este verbul *desyerrar*, care consider că poate fi inclus în categoria *calcurilor derivaționale bazate pe accepția termenului arab*. Interesant este faptul că prefixul *des-* nu are valoare negativă în acest caz, așa cum consemnează gramatica Academiei Regale Spaniole (2009: 720-725), ci intensivă. Totuși, această valoare nu este într-un tot nouă, deoarece există câteva exemple din latina târzie, în care acest prefix avea o valoare neutră sau chiar intensivă, trăsătură care pare să fi fost moștenită de toate limbile romanice. Ipoteza lingvistei López-Morillas (1994: 20-24) este că forma *desyerrar* se folosește cu precădere ca traducere a rădăcinii *ḍll*, deoarece aceasta are implicit o valoare intensivă, reprezentând *rătăcire* prin excelență, spre deosebire de alte rădăcini arabe, ca *ḡwy* și *tḡy*, care trimit la ideea de greșală, însă fără încărcătura semantică a celei dintâi. Totuși, datele adunate de López-Morillas nu sunt suficiente pentru a confirma ipoteza.

Drept urmare, încerc să-i probez validitatea plecând de la datele prezente în manuscrisul toledan. Am găsit în total două sute cincizeci și patru de exemple, dar nu le-am putut folosi pe toate pentru această analiză. În unele cazuri, traducerea este greșită<sup>14</sup>, în altele – traducerea nu este relevantă<sup>15</sup>. După ce am eliminat aceste cazuri, am analizat frecvența traducerilor în funcție de rădăcina arabă. Compar, în cele ce urmează, frecvența cu care sunt redată cele trei rădăcini arabe prin intermediul lui *desyerrar* și al altor traduceri relevante (*[y]errar*, *descreer*, *desconoçer*, *desobedeçer* și termenii lor derivați).

Distribuția obținută este următoarea:

	<i>ḡwy y tḡy</i>		<i>ḍll</i>		Total
	Frecvența absolută	Frecvența relativă	Frecvența absolută	Frecvența relativă	
<i>desyerrar</i>	6	4,14%	139	<b>95,86%</b>	145
alte traduceri	34	<b>40%</b>	52	60%	86
Total	40		191		231

**Tabelul 1. Frecvența traducerii *desyerrar* în funcție de cele trei rădăcini arabe**

Conform datelor din tabel, rădăcina *ḍll* este tradusă în majoritatea cazurilor prin intermediul lui *desyerrar* și al cuvintelor derivate din acesta. De asemenea, această traducere se folosește în proporție de doar 4% pentru celelalte două rădăcini (*ḡwy* și *tḡy*). Conform ipotezei formulate de López-Morillas, această asociere nu este întâmplătoare, ci se datorează încercării traducătorului de a reda încărcătura semantică a rădăcinii *ḍll* folosind prefixul *des-* cu valoare intensivă. Nu doar rădăcina arabă *ḍll* se deosebește de celelalte două rădăcini prin încărcătura sa semantică, ci și *desyerrar* față de celelalte traduceri. Diferența în comparație cu *(y)errar* este clar marcată de lipsa prefixului *des-*. În celelalte trei exemple, prefixul *des-* se folosește cu valoarea sa negativă, indicând necredința, nesupunerea și negarea, nerecunoașterea (*desconoçer*)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Spre exemplu, (fila 176, față) 20:79 «*Y hizo verdad Firaón a su gente y no fueron guiados.*» (sensul este, de fapt, „i-a dus în rătăcire“).

<sup>15</sup> Întrucât textul nu este pur și simplu tradus, ci explicat prin intermediul pasajelor exegetice.

<sup>16</sup> Nu am remarcat vreun factor care să influențeze distribuția traducerilor *desconoçer* și *descreer*. Cei doi termeni par a fi utilizați ca sinonime. După cum observă și López-Morillas (2011: 91) atunci când analizează lexicul manuscrisului, traducătorul recurge adesea la sinonime pentru a nu echivala întotdeauna o anume expresie spaniolă cu același termen arab, deși se întâlnește mult mai des contrariul, când un singur termen spaniol echivalează mai multe sinonime arabe; în aceste cazuri «bogăția vocabularului coranic pare să epuizeze imaginația traductorului» [trad. aut.].

Pentru această distribuție<sup>17</sup> valorile coeficienților statistici confirmă ipoteza. Pe de o parte, coeficientul de probabilitate indică o probabilitate ca distribuția să se datoreze hazardului de sub 1 la 10 000 ( $p < 0,0001$ ), întrucât  $\chi^2$  atinge valoarea de 44,8. Pe de altă parte, coeficientul  $\phi$  indică fără îndoială că asocierea formă-context este foarte puternică (valoarea coeficientului este 0,45).

Așadar, după cum reiese din datele analizate, termenul *desyerrar* se folosește într-adevăr pentru a transpune în idiomul romanic nuanța semantică intensivă a rădăcinii arabe *dll*.

### 3. Concluzii

După cum am arătat în această lucrare, idiomul romanic aljamiado-morisc este o variantă a spaniolei puternic influențată de limba arabă. Se remarcă mai ales împrumuturile lingvistice, prezente în diverse faze de asimilare și calcurile lexicale, îndeosebi cele mai subtile și mai ingenioase<sup>18</sup>.

Faptul că termenul *desyerrar* se întâlnește în mai multe traduceri coranice cu același rol, ar putea face obiectul unei noi cercetări lingvistice: rămâne de văzut dacă aceste *calcuri de înțeles*, așa cum le denumește Abboud-Hagggar, erau cu adevărat traduceri aproape ininteligibile pentru cei care nu cunoșteau originalul arab sau dacă nu cumva erau destul de răspândite în sânul respectivei comunități.

### Bibliografie

- \*\*\* (secolul al XVII-lea): Ms. 235 [*Alcorán*], Toledo: Biblioteca de Castilla-La Mancha, manuscris digitalizat <http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=397610> (legătură consultată la data de 25 septembrie 2011)
- \*\*\* (2004): *Al-Qur'ānu l-Karīm*, Damasc: *Dāru l-ma'rifa*
- \*\*\* REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2009): *Nueva gramática de la lengua española. Morfología. Sintaxis I* (volumul 1), Madrid: Espasa
- ABBOUD-HAGGAR, S. (1997): *Al-Tafrī' de Ibn-Ġallāb. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito aljamiado número XXXIII de la Biblioteca de la Junta y su confrontación con el original árabe*, Madrid: Universitatea Complutense
- (2000, 141-148): «El calco semántico. Un procedimiento de traducción al romance entre mudéjares y moriscos», în Borrego Nieto, J. *et alii* (ed.), *Cuestiones de actualidad en lengua española*, Salamanca: Universitatea din Salamanca
- (2001, 75-82): «De extranjerismos a arabismos. Ejemplos retraídos de una traducción al romance bajomedieval», în Bartol Hernández, J. *et alii* (ed.), *Nuevas aportaciones al estudio de la lengua española. Investigaciones filológicas*, Salamanca: Luso-Española de Ediciones
- (2003, 242-257): «El tratado jurídico islámico de Al-Taffī'en el ms. morisco T232 de la B.P. de Toledo, en caracteres latinos, fechado en 1607», în Monferrer Sala, J.P. și Aldon, M.M. *Códices, manuscritos e imágenes. Estudios filológicos e históricos, Studia Semitica 2*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba
- BERNABÉ, L. (2005, 109-128): «Interferencias entre el árabe y el romance en los textos coránicos aljamiados», în Bádenas de la Peña, P. *et alii* (de.), *Lenguas en Contacto: El testimonio escrito*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- CORRIENTE, F. (2003): *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid: Gredos
- DÖHLA, H. (2008, 87-110): «La traducción como contacto de lenguas: el caso de las traducciones árabe-

<sup>17</sup> Înainte de a simplifica distribuția, am analizat cele cinci traduceri separat, fără să le reunesc pe ultimele patru într-o singură categorie. Și în acest caz coeficienții statistici vin în sprijinul ipotezei: posibilitatea unor rezultate datorate hazardului este și mai mică de 1 la 10 000 ( $p < 0,0001$ ), căci  $\chi^2$  are valoarea 158, depășind cu mult pragul limită pentru distribuțiile cu 8 grade de libertate și, totodată, interdependența formă-context este demonstrată prin valoarea ridicată pe care o atinge coeficientul V al lui Cramér (de 0,58).

<sup>18</sup> Ambele constituie fenomene lingvistice rezultate ca urmare a contactului dintre două limbi (Moreno Fernández, 2009: 249-250), așa cum a fost cazul arabei andaluze și al spaniolei medievale.

- castellanas del siglo XIII», în Döhla, H. et alii (de.), *Lenguas en diálogo. El iberorromance y su diversidad lingüística y literaria. Ensayos en homenaje a Georg Bossong*, Madrid: Iberoamericana; Vervuert
- GÁLMEZ DE FUENTES, Á** (1986: 21-38): «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa» în *Revista española de lingüística* (nr. 16), Madrid: Sociedad Española de Lingüística
- (2009, 111-118): «La lengua de los moriscos», în Alvar, M., *Manual de dialectología hispánica. El español de España*, Barcelona: Ariel
- GÓMEZ RENAÚ, M.** (2000, 71-83): «La lengua *aljamiada* y su literatura: una variante islámica del español», în *Castilla: Estudios de Literatura* (nr. 25), Valladolid: Universitatea din Valladolid
- KONTZI, R.** (1978, 315-336): «Calcos semánticos en textos aljamiados», în *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid: Gredos
- LÓPEZ-MORILLAS, C.** (1994, 17-24): «Aljamiado and the Moriscos' Islamicization of Spanish», în Mushira, E. et alii (ed.), *Perspectives on Arabic Linguistics VI: papers from the sixth annual Symposium on Arabic Linguistics* (volumul 4), Amsterdam: John Benjamins
- (2011): *El Corán de Toledo. Edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*, Gijón: Trea
- MONTERO MUÑOZ, R.**, (2009): *El hundidor de çismas y erejías. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito RAH 11/9397*, Zurich: Universitatea din Zurich
- MORENO FERNÁNDEZ, F.** (2009): *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona: Ariel
- MORERA PÉREZ, M.** (1999, 81-95): «El arabismo español *hasta*: su evolución formal y semántica», în *Verba* (nr. 26)
- WEHR, H.** (1976): *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed.: J. Milton Cowan), Londra: MacDonald & Evans Ltd.





## MECANISME PRAGMATICE SUBIACENTE DIALOGULUI ÎN PIESA DE TEATRU 'URĪDU HĀDĀ R-RAĖULA (ÎL VREAU PE ACEST BĂRBAT) DE TAWFĪQ AL-ĖAKĪM

Daniela – Elena NEDELEA

Lucrarea de față își propune să prezinte și să analizeze modul în care principiul cooperativ se reflectă în schimbul de replici ce stă la baza piesei de teatru *Îl vreau pe acest bărbat* ('*Urīdu hādā r-raĖula*), având în vedere funcționarea unui set de maxime subiacente, dar și a presupuzițiilor și implicaturilor pragmatice.

Conversația este forma de comunicare orală, interpersonală cel mai des întâlnită, în care doi sau mai mulți participanți la dialog își asumă rolul de emițător, respectiv receptor. Reprezintă cadrul natural, firesc, spontan în care limba naturală e folosită în viața de zi cu zi. Pentru a-și atinge scopurile comunicative, indivizii trebuie să colaboreze și să utilizeze limba strategic, unele intenții discursive fiind transmise literal, altele doar implicate, subînțelese. Partenerii la dialog realizează o serie de alegeri discursive ce presupun un efort de decodare și interpretare. Decodajul corect este reglat prin mecanismul presupuzițiilor și al implicaturilor, constrânse de satisfacerea unor condiții impuse de principiul cooperativ și principiul politeții, două mecanisme pragmatice subiacente dialogului. Ele iau forma unei „retorici interpersonale, care guvernează planificarea și interpretarea enunțurilor” (Ionescu-Ruxăndoiu, 2003:43). Emițătorul formulează enunțul în funcție de scopurile pe care vrea să le atingă, are o intenție comunicativă, iar receptorul are sarcina de a decoda ce a vrut să spună emițătorul. Acest proces are loc automat și se bazează pe contextul enunțării și *background-ul* comun al celor doi participanți la actul verbal.

### Principiul cooperativ

Bazele principiului cooperativ au fost puse de filozoful britanic Paul Grice (1913-1988) în studiul *Logică și conversație*, apărut în 1968. Teoria este inspirată din domeniul economic, fiind considerată o metaforă economică a limbii naturale. Ajunge la concluzia că *what is said is not what is meant*, adică ceea ce se spune, domeniul explicit al comunicării, este completat de o componentă de tip intențional, un domeniu implicit, metafizic. La nivel explicit, al replicilor spuse, limba naturală din conversație nu prezintă coerență, nu are o logică transparentă, ci pare lipsită de concizie. La nivel implicit, vorbitorii par să se înțeleagă cu ușurință, tacit, fără declarații. Așadar, conversația este o tranzacție verbală cu interese bine definite, partenerii sunt raționali, iar informația trebuie obținută prin raționamente de tip deductiv, fiind expresia unor eforturi de cooperare și colaborare. „Conform acestui principiu, fiecare contribuție la o conversație trebuie să corespundă - în momentul realizării - cerințelor impuse de obiectivul sau de direcția acceptată a schimbului verbal în care este angajat participantul respectiv” (Ionescu-Ruxăndoiu, 2003:45).

Acest principiu este materializat în conversație prin patru reguli, denumite maxime conversaționale.

Conform maximei cantității, vorbitorul trebuie să furnizeze toate informațiile necesare în raport cu obiectivul conversațional și cu stadiul discuției. Trebuie expusă o cantitate suficientă de informații și nu mai mult sau mai puțin decât este necesar. Maxima calității informaționale pretinde ca interlocutorii să spună numai ceea ce este adevărat și poate fi dovedit. Maxima relevanței cere să nu se spună decât ceea ce are

legătură cu subiectul discutat. Maxima manierei privește modul în care sunt formulate replicile, având în vedere respectarea clarității și conciziei informației. Se dorește evitarea obscurității, a ambiguității și a prolixității, dar și structurarea logică a enunțurilor.

Astfel, a da prea multă sau prea puțină informație, a aserta ceva ce este cunoscut sau ce se consideră fals ori fără garanție de adevăr, a spune ceva ce nu are legătură cu obiectul conversației, a vorbi neclar, ambiguu, prolix sau dezordonat constituie comportamente noncooperative (Moeschler, 1999:188-189).

Grice a observat că în conversația reală interlocutorii nu se conformează acestor maxime. Abaterile de la maxime nu sunt infracțiuni, ci declanșează un proces aproape creativ de interpretare a informației. „În multe cazuri este vorba despre ceea ce Grice numește exploatarea maximei prin încălcarea ei ostensivă. Astfel, un vorbitor are la dispoziție două strategii de bază pentru declanșarea unei implicaturi: sau să respecte maximele, sau să le exploateze *via* încălcarea uneia dintre ele.” (Moeschler, 1999:189)

Un enunț este format din propoziție și intenție. Dacă unitatea gramaticală, propoziția, este repetabilă și presupune existența unor competențe lingvistice, enunțul își schimbă valoarea în funcție de context și presupune o serie de deducții pragmatice. Astfel, o parte din informație este transmisă implicit prin intermediul presupuzițiilor și al implicaturilor.

Un implicatum este conținutul acelei stări psihologice sau atitudini care trebuie să i se atribuie emițătorului pentru a privi ca justificabilă, în anumite împrejurări, încălcarea unei/unor maxime conversaționale sau pentru a considera o astfel de încălcare nu drept reală, ci drept aparentă, în măsura în care se respectă spiritul (și nu litera) maximei/maximelor respective (Apud Ionescu-Ruxăndoiu, 2003:47).

Validitatea implicaturilor este, în cea mai mare parte a cazurilor, limitată la o situație comunicativă dată. În aceste condiții, interlocutorii pot interpreta diferit unele enunțuri, „fiecare valorificând un alt aspect al fondului comun de informații cognitive” (Ionescu-Ruxăndoiu, 2003:52).

„Presupozițiile sunt parte constitutivă a universului comun de discurs, reprezentând precondiții ale enunțării cu succes a unei propoziții. [...] În cadrul dialogului, presupuzițiile suferă procese permanente de modificare, odată cu fiecare nou act de enunțare” (Vasilescu, 2008: 855). Pot fi considerate asociații rapide de idei, declanșate adesea de forma lingvistică a enunțului. Aceste trăsături variate ca natură (lexicale, sintactice, intonaționale) se numesc *declanșatori de presupuziții*. „Funcționează ca declanșatori de presupuziții diverse părți de vorbire (substantive, verbe, adverbe) cu anumite trăsături semantice inerente, diferite tipuri de propoziții subordonate (circumstanțiale și necircumstanțiale), [construcții comparative, interogative, condiționale ireale]” (Vasilescu, 2008: 855).

„Din perspectivă pragmatică, presupuzițiile nu sunt inerente enunțului, ci țin de emițător. Ele au fost definite fie în raport cu ideea unui fond de informații comun interlocutorilor (R. Stalnaker) sau a unui context cognitiv mutual – subansamblu situațional al acestui fond (D. Sperber și D. Wilson), fie în raport cu un ansamblu de condiții de coerență discursivă (O. Ducrot)” (Bidu-Vrănceanu, 2001:404). Așadar, pentru buna funcționare a presupuzițiilor în discurs este necesară negocierea constantă a limitelor „teritoriului” comun între locutori. Informațiile noi trebuie introduse treptat pentru a nu fi contestate sau întrerupe dinamica conversației. Valoarea de adevăr a acestor deducții pragmatice este *taken for granted*, sigură, chiar dacă nu există posibilitate de verificare în realitate.

Dacă orientarea presupuzițiilor este retroactivă, spre un fond de cunoaștere preexistent și împărțit de colocutori, cea a implicaturilor conversaționale este proactivă, spre o cunoaștere care trebuie construită prin cooperare și a cărei valabilitate poate fi limitată la schimbul verbal în curs. Presupuzițiile nu constituie un obiect al comunicării (dacă interlocutorul le respinge sau le pune la îndoială, presupuzițiile își pierd acest statut) și pot rămâne neactualizate fără ca procesul comunicativ să sufere, pe când fără calcularea implicaturilor de către receptor, comunicarea nu poate continua în sensul dorit de emițător (Ionescu-Ruxândoiu, 2003:58-59).

Teatrul este genul literar prin excelență care aduce în prim-plan mostre de dialog. Prin teatru se creează o oglindă socială, sunt reflectate diverse aspecte ale societății, un rol deosebit fiind atribuit conversației.

În piesa de teatru *Îl vreau pe acest bărbat*, dialogul apare în formă scrisă, ca procedeu narativ prin care se mimează dialogul real. Pentru a-și atinge scopurile comunicative, personajele, Doria, Naïla și Fu'ad, folosesc limba strategic, în replicile lor reflectându-se diverse mecanisme pragmatice.

În primul rând, principiul cooperativ se reflectă în faptul că întreaga activitate verbală reprezintă o formă de comportament rațional, dirijat spre atingerea unui obiectiv: personajul principal Naïla dorește să ceară în căsătorie pe Fu'ad, deși acesta nu o cunoaște, iar întregul ei discurs este o încercare strategică de a-l convinge, fără a-și dezvălui însă intențiile decât la sfârșit. „Teritoriul” comun este negociat în permanență, personajele reușind să identifice o direcție a schimburilor verbale mutual acceptată, deși Naïla încalcă pentru a-și atinge scopul, maximele cooperării.

Maxima cantității este încălcată încă de la debutul piesei de teatru: Doria acceptă să-și însoțească prietena la cabinetul avocatului Fu'ad, fiindcă aceasta vrea să îl consulte într-o problemă familială, însă omite să-i spună că de fapt vrea să îl ceară în căsătorie. Naïla nu furnizează cantitatea de informație necesară tocmai pentru a evita un răspuns negativ din partea prietenei sale, fiind conștientă că o asemenea tentativă reprezintă o abatere de la normele sociale prestabilite. Atunci când avocatul le găsește în biroul său, Naïla își prezintă prietena, dar nu-și menționează propriul nume, deși regulile de protocol cer acest lucru: „Permiteți-mi să vi-o prezint pe prietena mea, domnișoara Doria...”. Aceeași încălcare a maximei cantității, împletită cu maxima manierei se regăsește și în prezentarea motivului vizitei sale. Fiind vorba de un cabinet de avocatură, se presupune că ceea ce o aduce acolo este nevoia de a consulta un avocat într-o problemă legală. Naïla nu-și prezintă însă clar problema, este ambiguă și îl obligă astfel pe avocat să facă o serie de presupuziții pentru a afla singur de ce este căutat. Prin acest comportament strategic, Naïla deține controlul asupra desfășurării conversației și reușește să suscite interesul avocatului și să-l facă să conștientizeze cât de norocos ar fi dacă o femeie ca ea i-ar fi soție. Exprimarea ei este succintă, vorbește despre o problemă de drept civil, care ar putea deveni penală până la sfârșitul conversației, dar nu precizează dacă deține statutul de victimă sau de agresor sau dacă chestiunea în cauză s-a petrecut deja:

Fu'ad: Dvs. sunteți desigur victima...

Naïla: Vă mulțumesc pentru buna părere care o aveți despre mine.

Fu'ad: Ciudat... această fizionomie nobilă, radiantă...

Naïla: Nu vă grăbiți... căci nu am comis încă nicio infracțiune.

Cele două personaje colaborează, cu fiecare replică sunt aduse informații noi și are loc un proces de acomodare a presupuzițiilor. Fu'ad, bazându-se pe informațiile vechi, face o serie de presupuziții logice, contribuind la dinamica conversației, dar de fiecare dată, Naïla le contestă. Bazându-se pe faptul că persoana vătămată este cea care

apelează la un avocat pentru a-și cere drepturile, Fu'ad presupune că Naïla este la rândul ei o victimă. Însă replica ei respinge ideea lansată, iar avocatul deduce o schimbare de statut, exprimându-și totodată uimirea. Abia în acest moment, Naïla furnizează informația care ar fi trebuit precizată încă de la început, afirmând că această discuție se plasează la nivel ipotetic. De exploatarea maximei cantități se leagă și tautologia (enunțurile par neinformative): bărbatul suportă un refuz „deoarece el este bărbat”.

Încălcarea maximei de calitate se produce mai ales atunci când personajele asertează un enunț fals din punct de vedere literal. Așadar, de exploatarea acestei maxime se leagă ironia, metafora, hiperbola. De exemplu: „Nu am uitat că sunt femeie ... adică acea pasăre care nu face altceva decât să aștepte vânătorul, în frunzișul copacilor, aranjându-și penajul și răsfirându-l cu ciocul, ciripind printre ramuri sau legănându-se pe iarba din poiană în timp ce așteaptă vânătorul care poate să vină sau nu ...” este o metaforă prin care Naïla își expune viziunea asupra condiției femeii în societatea arabă, încălcând însă maxima calității. Personajul feminin nu produce aceste enunțuri pentru a-l induce în eroare pe receptor. Dacă sensul lor nu se poate reduce la cel literal, este pentru că ele comunică implicaturi. Un alt exemplu este folosirea ironiei în replica „Nu ați ajuns încă la vârsta majoratului?” după ce avocatul afirmă că nu i-a venit încă vremea de însurătoare, fiind evident că Naïla face o afirmație pe care nu o consideră adevărată. În perechea de replici:

Naïla: Am venit la dvs. ...

Fu'ad: Da, precum vine ploaia la sămânța uscată și însetată sau asemenea manei și prepelițelor la poporul înfometat al lui Moise... Este o foarte mare favoare, domnișoară... Este o onoare pentru mine... Este o fericire la care nici nu am visat... Este pacea pe care atâta vreme am așteptat-o fără a cunoaște calea spre ea... Cât vă sunt de recunoscător, dvs. și destinului care v-a scos în calea mea. Mă felicit pe mine însumi... eu... eu sunt gelos pe mine,

este încălcată maxima calității prin realizarea hiperbolei cu care începe replica lui Fu'ad, dar și maxima cantității și a manierei. Contribuția personajului conține mult mai multă informație decât ar fi fost necesar, ajungând până la exagerare și prolixitate. Se observă o gradație în succesiunea de informații noi aduse, dar și faptul că avocatul completează replica începută de personajul feminin, indicând că printr-un raționament de tip deductiv, Fu'ad a decodat intențiile discursive ale partenerei de dialog și face o serie de ipoteze, asumându-și un risc ce urmează a fi verificat prin dinamica conversației.

De-a lungul dialogului, relația dintre cele personaje principale se menține la nivel formal, deși cei doi tratează un subiect cu caracter delicat: dorința Naïlei de a propune unui bărbat care nu o cunoaște să se căsătorească cu ea și posibilele consecințe ale acestei inițiative. Spre finalul piesei de teatru, Fu'ad descifrează intențiile Naïlei și i se adresează pe nume. Acesta este un semnal pragmatic ce preconizează schimbarea nivelului de intimitate și o reorganizare în natura conversației. În această situație comunicativă, utilizarea vocativului „Naïla” generează implicatura „am înțeles că cererea în căsătorie îmi este adresată și sunt flatat”, permițând în același timp accesul interlocutoarei la decodajul corect. Enunțul Naïlei: „Cred că cele cinci minute s-au scurs...” declanșează implicatura „este timpul să-mi răspunzi la întrebare”. Ca răspuns la cererea în căsătorie, avocatul nu recurge la exprimarea unui da sau nu, ci cere să vină un ofițer de la starea civilă. Acest conținut propozițional declanșează în mod automat presupuziția că este de acord, făcându-se apel la un *background* comun de informații: prezentarea în fața stării civile înseamnă încheierea unui contract de căsătorie.

În concluzie, principiul cooperativ reglementează prin intermediul celor patru maxime pe care le subordonează, a presupuzițiilor și a implicaturilor pragmatice, eficiența schimburilor verbale, fiind evidentă oglindirea lui în unele replici din piesa de

teatru *Îl vreau pe acest bărbat*. De asemenea, se observă că dialogul este în esență, o acțiune de cooperare interumană, ce presupune satisfacerea unor obiective discursive, dar și de ordin social. „Fiecare participant la o asemenea formă de activitate verbală își comunică propriile idei, dorințe, sentimente, etc. și, în același timp, intră în raporturi interactive cu ceilalți, solicitând reacții ale acestora și reacționând el însuși <<într-un proces dinamic de negociere>>” (Ionescu-Ruxăndoiu, 1999:65).

### **Bibliografie**

- BIDU-VRÂNCEANU**, Angela *et al.* 2001. *Dicționar de științe ale limbii*. București: Nemira
- IONESCU-RUXĂNDOIU**, Liliana. 1999. *Conversația: structuri și strategii. Sugestii pentru o pragmatică a românei vorbite*. București: ALL EDUCATIONAL.
- IONESCU-RUXĂNDOIU**, Liliana. 2003. *Limba și comunicare. Elemente de pragmatică lingvistică*. București: ALL EDUCATIONAL.
- MOESCHLER**, Jacques & **REBOUL**, Anne. 1999. *Dicționar enciclopedic de pragmatică* (traducere: Carmen Vlad, Liana Pop). Cluj-Napoca: Echinox.
- VASILESCU**, Andra. „Dialogul”, în **GUȚU-ROMALO**, Valeria (coord.). 2008. *Gramatica limbii române. II. Enunțul*. București: Editura Academiei Române.



## CONCEPTELE ESTETICE CONFUCIANISTE *MĚI* 美 ȘI *SHÀN* 善

Florentina DAVID

Dacă în gândirea europeană, odată cu Socrate, Aristotel, Platon, se caută esența frumosului (*Hippias*, *Banchetul*), se discută despre *starea de grație* a frumuseții generate de iubire și despre frumusețea sufletului și a trupului, odată cu Plotin discursul asupra frumosului se schimbă. Frumusețea este strălucirea Unității, din Unitatea originară se răspândește frumusețea. Pentru Plotin, spre deosebire de stoicii greci, frumusețea nu mai este o chestiune de măsură, proporții și simetrie, - cu toate că acestea rămân în continuare și pentru el manifestări ale frumosului-, ci o chestiune de *calitate*, *de esență*. (de Boeck, 2002: 25, 26, 27). Interesant este de remarcat faptul că în *Banchetul* și în *Republica* în gândirea greacă, frumosul se confundă cu binele (de Boeck, 2002: 17), ceea ce ne determină să urmăm pe dată o paralelă cu același fenomen existent în gândirea chineză, în textele sale *Lunyu* 论语 și *Mengzi* 孟子, de care lucrarea de față se ocupă într-o mică parte.

Frumosul în gândirea chineză daoistă, îndeosebi la Zhuangzi, întemeietorul "esteticii" chineze, înseamnă armonie între Dao și om, armonie între subiect și obiect, o stare mentală de unitate a omului cu lumea (a subiectului, subiectivului, cu obiectul, obiectivul) și a lumii cu omul. Această armonie, această unitate se obține pe cale intuitivă, fără efort, fără a fi căutată, prin aplicarea principiului *wu-wei* 无为 (Zhu: 2002:61).

În gândirea chineză confucianistă, idealul omului ales *junzi* 君子 și al omeniei *ren* 仁 deși se bucură de interpretări tradiționale, preponderent etice, Kim (Kim, 2006) argumentează o dimensiune pur estetică a acestora și propune o interpretare pluridimensională a lor, pornind de la frumusețea stării *ren* 仁, a trezirii ei și a conștientizării frumuseții acestei stări. *Ren* 仁 este de natură estetică. Dacă cineva nu rămâne în starea *ren* 仁, cum poate spune despre el că a atins înțelepciunea? Recunoașterea frumuseții stării *ren* 仁 este o condiție necesară a înțelepciunii. Și cum poți fi înțelept dacă nu vezi frumusețea de a fi om? (Kim, 2006:112)

Îndreptându-ne spre modernitate, dacă în Europa, termenul *estetică* dobândește semnificații noi în urma redefinirii lui de către filozoful german Alexander Gottlieb Baumgarten în cartea sa *Aesthetica*, în China, termenul *estetică*, împreună cu studiile de estetică sunt introduse la începutul sec. al XX-lea de către învățații Wang Guowei 王国维 (1887-1927) și Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940).

Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea reprezintă pentru China – și nu numai, deoarece întâlnim aceleași fenomene și în celelalte țări ale Asiei de Est, Japonia, Coreea - o perioadă de mari schimbări politice, sociale și culturale. În viața culturală a epocii, China se află sub semnul conștientizării nevoii de modernizare a societății și mentalității sale, în consecință au loc numeroase importuri conceptuale, propuneri de modificare ale educației, traduceri masive și au loc dezbateri politice și sociale în publicațiile vremii (Zlotea 2012).

În rândul acestora, se află și introducerea conceptelor estetice, a educației estetice și a studiilor comparative estetice de către învățații Wang Guowei 王国维 (1887-1927) și Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) la începutul sec. al XX-lea. Așadar, premisa mea inițială este referitoare la faptul că în China se prefigurează o puternică tendință de cercetare a textelor clasice recurgând la conceptele moderne estetice occidentale în



perioada începutului modernității, tendință care mai este încă urmată și în prezent, în școala chineză a noului neo-confucianism. Astfel, învățații chinezi și-au manifestat viul interes de a căuta afirmații estetice occidentale în textele clasice pentru a identifica analogii între estetica occidentală și cea chineză. Conform lui Hoo Kim (Kim, 2006: 113) însă, se pare că aceste analogii pot ajunge până la rădăcinile pre-confucianiste ale învățării cântecelor sau studierii muzicii, înțelese în sine ca activități pur estetice. Interesantă este apropierea pe care o putem face de Aristotel, care în *Politica* susține ca toți copiii să practice muzica, muzica reprezentând *un mijloc de educație morală*. (de Boeck, 2002:22)

În cadrul esteticii confucianiste, o primă cercetare se realizează asupra a două corpusuri de texte. Primul corpus de texte include: *Lunyu* 论语, *Mengzi* 孟子 și *Xunzi* 荀子.

Al doilea corpus de texte include: *Yueji* 乐记 *Însemnări despre muzică* din *Liji* 礼记, capitolul 辨乐 *Bianyue* din *Kongzi jiyu* 孔子家语 *Vorbele Școlii lui Confucius*, capitolul despre artă din *Kongzi jiyu* 孔子集语 *Vorbele adunate ale lui Confucius*.

Conceptele din estetica confucianistă asupra cărora ne-am oprit sunt: *měi* 美 (frumosul) și *shàn* 善 (binele), urmărindu-le în câteva exemple din *Analecte* 论语 și cartea *Mengzi* 孟子.

### Conceptele *měi* 美 și *shàn* 善:

Pentru o mai clară sintetizare a situației celor două concepte în textele menționate, oferim tabelul de mai jos, unde se pot urmări cu ușurință procentajele acestora:

Tabelul 1.

	美	善	Total	Procentaj 善	Procentaj 美
Lunyu 论语	8	6	14	43%	57%
Mengzi 孟子	0	16	16	100%	0%
Xunzi 荀子	6	75	81	93%	7%

Din primul corpus de texte, în 论语 *Lunyu* *Analecte*, termenul *měi* 美 apare de 14 ori, dintre care de 8 ori este separat de termenul *shàn* 善 și de 6 ori suprapus cu termenul *shàn* 善. (Zhang 2009: 52). În *Mengzi*, termenul *měi* 美 apare de 16 ori și este un criteriu eminent etic, sinonim cu *shàn* 善 (Wang & Fu, 2008: 85). În *Xunzi*, termenul *měi* 美 apare de 81 de ori, cel mai adesea cu sensul de *shàn* 善, și doar de 6 ori separat de acesta. (Zhang 2009: 53)

În al doilea corpus de texte, termenul *měi* 美 nu există (Wang, Yi, Fu, Xiaowei 2008: 85).

### Conceptele *měi* 美 și *shàn* 善 la Confucius

Dacă unele afirmații ale lui Confucius pot fi interpretate exclusiv din punct de vedere estetic, (Kim 2002: 114), îndeosebi cele în care susține ca Omul ales *junzi* 君子 să se bucure de arte și să învețe *Cartea Cântecelor*, interpretarea tradițională etică a *Analectelor* include de regulă unirea frumosului cu binele, cu eticul. Această din urmă unire se poate întâlni și în gândirea greacă, în conceptul *kalokagathia*: "The expression *kalokagathia* is known to mean nobleness, goodness; 'it is a composite word from the Greek *kalos kai agathos*, meaning "beautiful and good", signifying physical and moral excellence" (Weiler 2002: 11) ). În altă ordine de idei, în ceea ce privește educația estetică chineză, aceasta este inclusă în educația morală chineză. Reformulând, putem afirma că educația estetică reprezintă doar unul dintre mijloacele de educație etică. Prin

urmare, educația estetică în China, înainte de modernitate, este departe de a se constitui ca un subiect de sine-stătător, deși începând cu secolul al III-lea d.Hr., se constată separarea esteticului de etic, odată cu Zhúlín Qī Xián 竹林七贤 *Cei Șapte Înțelepți din Pădurea de Bambus*. Aceștia erau poeți, pictori, muzicieni, deveniți celebri prin atitudinea lor anti-ritualistă, non-conformistă și admirați pentru atitudinea individualistă, promovarea a libertății individului, a spontaneității și a celebrării naturii. Neo-daoiști, poezia lor pune accent pe uitare și abandon prin vin, cântare și muzică, valori estetice care se desprind de valorile morale considerate rigide ale normelor de conduită impuse de confucianism.

La Confucius, putem discerne patru instanțe ale noțiunii *měi* 美:

1. *Měi* 美 frumosul poate fi separat de *shàn* 善 binele. În citatul:

子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。

*Zi wèi sháo, jìn měi yǐ, yòu jìn shànyě. 'Wèi wǔ, jìn měi yǐ, wèi jìn shànyě.*

Maestrul spune: Imnul încoronării lui Shun (muzica Shao) este nespus de frumos, dar și binefăcător. Imnul de război (muzica Wu) este și el nespus de frumos, dar nu și binefăcător (traducere Florentina Vișan, cap.3).

Maestrul atunci când vorbește despre muzică poate separa frumosul de ceea ce este bun, binefăcător, acești termeni sunt neasimilați. Aici, relația dintre frumos și bun, binefăcător, nu este o relație de identitate. (Gier 2001: 26), iar cuvântul *shao* din sintagma *shao yue* 韶乐 a ajuns în cele din urmă să exprime sensul de frumos, estetic, artistic, în limba chineză.

2. *Měi* 美, frumosul ca armonizare, este echivalent cu binele (Vișan 1995: 103):

孔子曰：里仁為美。擇不處仁，焉得智？

*Kǒngzǐ yuē: "Lǐrén wèi měi. Zhái bu chù rén, yān de zhì?"*

Maestrul spune: E frumos să viețuiești într-un loc binecuvântat de Omenie. Cel ce alege un loc ce nu e de această Virtute supremă sălășluit, înțelept mai poate fi socotit? (traducere Florentina Vișan, cap.4)

3. *Měi* 美 are pereche pe *e* 惡 răul, cele două dimensiuni naturale ale omului, care pot fi rafinate sau reprimite. (Vișan 1995: 205). *Měi* 美 este apanajul *Omului ales junzi* 君子:

子曰：君子成人之美，不成人之惡。小人反是。

*Zǐ yuē: Jūnzǐ chéng rén zhī měi, bù chéng rén zhī è. Xiǎo rén fǎn shì.*

Maestrul spune: Omul ales îl ajută pe om ca binele din el să-și desăvârșească și să nu împlinească ce are în el rău. Omul de rând este opusul său. (traducere Florentina Vișan, cap. 12).

4. *Měi* 美 denumește cele cinci Virtuți ale purtării etice de seamă:

子張問於孔子曰：何如斯可以從政矣？子曰：尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。

子張曰：何謂五美？子曰：君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。

*Zi zhāng wèn wū kǒngzǐ yuē: 'Hérú sī kěyǐ cóngzhèng yǐ?' Zi yuē: 'Zūn wǔ měi, píng sì è, sī kěyǐ cóngzhèng yǐ.' Zi zhāng yuē: 'Héwèi wǔ měi?' Zi zhāng yuē: 'Héwèi wǔ měi?' Zi yuē: 'Jūnzǐ huì ér bù fèi, láo ér bù yuàn, yù ér bù tān, tài ér bù jiāo, wēi ér bù měng.'*

Zi Zhang îl întreabă pe Maestrul Kong: Ce trebuie să faci ca să poți guverna cu temei? Maestrul răspunde: Să cinstești cele cinci *Virtuți* și să scapi de cele patru purtări rele. Zi Zhang: Care sunt cele *cinci lucruri de preț*? Maestrul: Omul ales să fie generos, dar nu risipitor; să aibă dorințe, dar nu nemăsurate; să-i facă pe oameni să muncească, dar fără să-i obijduiască; să se prețuiască pe sine, dar să nu fie plin de mândrie; să fie temut, dar să nu ajungă la tiranie. (traducere Florentina Vișan, cap. 20).

Este reprezentativă așadar, în fragmentul anterior, că „echivalarea frumosului cu Virtutea conduce la suprapunerea confucianistă a eticului cu esteticul“ (Vișan 1995: 296).

### Conceptele *měi* 美 și *shàn* 善 la Mencius

La Mencius, putem discerne două instanțe (Wang, Yi, Fu, Xiaowei 2008):

1. *měi* 美 este echivalent cu *shàn* 善:

曰：可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。

*Yuē: 'Kě yù zhī wèi shàn, yǒu zhū jǐ zhī wèi xìn. Chōngshí zhī wèi měi, chōngshí ér yǒu guānghuī zhī wèi dà, dà ér huà zhī zhī wèi shèng, shèng ér bùkě zhī zhī zhī wèi shén.*

The reply was, 'A man who commands our liking is what is called a *good man*. He whose goodness is part of himself is what is called *real man*. He whose goodness has been filled up is what is called *beautiful man*. He whose completed goodness is brightly displayed is what is called a *great man*. When this great man exercises a transforming influence, he is what is called a *sage*. When the sage is beyond our knowledge, he is what is called a *spirit-man* (traducere de James Legge, cap. 14).

În această descriere a staturii morale a lui YueZheng Zi, în care Mencius deosebește și explică diferitele niveluri ale lui *shàn* 善, remarcăm condiționarea lui *měi* 美 de către *shàn* 善 și *dà* 大.

2. *měi* 美 reprezintă al treilea nivel din cele șase niveluri ale termenului *shàn* 善.

Cele șase niveluri ale lui *shàn* 善 sunt: binele *shàn* 善 (*good man*), sinceritatea, credința *xin* 信 (*real man*), frumusețea *měi* 美 (*beautiful man*), măreția *dà* 大 (*great man*), înțelepciunea *sheng* 圣 (*a sage*), spiritualitatea *shen* 神 (*a spirit-man*).

După părerea lui Zhao Qi, unul dintre comentarii lui Mencius incluși în *Shisanjing Zhushu Comentarii la cele treisprezece clasice confucianiste* și autor al *Comentariilor lui Mencius* 孟子章句, termenul *měi* 美, exclusiv etic, se explică drept virtute *měi* de 美德:

„Un om bun prin firea sa care încearcă să lumineze firea bună a celorlalți se numește un om bun. Cel care are bunătatea (*shàn* 善) ca parte din el și crede că și ceilalți au aceeași bunătate (*shàn* 善) este un om sincer. Dacă se așteaptă ca ceilalți să nu aibă aceeași bunătate (*shàn* 善) nu poate fi numit un om sincer (*xin* 信). Cel a cărui bunătate (*shàn* 善) și sinceritate (*xin* 信) au fost pe deplin desăvârșite poate fi numit un om frumos. Iar acest lucru, înseamnă un om de virtute *měi* de 美德.” (Wang, Yi, Fu, Xiaowei, 2008:83).

### Concluzii

În finalul lucrării, conchidem:

- frumosul în gândirea chineză daoistă, implică o stare mentală de unitate a omului cu lumea și a lumii cu omul, o armonie obținută pe cale intuitivă, fără efort, fără a fi căutată, prin aplicarea principiului *wu-wei* 无为;
- în gândirea chineză confucianistă, recunoașterea frumuseții stării *ren* 仁 este o condiție necesară a înțelepciunii;
- educația muzicală a Omului ales *junzi* 君子 are rădăcini pre-confucianiste și poate constitui o interpretare pur estetică a idealului *junzi*;

d) *měi* 美 este sinonim cu *shàn* 善, eticul cuprinde esteticul, fenomen întâlnit atât în textele clasice confucianiste *Lunyu* 论语 și *Mengzi* 孟子 din gândirea chineză, cât și în *Banchetul* și în *Republica* din gândirea greacă;

e) *měi* 美 este echivalent cu noțiunile de *měi* 美 și *shàn* 善 în același timp: *měi* 美 reprezintă la Confucius una dintre *cele cinci Virtuți*, iar la Mencius denumește al treilea nivel din cele șase ale lui *shàn* 善;

f) separarea esteticului de dimensiunea sa etică are loc în secolul al III-lea d.Hr., odată cu Zhúlín Qī Xián 竹林七贤 *Cei Șapte Înțelepți din Pădurea de Bambus*.

#### **Bibliografie:**

\*\*\* : *Esthétique et philosophie de l'art*, de Boeck, Paris, 2002

**GIER, Nicolas:** *The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue*, Philosophy East and West, Vol. 51, No. 2 (Apr., 2001), 2001, pp. 280-305

**KIM, Poong Ha:** *Confucius's Aesthetic Concept of Noble Man: Beyond Moralism*, Asian Philosophy, vol. 16, no. 2, iulie 2006, pp. 111-121

**LAING, Ellen Johnston:** *Neo-Taoism and the "Seven Sages of the Bamboo Grove"* în *Chinese Painting*, Artibus Asiae, Vol. 36, No. 1/2 (1974), pp. 5-54

**LIU, Qingping:** *The Worldwide Significance of Chinese Aesthetics in the Twenty-First Century*, FrontPhilos China (2006) 1:3, 2006, pp.3-40

**VIȘAN, Florentina:** *Prelegeri de confucianism*, Editura Universității din București, București, 2008

**WANG, Yi, Fu, Xiaowei:** *An Exegetic Study of the so-called Proposition of Confucian Aesthetics*, in *Journal of Aesthetic Education*, vol. 42, No. 1, Spring, 2008

**WEILER, Ingomar:** *Inverted Kalokagathia*, in *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 23:2, 9-28, 2002.

**XIE, Liu:** *The literary mind and the Carving of Dragons*, traducere de Vincent Yu-chung Shih, Columbia University Press, 1959

**ZHANG, Qian:** *The boundaries of beauty in Pre-Qin Confucian Aesthetics* in *Front. Philos. China*, 4 (1), 2009, pp. 52-63

**ZLOTEA, Mugur:** *Transferul și echivalarea conceptelor de libertate și drepturi în discursul modernității chineze de la începutul secolului al XX-lea*, Editura Universității din București, București, 2012

#### **Resurse online:**

**CHENG, Yong, 2014:** *An Aesthetic Utopia: The Confucian Institutional Aesthetic Thought and Its Inherent Predicaments* in *Journal of Zhejiang University*, 44(3): 187-199, accesat la data de 18 martie 2017, orele 12:25 : <http://www.zjujournals.com/soc/EN/Y2014/V44/I3/187>

**MULLIS, Eric C., 2005:** *Carrying the Jade Tablet: A Consideration of Confucian Artistry*, published September 13, 2005, accesat la data de 18 martie 2017, orele 12:35

<http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=283>

[http://encyclopedie\\_universelle.fracademic.com/7686/FOR%C3%8AT\\_DE\\_BAMBOUS\\_\(LES\\_SEPT\\_SAGES\\_DE\\_LA\)](http://encyclopedie_universelle.fracademic.com/7686/FOR%C3%8AT_DE_BAMBOUS_(LES_SEPT_SAGES_DE_LA)) accesat la data de 10 mai, orele 21:10

#### **Exemplele se regăsesc în textele confucianiste în :**

**CONFUCIUS:** *Analecte*, note, prefață și traducere de Florentina Vișan, Humanitas, București, 1995

**MENCIUS:** <http://ctext.org/mengzi> , (traducere de James Legge) accesat la data de 19 martie 2017, orele 18:50



## DRAGOSTE, MOARTE ȘI LIBERTATE ÎN *KŌSHOKU GONIN ONNA* („CINCI FEMEI CARE AU IUBIT DRAGOSTEA”) DE IHARA SAIKAKU

Ilarion Florin GRIGORE

Ihara Saiaku reușește prin activitatea sa literară să dea o nouă înfățișare literaturii japoneze, o transformare radicală față de ceea ce existase până la el. Acesta reușește să ridice proza japoneză de la rangul de manifestare artistică inferioară poeziei la unul egal cu al acesteia și demn de apreciat. Prin stilul său profund realist cu puternice tendințe naturaliste *Saikaku* reușește să mute accentul pus pe tematică și personaje dinspre centru spre periferie. Astfel tematica romanelor sale nu mai este reprezentată de viața nobililor în interiorul curții imperiale ci de viața colorată din cadrul cartierelor de plăceri și a orașelor aglomerate observându-se o predilecție pentru personaje considerate periferice în societatea vremii, precum prostituate, *chōnini* dar și femei pe care cel mai adesea le descrie din punct de vedere al decăderii morale sau sociale a acestora. Prin lucrarea *Kōshoku ichidai otoko* apărută în anul 1682 el pune bazele unui nou stil literar numit *ukiyo zōshi* (literatura lumii plutitoare) caracterizat prin predilecția pentru spațiul cartierului de plăceri și pentru tema eroticului. În același timp prin intermediul protagonistului lucrării, Yonosuke, Saikaku oferă o nouă interpretare a unor personaje deja celebre precum *Hikaku Genji* sau *Ariwara no Narihira* fiind însă ancorat în realitatea societății proprii și diferit de aceștia din punct de vedere psihologic, el reprezentând mai degrabă un personaj plat, bidimensional, care ”nu învață nimic din întâlnirile pe care le are cu diverse femei, acestea contând doar cantitativ și nu calitativ, nefiind impresionat de acel *mono no aware*<sup>1</sup>, care pare să dicteze existența lui Genji.”<sup>2</sup> O caracteristică importantă a textelor lui Saikaku o reprezintă complexitatea caracterului personajelor feminine, mult mai pronunțată decât cea a personajelor masculine. Astfel întâlnim o gamă variată de personaje feminine de la curtezane descrise în mod afectat ca victime ale industrie sexului ca cele din *Kōshoku ichidai otoko*, la femei independente care își folosesc în mod voit propria sexualitate pentru a se sustrage din banalitatea vieții cotidiene în *Kōshoku ichidai onna* sau femei care se refugiază în dragoste ca mod de obținere a unei libertăți precum cele din *Kōshoku gonin onna*.

Ihara Saikaku este unul dintre cei mai apreciați romancieri japonezi din toate timpurile, aportul adus de acesta literaturii japoneze fiind fără îndoială unul foarte important. Maestru desăvârșit al poeziei de tip *haikai* 俳諧, precursorul *haiku*-ului modern și un prozator fidel în redarea cât mai reală a societății în care a trăit, stilul său surprinde printr-un realism infuzat cu elemente comice și naturaliste. Despre Saikaku, Donald Keene afirmă în lucrarea *World within Walls* că „deși nu poate fi comparat cu maeștri ai romanului european precum Balzac, Dickens, Turgenev etc. neputând fi comparat în complexitatea personajelor nici măcar cu Murasaki Shikibu, perspectiva sa bidimensională asupra societății, văzută de la distanță, este de o modernitate ieșită din comun.”<sup>3</sup>

Operele din perioada romanescă a lui Saikaku pot fi împărțite, conform lui Katō Shūichi, în trei categorii: “din prima categorie fac parte lucrările care au ca temă relațiile sexuale dintre bărbați și femei sau dintre persoane de același sex, reunite sub

<sup>1</sup> Patos, reacție estetică față de efemeritatea lucrurilor.

<sup>2</sup> Donald Keene, *World within walls. Japanese literature of the pre-modern era 1600-1867*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 169.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 211.

denumirea de „*kōshokumono*” 好色物, din cea de-a doua fac parte cărțile care tratează diverse probleme, în special economice, ale clasei *chōnin*-ilor (*chōninmono* 町人物), iar din cea de-a treia categorie fac parte cărți cu tematică diversă, povești de călătorii, dar și cărți care au ca temă clasa războinică.”<sup>4</sup> Stilul său unic, o combinație de limbaj colocvial și *kanbun* 漢文 la care se adaugă imaginile poetice pe care le creează, fără îndoială o extensie a talentului său de poet, dar și subiectele abordate, îl vor transforma pe Saikaku într-unul dintre cei mai citați autori din epocă.

Abordând în prima fază ca temă realitatea cartierului de plăceri, ilustrând relațiile complicate dintre prostituate și clienții lor, pentru ca ulterior să își îndrepte atenția asupra clasei comercianților și în cele din urmă a samurailor, Saikaku creează într-un stil umoristic și realist o frescă a societății din care el însuși face parte, redând cu fidelitate statutul relațiilor inter-umane din epocă. Asemeni celorlalți scriitori din epocă și Saikaku utilizează în lucrările sale reprezentări deja cunoscute ale femeii, precum prostituata, femeia de rând și soția de samurai. În ceea ce privește soția de samurai, acesta este asemeni soțului reprezentată într-un mod idealizat, ca urmarea a admirației autorului pentru această clasă, ceea ce surprinde însă sunt reprezentările prostituatelor și mai ales ale femeilor de rând, care sunt prezentate într-un mod inovator am putea spune. Astfel protagonistele unor lucrări precum *Kōshoku ichidai onna* și *Kōshoku gonin onna* se îndepărtează de imaginea tradițională a femeii supuse determinându-și singure destinul. De exemplu, eroina din *Kōshoku ichidai onna* respinge monotonia vieții conjugale alegând un stil de viață bazat pe senzualitate, în care nu regretă nici măcar anumite decizii pe care majoritatea femeilor le-ar regreta, precum numeroasele avorturi pe care le-a făcut de-a lungul carierei sale. În *Kōshoku gonin onna* eroinele sunt puse în fața unei alegeri dificile, aceea dintre posibilitatea de a iubi liber și moarte. În urma alegerilor făcute patru dintre cele cinci eroine au parte de o un sfârșit tragic în timp ce cea de-a cinci-a pare să aibă parte de un final fericit.

Lucrarea *Kōshoku gonin onna* este considerată de mulți critici ca fiind una dintre cele mai reușite lucrări ale lui Ihara Saikaku, dar este în același timp și un bun exemplu al modului în care continuitatea și inovația se întrepătrund în literatura japoneză. Cele două caracteristici nu sunt un produs propriu al lui Saikaku, ci o sinteză specifică culturii japoneze în toate domeniile sale, cultură ce încurajează reciclarea elementelor deja existente și nu înlăturarea lor. Acest lucru poate fi susținut prin faptul că toate cele cinci povești din *Kōshoku gonin onna* sunt bazate mai mult sau mai puțin pe fapte reale, scandaluri care au avut loc în societatea japoneză aproximativ în același timp cu publicarea cărții. Saikaku preia astfel povești care sunt încă imprimabile în mentalul comunității și le îmbogățește prin adăugarea unor detalii, fără a schimba însă finalul. Îndepărtarea de spațiul cartierului de plăceri și concentrarea asupra unor eroine din clasa de mijloc, conferă textului unicitate dar în același timp accentuează și ideea conform căreia evenimentele povestite nu sunt specifice doar acestui spațiu închis, izolat ci întregii societății.

Din punct de vedere fizic toate cele cinci femei din *Kōshoku gonin onna* se încadrează într-un tipar previzibil, des întâlnit în epocă (toate au aproximativ vârsta de șaisprezece ani și sunt extrem de frumoase) faptul că ele se implică activ în relație și chiar o inițiază le transformă însă într-o excepție de la regulă, bărbații devenind în acest caz elementul pasiv. Această preferință pentru fete tinere și frumoase poate fi observată și în *Kōshoku ichidai onna* în descrierea amantei ideale pentru un lord feudal:

---

<sup>4</sup> Katō Shūichi, *Istoria Literaturii Japoneze (De la origini până în prezent)* voll. 1-2, București, Editura Nipponica, 1998, p. 450.

În primul rând ar trebui să aibă vârsta cuprinsă între cincisprezece și optsprezece ani și o imagine cât se poate de modernă, fața ușor rotunjită, pielea de culoarea unei palide flori de cireș (...) ochii mijiiți nu sunt de dorit, sprâncenele trebuie să fie groase și bine separate de un nas înalt (...) elegantă și timidă, va excela în toate artele specifice unei femei și trebuie să fie bine informată despre toate. De asemenea vă rog să fie o fată fără niciun defect al pielii.<sup>5</sup>

Din acest punct de vedere eroinele din *Kōshoku gonin onna* sunt similare descrierii făcute, iar acest lucru și faptul că provin dintr-o familie cu un statut social destul de bun împiedică anticiparea cursului acțiunii.

Protagonistele lucrării, în lupta lor în numele dragostei întăresc ideea că „între prostituate și femei de rând nu există nicio diferență atunci când vine vorba de iubire, cele din urmă fiind capabile și ele să își dea viața pentru dragoste”<sup>6</sup>. Într-o societate în care căsătoria este mai mult un mijloc prin care se stabilesc relații între familii și unul de asigurare a descendenților, acțiunile celor cinci protagoniste (două comit adulter, una încercă să incendieze orașul pentru a se întâlni încă odată cu iubitul, alta fuge cu un angajat al casei iar ce-a de-a cinci-a își părăsește părinții pentru a seduce un călugăr homosexual) sunt văzute ca o încălcarea gravă a normelor sociale și morale. Dintre acestea numai ultima are parte de un final fericit, celelalte fie sunt executate fie înnebunesc. Cu toate acestea intenția autorului nu este aceea de obține o reacție de compătimire din partea publicului (deși el însuși pare a susține cauza femeilor) ci prin modul detașat și umorist cu care le analizează, creează niște personaje realiste, ilogice, profund umane, în ciuda circumstanțelor neobișnuite, comice am putea spune, în care acestea se află. Tocmai această instabilitate a celor cinci femei este aceea care le transformă din personaje plate într-unele complexe, imprevizibile, aducându-le mult mai aproape de realitate decât orice alt personaj de până atunci. Realismul lui Saikaku este unul diferit de cel european, este diferit chiar și de cel al contemporanilor săi. Deși Saikaku expune probleme reale ale societății sale, modul detașat și comic în care o face împiedică cititorul să le perceapă gravitatea, amuzându-l în loc să îl impresioneze. Același mod detașat împiedică cititorul să perceapă moartea cumplită prin executare a două dintre protagoniste, așa cum poate fi observat în descrierea următoare : ”Astăzi numele lui Osen încă mai aduce în mintea ascultătorului silueta ei frumoasă, înveșmântată în roba de un albastru șters pe care a purtat-o la execuție. A devenit un punct albastru șters la orizont, frumoasă până la sfârșit”.<sup>7</sup>

Prin faptul că nu insistă în descrierea morții eroinelor sale Saikaku întărește din nou ideea că cititorul nu trebuie să le compătimizească pe femei, întrucât ele știau de la început care vor fi consecințele deciziilor luate. Această cutezanță a protagonistelor, dacă o putem numii așa, este ceea ce le diferențiază pe Onatsu, Osen, Osan, Oshichi și Oman de alte personaje feminine, ele detașându-se de imaginea supusă a femeii, popularizată în literatura vremii, în sprijinul acestei idei fiind însă necesară o mai bună înțelegere a contextului social, cultural și politic în care Saikaku a scris.

Epoca Edo cuprinsă între anii 1600 și 1868 cunoscută în istorie și ca epoca Tokugawa, după numele clanului conducător, are drept caracteristici principale: guvernul de tip militar numit *bakufu* 幕府 în fruntea căruia se află un *shōgun* 將軍 ales din rândul clanului Tokugawa, o închidere totală a granițelor, pentru japonezi și străini (cu mici excepții) și o puternică ierarhizare socială de influență confucianistă. Instituția casei imperiale este cea care îl numește în funcție pe *shōgun*, însă în realitate puterea *de facto* este deținută în totalitate de către clanul Tokugawa iar toate deciziile referitoare la

<sup>5</sup> Shirane Haruo, *op. cit.*, p. 89.

<sup>6</sup> Donald Keene, *op.cit.*, pp. 178-179.

<sup>7</sup> W.T. de Barry, *Five women who loved love*, Singapore, Tuttle Publishing, 200., p. 156.



administrația țării sunt luate de acesta. Curtea imperială devine în această perioadă un element formal cu caracter mai mult cultural, ai cărui membri depind de *bakufu* pentru a le asigura uneori chiar și minimumul necesar.

În plan social, societatea a fost împărțită în patru clase sociale, acestea fiind, în ordine descrescătoare: *shi* 士 („samurai”), *nō* 農 („fermieri”), *kō* 工 („meșteșugari”) și *shō* 商 („comercianți”). Aristocrații erau considerați o clasă specială iar clerul buddhist și cel shintoist aveau un statut asemănător cu cel al samurailor. Pe lângă aceștia mai existau și *chōnin* 町人 („orășeni”), *eta* 穢多 (comunitatea acelor membri intens discriminați ai lumii urbane care erau cunoscuți pentru preocupările lor care veneau în contact cu sângele și moartea – dintre aceștia se recrutau cei care se ocupau cu execuții, înmormântări, tranșarea animalelor) și *hinin* 非人 (criminali, sclavi, prostituate).

Pentru a deosebi aceste clase sociale au fost adoptate anumite legi, de exemplu, numai samurailor puteau avea un nume de familie și puteau purta săbii. De asemenea în funcție de clasa socială anumite articole vestimentare sau chiar culori erau interzise. Această ordine ierarhizată amintește de doctrina confucianistă în care cele cinci elemente sunt ordonate între cer și pământ, teoria fiind folosită de intelectuali vremii pentru a legitima statutul clasei samurailor. Firește că toate aceste categorii sunt la rândul lor subdivizate în alte categorii, însă unitatea de bază pentru toate cele patru clase sociale o reprezintă *Ie* 家, care ar putea fi echivalat prin casă, familie. Este important de menționat că atât în cadrul acestei structuri cât și la nivelul statului ierarhizarea este una de tip patriarhal. Astfel capul familiei va fi întotdeauna tatăl sau soțul sugerând la o scară mai mică structura statului. În ceea ce privește poziția socială a femeii, aceasta era una foarte precară. „În familiile de samurai femeile nu aveau dreptul să moștenească numele, proprietatea sau rangul social”<sup>8</sup>.

Mai mult decât atât,

în secolul al XVII-lea samurailor au devenit foarte asemănători aristocraților, în sensul că aveau numeroși servitori și servitoare care aveau grijă de ei. O consecință directă a acestui lucru a fost faptul că rolul soției a fost redus la cel al unei domnițe protejate și până și ultima fărâmă de autoritate pe care o mai avea a fost preluată în totalitate de către soț.<sup>9</sup>

În rândul claselor inferioare a existat pentru o bună perioadă de timp, mai ales în zonele de provincie ideea conform căreia femeia nu reprezenta un supus al statului ci mai degrabă o proprietate a capului familiei. „Corpul oricărei femei poate fi considerat o proprietate, iar statutul ei marital nu îi oferă protecție de la a fi confiscată sau vândută, valoarea monetară asociată corpului ei este mult mai importantă decât rolul ei social de soție, soră, fiică.”<sup>10</sup>

Această tendință va lua însă sfârșit odată cu apariția cartierelor de plăceri și cu dezvoltarea industriei sexului, când va fi necesară o clasificare socială mai bună, mai ales în ceea ce privește statutul femeii.

Cartierul de plăceri (*yūkaku* 遊郭) este unul dintre cele mai cunoscute elemente ale epocii Tokugawa, fiind reprezentativ pentru societatea și mentalitatea epocii dar mai ales pentru influența acestuia în artă și literatură. Despre fenomenul prostituției se poate afirma că este, și în același timp nu este, strict un produs al epocii Tokugawa, întrucât acesta a existat în diverse forme și în epocile anterioare. Mai mult decât atât acesta poate fi confundat cu statutul mai liber, în ceea ce privește sexualitatea, de care se bucurau

<sup>8</sup> Shirane Haruo, *op. cit.*, p. 5.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>10</sup> Amy Stanley, *Selling Women. Prostitution, Markets and the Household in Early Modern Japan*, Los Angeles, University of California Press, 2012, p. 35.

femeile atunci. În sprijinul acestei idei vine și afirmația sufragetei *Hiratsuka Raichō* 平塚らいちょう care afirma că „La început femeia era soarele, cu adevărat o ființă umană!”<sup>11</sup> făcând aluzie la zeița Amaterasu, divinitate a soarelui.

Trebuie menționat că asemeni societății externe, exista și în interiorul cartierului de plăceri o puternică ierarhizare. Excluzând proprietarii de bordeluri, prostituatele erau organizate în ranguri, în funcție de mai multe criterii, printre care cele legate de aspectul fizic, pregătirea artistică și profitul pe care îl aduceau. Denumirile rangurilor diferă de la cartier la cartier însă în principal acestea erau: *tayū* 太夫 și *koshi* 格子 până la jumătatea secolului al XVII-lea și *oiran* (cu diversele subdiviziuni), *sancha* 散茶 și *umecha* 梅茶 după 1750. *Tayū* erau femei cu înalte aptitudini artistice, crezându-se că au fost femei din pătura superioară a societății care au fost nevoite să recurgă la prostituție. Prețul acestora era extrem de mare și spre deosebire de celelalte ranguri ele puteau refuza clienți. Treptat acestea au dispărut, locul lor fiind luat de *oiran* 花魁.

Prin natura meseriei lor s-ar putea crede că aceste prostituate nu erau cunoscute pe scară largă, însă numele lor apăreau adesea în diverse cărți, printre care cele mai comune fiind îndrumările pentru cartierele de plăceri (*yūjo hyōbanki* 遊女評判記). Astfel de ghiduri ofereau descrieri amănunțite referitoare la fizicul, personalitatea, aptitudinile și serviciile oferite de către acestea. Alte ghiduri ofereau informații potențialilor clienți despre felul în care ar fi trebuit să se comporte atunci când vizitau cartierul, promovându-se modelul clientului care utiliza în mod natural conceptul de *tsū* 通, un *connoisseur* al cartierului. Pe lângă acestea, prostituatele mai apăreau ca personaje în *ukiyo-e* 浮世絵 și *kabuki* 歌舞伎, precum și în diverse alte forme literare ca *senryū* 川柳 (haiku comic), *sharebon* 洒落本 și *kibyōshi* 黄表紙 (cărți ale căror personaje și acțiuni erau localizate în cartierele de plăceri) dar și în *shunga* 春画 (stampe erotice).

„Ukiyo-e și kabuki aveau tendința de a idealiza și a glorifica viața în cartierul de plăceri, prin poveștile de dragoste interzisă dintre curtezane și iubiții lor, în timp ce *senryū*, *sharebon* și *kibyōshi* de a o ironiza”<sup>12</sup>. În ceea ce privește *kabuki*, despre a cărei fondatoare se crede că era și ea o prostituată, exista o strânsă conexiune cu cartierul de plăceri, relațiile amoroase dintre actori și curtezane ajungând în tabloidele vremii, iar pentru actorii specializați în *onnagata* (女形- roluri de femei) interpretarea unui rol de curtezană reprezenta atât o provocare cât și o rampă de lansare și promovare.

Toate aceste forme artistice preluau din viața cartierelor de plăceri o varietate mare de elemente pe care le popularizau în rândul maselor. Elemente care țin de modă (coafuri, culori ale hainelor, modele, etc.), obiceiuri (festivalul lanternelor, obiceiul de a nu purta șosete niciodată, pentru a spori senzualitatea), aranjamente muzicale (mai ales la *shamisen* 三味線), sau limbaj, unele cartiere dezvoltând un dialect propriu, precum „*arinsu*” în *Yoshiwara* (o forma alterată a verbului *arimasu* あります<sup>13</sup>) fiind răspândite în rândul populației. Prostituatele din *Yoshiwara* erau de asemenea cunoscute pentru atitudinea lor caracterizată de *hari* (針 răutate) datorată probabil poziționării cartierului lor în capitala statului și beneficiilor pe care le aveau din cauza acesta, făcându-le să pară arogante, înțepate, așa cum reiese din diverse relatări literare din epocă. Un alt lucru pe care îl datorăm acestor cartiere până în ziua de azi, este apariția așa numitelor *geisha* 芸者 care își desfășurau activitatea aici.

<sup>11</sup> Cecilia Segawa Seigle, *Yoshiwara: The Glittering World of the Japanese Courtesan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993, p. 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>13</sup> A exista.

Fără aceste cartiere de plăceri literatura epocii nu ar fi fost probabil atât de bogată. Opera unor autori precum Asai Ryōi, Ejima Kiseki, Chikamatsu Monzaemon sau Ihara Saikaku nu ar fi fost aceeași, iar impresionanta moștenire a *ukiyo-zōshi* 浮世草子 (literatura lumii plutoare) nu ar fi existat. Contribuția autorului Ihara Saikaku este cu atât mai importantă deoarece reușește să surprindă atât atmosfera vibrantă dar și dură a cartierului de plăceri cât și viața tumultuoasă și dramele personale ale oamenilor obișnuiți.

În conturarea destinului eroinelor din *Kōshoku gonin onna* putem identifica trei teme importante și anume dragostea, moartea și libertatea care se influențează reciproc. În dorința lor de a cunoaște dragostea protagonistele din *Kōshoku gonin onna* aspiră către libertate, însă alegerile făcute pe parcurs sunt cele care le aduc sfârșitul. Încă de la începutul primei povestiri, cea a lui Seijuro și Onatsu, toate cele trei teme se reunesc într-un personaj secundar pe nume Minakawa, o prostituată cu care Seijuro are o aventură. Prin intermediul profesiei ei, Minakawa simbolizează neputința femeilor de a-și alege singure persoana iubită, dar care în numele dragostei sunt capabile să comită *shinjū*, dublă sinucidere din dragoste. Moartea lui Minakawa funcționează ca un factor prevestitor al evenimentelor care vor avea loc și totodată marchează trecerea narațiunii din spațiul cartierului de plăceri în cel orășenesc.

Dragostea în *Kōshoku gonin onna* este una mai mult accidentală și evoluează de la un incident neprevăzut. În cazul lui Onatsu ea apare ca urmare a impresiei pe care i-o face scrisorile de dragoste adresate lui Seijuro găsite de o slujnică în mâneca unui kimono, Osen se îndrăgostește de dogar nu datorită lui ci datorită minciunilor pe care peșitoarea îi le spune, Osen se culcă accidental cu Moemon după ce acesta o confundă cu servitoarea, Oshichi se îndrăgostește la prima vedere de samurai-ul căruia îi îndepărtează o așchie din deget, iar dragostea lui Oman se accentuează doar din cauza lipsei unui răspuns din partea lui *Gengobei*. Dragostea este astfel un sentiment accidental dar și ilogic, care le determină pe protagoniste să încalce cutumele societății asumându-și rolul activ în relație:

Nu așteaptă să fie curtate de bărbații aleși și nu stau deoparte în timp ce soarta le este decisă de tradiții. În fiecare caz eroina este cea care face primul pas, încercă limitele și decide ce trebuie făcut în momente de criză. Iar când impetuoșitatea ei duce la sfârșitul ei și al iubitului său, cum se întâmplă de cele mai multe ori, spiritul ei liber domină scena execuției.<sup>14</sup>

„Saikaku nu condamnă societatea strictă care limitează atât de mult mobilitatea personajelor sale feminine, considerând-o eternă și de neschimbat, în viziunea sa libertatea constând în libertate sexuală”<sup>15</sup>, însă dacă acest lucru este relativ ușor de obținut în cazul bărbaților, în cel al femeilor nu este întrucât ele sunt constrânse de mai multe reguli.

Fiecare dintre cele cinci protagoniste încalcă o normă socială sau morală fie prin răzvrătire împotriva părinților, soțului, statului iar consecințele sunt pe măsură. În cazul lui Onatsu aceasta fuge cu Seijuro deși știe că rudele ei nu sunt de acord cu relația din cauza statutului inferior al lui Seijuro. În urma acestei alegeri făcute universul însuși pare a complota împotriva celor doi, iar când o sumă de bani dispăre din casa lui Onatsu, cei doi sunt capturați iar Seijuro executat, ulterior dovedindu-se că nu el i-a furat, însă fiind prea târziu, moartea acestuia aducând-o pe Onatsu în pragul nebuniei. În cea de-a doua poveste, deși Osen își alege liber soțul, ea decide să îl înșele din cauza unei neînțelegeri: este acuzată pe nedrept de adulter și decide să își înșele soțul, nu pentru ca

<sup>14</sup> Wm.T. De Bary, *Finding Wisdom in East Asian Classics*, Columbia University Press, 2011, p. 318.

<sup>15</sup> Donald Keene, *op. cit.*, p. 179.

nu l-ar iubii pe celălalt bărbat ci pentru a se răzbuna pe soția acestuia, cea care a acuzat-o de aventură. Sunt însă surprinși de soțul ei și executați, însă își acceptă moartea. În cea de-a treia poveste tot un accident o face pe Osan să comită adulter însă am putea spune că lipsa ei de regrete chiar și atunci când este confruntată de o divinitate este cea care îi aduce sfârșitul. ”Nu îți face griji pentru viitorul nostru. Suntem mai mult decât fericiți să plătim cu viața această aventură”.<sup>16</sup> Toate cele trei femei își asumă alegerile făcute în mod conștient, deși întâlnirile prevestitoare cu zeițăi ale lui Onatsu și Osan ar putea fi interpretate ca un mesaj subconștient de învinovățire proprie. În ce-a de-a patra poveste Oshichi nu încalcă doar o normă morală a societății atunci când decide să incendieze orașul pentru a recrea prima întâlnire cu iubitul ei în speranța că îl va vedea din nou, ci una legală, devenind singura criminală din carte care pune mai presus de siguranța celor din jur, nevoia ei de a fi cu persoana iubită.

Toate cele patru femei de până acum aspiră către o libertate sexuală însă statutul lor nu le permite acest lucru, iar încălcarea normelor care stabilesc acest statut (doctrina confucianistă, edictele shogun-ale sau interdicția părinților) atrage după sine pedeapsa sub forma morții (în cazul lui *Onatsu* putem considera nebunia și decizia de a se călugări la vârsta de șaptesprezece ani ca o formă de moarte spirituală): „Această pedeapsă nu intervine pentru a satisface convențiile morale dar pe de altă parte nu este nici o ultimă nedreptate a societății împotriva unei fete al cărei păcat nu este pe măsura nedreptăților suferite. Moartea ar putea fi o pedeapsă prea mare pentru astfel de fapte, dar sunt totuși încălcări ale unor reguli. Pentru Saikaku ordinea morală ca o pedeapsă karmică este la fel de dificil și de neevitat precum pasiunile umane.”<sup>17</sup> În cazul lui Oman, eroina celei de-a cincea povești, ea își părăsește familia pentru a seduce un călugăr homosexual. Cazul ei este singurul fericit întrucât își atinge scopul. Există două explicații pentru care finalul ei este unul diferit, fie Saikaku dorește să încheie într-un mod care să placă publicului fie intervine ceva care schimbă ordinea de până acum. Pentru a îl seduce pe călugăr Oman se deghizează în bărbat. Masca sau costumul ca în multe alte culturi are rolul de a transforma un lucru în altul, astfel pentru că devine pentru o perioadă bărbat regulile nu se mai aplică în cazul ei, acest lucru și faptul că reușește să se căsătorească cu Gengobei, ceea ce înseamnă că își îndeplinește datoria de fiică, fac ca finalul ei să fie unul fericit. De asemenea faptul că iubirea ei nu este una care încalcă vreo lege sau care întâmpină o împotrivire din partea părinților ei și mai mult decât atât în consumarea acestei relații ea suportă numeroase greutăți fac ca un final fericit să fie de așteptat. Putem concluziona că ultima poveste are un rol didactic, însă fiind totodată și o manifestare a spiritului justițiar al lui *Saikaku*.

În concluzie, personajele din *Kōshoku gonin onna* sunt diferite de alte personaje ale aceluiași autor deoarece sunt modelate după oameni reali și nu sunt o caricatură a unor caracteristici comune tuturor oamenilor. Mai mult decât atât într-un context istoric în care libertatea femeilor este restricționată foarte mult, în care orice abatere de la reguli este sancționată, protagoniste din *Kōshoku gonin onna* sunt un model de curaj, o reflexie a dramelor oamenilor obișnuiți și în special a femeilor de rând într-o lume patriarhală, insuficient reprezentate în literatura epocii. Cu toate acestea nu le putem privi ca simple victime întrucât ele sunt cele care inițiază evenimentele care vor declanșa finalul tragic. Am avea tendința să credem că femeile din *Kōshoku gonin onna* sunt simple victime ale regimului politic și ale constrângerilor cauzate de mentalitatea epocii în care au trăit însă ele nu condamnă factorii care au dus la declinul lor, ci sunt

---

<sup>16</sup> Wm.T. de Barry, *Five women who loved love*, op. cit., p. 150.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

conștiente că acesta este o consecință firească a alegerilor făcute în mod voluntar, prin iubire cunosc libertatea dar tot prin iubire își cunosc și sfârșitul.

#### **Bibliografie:**

- DE BARY**, WM Theodore, *Finding Wisdom in East Asian Classics*. Columbia University Press, 2011
- DE BARY**, Wm Theodore, „Introduction”. *Five Women Who Loved Love*. Singapore: Tuttle Publishing, 2000
- GHEORGHE**, Alexandra Marina, *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*. București: Editura Fundația România de Măine, 2008.
- HIBBETT**, Howard S., *Saikaku and Burlesque Fiction*. Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 20, No. 1/2 (Jun., 1957), pp. 53-73 <http://www.jstor.org/stable/2718521> (consultat 29.04.2016)
- KATŌ**, Shūichi, *Istoria Literaturii Japoneze (De la origini până în prezent) Volumele 1, 2*. București: Editura Nipponica, 1998
- KEENE**, Donald, *World within walls. Japanese literature of the pre-modern era 1600-1867*, New York, Columbia University Press, 1999
- KO**, Dorothy, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, Japan*, Los Angeles, University of California Press, 2003
- LINDSEY**, William R., *Fertility and pleasure : ritual and sexual values in Tokugawa Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007
- MINAMOTO**, Ryoen. *Giri to Ninjo*. Tokyo: Chuo KoronSha, 1969
- SAIKAKU**, Ihara, *Koshoku gonin onna, Kaitei Saikaku Zenshu: Zen*, Tokyo, Hakubunkan, 1930
- SEIGLE SEGAWA**, Cecilia, *Yoshiwara: The Glittering World of the Japanese Courtesan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1993
- SHIRANE**, Haruo, *Early modern japanese literature. An anthology 1600-1900*, New York, Columbia University Press, 2002
- STANLEY**, Amy, *Selling women. Prostitution, Markets and the Household in Early Modern Japan*, Los Angeles, University of California Press, 2012.
- TOTMAN**, Conrad, *Early Modern Japan*, Los Angeles, University of California Press, 1993.

# O ANALIZĂ COMPARATIVĂ A MITURILOR CHINEI ANTICE DESPRE CREAREA LUMII ȘI GENEZA BIBLICĂ

Ioana-Cătălina BĂLAN

## Introducere

Crearea lumii și omului a reprezentat din totdeauna una din principalele teme ce au preocupat omenirea, fiecare popor cuprinzând între miturile și povestirile transmise de-a lungul timpului, pe cale orală sau scrisă, rodul imaginației sale. Un studiu comparativ al miturilor, legendelor, povestirilor ce vorbesc despre aceste lucruri ne dezvăluie similitudini uluitoare, care ne duc cu gândul la existența unui fond cultural universal, a unor arhetipuri, dar și a unor elemente cu caracter particular, ce țin de specificul cultural al fiecărei civilizații.

Lucrarea de față are ca punct de pornire tocmai o asemenea observație referitoare la miturile chinezești ale creației lumii care cuprind o serie de teme, motive și simboluri comune cu mitologiile și istoriile sacre ale altor popoare. O abordare comparativă ar putea privi mituri din nenumărate spații culturale, însă pentru o mai bună circumscriere a analizei, ne propunem să identificăm și să analizăm similitudinile și diferențele dintre miturile chinezești despre crearea lumii și omului și istoria începuturilor prezentată din perspectiva Genezei biblice. Elementele particulare, care dau specificitate și autenticitate mitologiei chineze, vor fi interpretate în contextul civilizației chineze, evidențiindu-se factorii culturali care au participat la construcția lor, factori ce țin de fondul de gândire tradițională.

## Definiții ale mitului

De-a lungul timpului, mitul, definit și analizat din multiple perspective, a fost investit cu semnificații multiple, în încercarea cercetătorilor din diverse domenii de a-l înțelege cât mai bine și de a-i preciza cât mai riguros funcțiile în societate. La o primă vedere, mitul este un concept care urmărește să redea o povestire tradițională anonimă, care a fost construită în încercarea de a descrie un raport între planul cosmic și cel uman. Aceste povești alcătuiesc un corpus de texte care au fost transmise la nivel oral în cadrul lumii antice, în așa-zisele societăți „primitive”. Încă din vremea Greciei antice, mitul a reprezentat o temă de mare interes, întrucât el făcea parte din sfera oralității, a comunicării publice. De-a lungul timpului, mitul a fost investigat din perspective epistemologice diverse, iar în secolul al XX-lea, diferitele abordări, cum ar fi cele psihanalitice, structuraliste, existențialiste, cu instrumentele de cercetare specifice, au încercat să propună interpretări care să evidențieze cât mai bine conținutul, funcțiile, încărcătura culturală a acestor narațiuni. Toate aceste interpretări relevă valoarea mitului ca element esențial al civilizației, ca o realitate vie la care oamenii recurg mereu, întrucât mitul este o cristalizare a înțelepciunii unui popor, o transpunere a concepțiilor religioase primitive. Prin urmare, mitul nu este o simplă poveste, ci este un adevărat spațiu cultural compus prin manifestarea unei intense creativități colective.

Pentru C. G. Jung, mitul reprezintă o expresie a „inconștientului colectiv”, arhetipurile sale putând fi găsite în mitologia tuturor popoarelor. Abordând mitul prin metoda structuralistă, în contextul întregii teorii elaborate de el cu privire la „gândirea sălbatică”, Claude Lévi-Strauss îl definește și îl interpretează drept o matrice a reprezentărilor oamenilor, zona în care își găsesc rezolvarea probleme ale logicii primitive. După părerea sa, mitul a luat naștere din nevoia omului primitiv de a-și

explica fenomenele lumii înconjurătoare și de a și le apropia<sup>1</sup>. De altfel, putem observa că în societățile arhaice oamenii aveau nevoie să identifice și să înțeleagă originile și fenomenele primordiale, declanșatoare ale condiției umane pentru a putea atinge desăvârșirea în plan spiritual.

Afirmând că „mitul este o realitate culturală extrem de complexă” care poate fi abordată și explicată din multiple perspective, Mircea Eliade consideră că funcția principală a mitului este aceea de a revela modelele exemplare ale tuturor activităților omenești semnificative. În încercarea sa de a da o definiție „mitului viu”, el arată că „mitul povestește o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al «începuturilor». Altfel zis, mitul povestește cum mulțumită isprăvilor ființelor naturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de o realitate totală, Cosmosul, sau numai de un fragment (...) E așadar întotdeauna povestea unei «faceri»: ni se povestește cum ceva a fost produs, a început *să fie*. Mitul nu vorbește decât despre ceea ce s-a întâmplat *realmente*, despre ceea ce s-a întâmplat pe deplin. În fond, miturile descriu diversele și uneori dramaticele izbucniri în lume ale sacrului (sau ale supranaturalului). Tocmai această izbucnire a sacrului fundamentează cu adevărat lumea” Prin urmare, în opinia lui Mircea Eliade, mitul are un rol fundamental în construcția lumii, dar și a omului, având funcții modelatoare esențiale, căci mitul arată tocmai cum „în urma intervențiilor ființelor supranaturale este omul ceea ce este azi, o ființă muritoare, sexuată și culturală”.<sup>2</sup>

### Despre mitologia chineză

Multă vreme s-a considerat că cele mai frumoase și mai interesante mitologii sunt cele europene, între care se evidențiază miturile grecești, germane sau cele din țările nordice, în timp ce mitologia chineză era percepută ca fiind foarte săracă. O analiză mai atentă a acesteia însă dovedește că ea nu este doar rodul unei imaginații extrem de bogate, dar și că prezintă similitudini cu mitologii ale civilizației occidentale. Sinologul britanic Anne Birrell socotește că există câteva motive responsabile pentru faptul că mitologia chineză nu a fost vreme îndelungată foarte cunoscută și supusă studiului. În primul rând, China antică nu a avut poeți care să repovestească miturile străvechi și să le așeze într-o formă literară menită să le impună în conștiința colectivă. De aceea, prezente într-o formă fragmentară, inserate în scrierile filosofilor antici, ca povești despre nașterea lumii și despre personaje și acte fabuloase, textele cu caracter mitologic au cunoscut mai multe versiuni la constituirea cărora au contribuit concepții filozofice și literare diverse<sup>3</sup>. Pe de altă parte, odată cu impunerea confucianismului ca doctrină oficială (secolul al II-lea î.Hr.), cărturarii au manifestat dispreț față de aceste texte din pricina elementelor fantastice, lipsite, în opinia lor, de valoare etică, moralizatoare. Prin urmare, mitologia chineză a fost multă vreme pusă într-un con de umbră, luând forma unor consemnări disparate, care de-a lungul timpului au fost absorbite în mod nesistematic în diverse scrieri. Istoricii le-au încorporat în textele care vorbesc despre începuturile civilizației chineze, despre acel *illo tempore*, cărturarii le-au folosit în povestiri sau poezie, în documentele redactate pentru curtea imperială, filozofii din diferite școli de gândire le-au folosit pentru a-și argumenta ideile specifice, de multe ori aflate la poli opuși. În lucrarea *Shan Hai Jing* (Cartea munților și mărilor)<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, U.K., 2005.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, pp. 5-6.

<sup>3</sup> Anne Birrell, *Chinese Mythology*, The John Hopkins University Press, 1993, pp. 17-18.

<sup>4</sup> *Cartea munților și mărilor (Shan hai jing)* este una dintre cele mai vechi cărți clasice chineze, curpinzând numeroase mituri, dar și referințe la geografia și cultura pre-imperială. Cel mai vechi text datează din secolul IV î.Hr.

regăsim cele mai multe mituri, presărate printre alte texte, prezentate uneori ca istorii adevărate, menite să recompună atmosfera unei lumi vechi, dintr-o perioadă fabuloasă a omenirii.

Sintetizându-le, observăm că asemenea majorității marilor civilizații, și cea chineză este posesoarea unei mitologii bogate, în care se regăsește un panteon impresionant, un « teritoriu » mitic, populat de ființe nemuritoare, animale fabuloase și împărați legendari, aici împletindu-se nenumărate elemente specifice unui fond de gândire străveche.

### **Miturile cosmogonice chinezești și Geneza biblică**

De la bun început, observăm că miturile cosmogonice chinezești diferă fundamental de cele iudeo-creștine prin aceea că nu poartă amprenta autorității pe care o conferă sistemul religios monolitic, așa cum e cazul Genezei, considerată versiunea autorizată a originii lumii în tradiția iudeo-creștină. De aici, existența unui pluralism al concepțiilor cosmogonice chineze.

În cultura chineză, principalele mituri care au supraviețuit trecerii timpului și care vorbesc despre originea lumii sunt modalități de conceptualizare a universului la începutul timpului mitic, ce pot fi grupate în câteva categorii pe care le vom prezenta în continuare, evidențiind similitudinile, precum și diferențele față de Geneza din Vechiul Testament.

#### **1. Mitul haosului primordial**

Acest mit prezintă trei personaje: stăpânitorul Mării de Miazăzi, pe nume Shu („Cel Iute”), stăpânitorul Mării de Miazănoapte, pe nume Hu („Neprevăzutul”) și stăpânitorul centrului, pe nume Hundun („Haosul”). Legenda spune că Shu și Hu îl vizitau adeseori pe Hundun, care îi trata întotdeauna cu mare ospitalitate. De aceea, cei doi s-au gândit să-l trateze cu multă omenie și în șapte zile i-au sfredelit șapte orificii, considerându-l extrem de nefericit, întrucât el nu se aseamăna oamenilor. În pofida faptului că de acum chipul lui Hundun atinsese perfecțiunea, cel puțin în reprezentarea lui Shu și Hu, Hundun a murit, iar prin moartea sa haosul a pierit și astfel a luat naștere universul armonios, guvernat de ordine deplină.

În capitolul «Suveranul potrivit», din cartea filozofului daoist Zhuangzi, din secolul IV î.Hr., unde apare consemnată această poveste, se spune: „Shu și Hu au pus la cale să-l răsplătească pe Hundun pentru bunătatea lui, spunându-și: «Toți oamenii au șapte orificii, ca să poată vedea, auzi, mânca, respira, numai el nu le are. Să încercăm să i le sfredelim!» Prin urmare, în fiecare zi i-au sfredelit câte un orificiu, dar în a șaptea zi Hundun a murit.”<sup>5</sup> Interesant este că în viziunea lui Zhuangzi haosul este modelat după chipul și înfățișarea omului.

În acest mit, care circulă în mai multe variante, observăm că sunt prezente noțiunea de haos primordial, precum și motivul celor șapte zile necesare creației, care ne duce cu gândul la Geneza biblică în care se vorbește despre crearea lumii în decursul a șapte zile. Cu toate că există numeroase diferențe între cele două perspective, referitoare la personaje și maniera acțiunii sacre, durata creerii lumii și a omului este de șapte zile, aceasta fiind, fără îndoială, o cifră sacră în ambele credințe, însă în timp ce în Vechiul Testament se spune că în cea de-a șaptea zi Dumnezeu s-a odihnit, după crearea lumii, în viziunea mitologică chineză, în acea zi a luat s-a desăvârșit procesul creației.

---

<sup>5</sup> Zhuangzi, *Călătorie liberă*, (trad. Luminița Bălan și Tatiana Segal), Ed. Humanitas, București, 2009, p. 107.



## 2. Mitul forțelor Yin și Yang

Acest mit, extrem de longeviv și de popular în China, susține faptul că dintr-un haos primordial au luat naștere spiritele sau forțele opuse, dar totodată complementare, *Yin* și *Yang*<sup>6</sup>, care au început să conducă lumea. Ulterior, ele s-au separat, *Yang* preluând conducerea cerului, iar *Yin* pe cea a pământului.

Și în cazul acestui mit este prezentă noțiunea de haos primordial, asupra căruia se acționează în sensul supunerii și transformării. Dacă ne raportăm la religia creștină, separarea forțelor *Yin* și *Yang* ar putea fi asemuită cu separarea luminii de întuneric, însă în cazul Genezei biblice acest act îi este atribuit unei voințe divine, pe când în cazul mitului chinezesc ruperea haosului și impunerea ordinii țin mai degrabă de o acțiune spontană, ce ține de dinamica naturii.

În Cartea *Huainanzi* (o culegere de dezbateri filosofice), apărută la începutul dinastiei Han (sec. II î.Hr.) se spune: „Când nu existau nici cer, nici pământ, lumea era doar haos. Din acest haos s-au născut treptat două spirite, *Yin* și *Yang*, care, după nesfârșite cazne, au început să cârmuiască lumea. Mai târziu, *Yin* și *Yang* s-au despărțit și au fost hotărnicite în cele opt direcții principale ale spațiului. Spiritul *Yang* a început să cârmuiască cerul, iar spiritul *Yin* – pământul. Așa a fost creată lumea noastră.”<sup>7</sup>

Și în Capitolul «Facerea», din Vechiul Testament, se spune: „A făcut Dumnezeu cei doi luminători mari: luminătorul cel mai mare pentru cârmuirea zilei și luminătorul cel mai mic pentru cârmuirea nopții, și stelele. Și le-a pus Dumnezeu pe tărnia cerului, ca să lumineze pământul, Să cârmuiască ziua și noaptea și să despartă lumina de întuneric.”<sup>8</sup>

## 3. Mitul gigantilor și al puhoaielor

Această versiune a mitului creației povestește că, în contextul în care pe pământ a avut loc un mare potop, Stăpânitorul Ceresc i-a trimis pe cei doi giganti, Pufu și soția lui, să stăvilească puhoaiile. Din cauză că ei și-au făcut treaba nu îndeajuns de temeinic, Stăpânitorul Ceresc i-a pedepsit, izolându-i în deșert.

După cum se poate observa, legenda potopului, relatată și în *Vechiul Testament*, este prezentă și în mitologia chineză. De asemenea, un element comun foarte important este ideea unui Stăpânitor Ceresc, un Demiurg care delegează două ființe pentru a se implica în salvarea lumii de potop, așa cum în legenda creștină Dumnezeu îi atribuie această sarcină lui Noe. În ciuda diferențelor evidente (spre exemplu, mitul chinezesc se încheie cu un eșec parțial, pe când cel creștin este încununat cu succes total), cele două mituri pot fi considerate două versiuni ale aceleiași istorii.

## 4. Mitul sacrificiului ființei primordiale

Acest mit atestă existența unei ființe primordiale, pe nume Pangu, care a luat naștere într-un ou (acesta poate fi asociat cu haosul primordial). El a spart oul atunci când acesta a devenit neîncăpător, moment în care Cerul și Pământul s-au separat, iar treptat, distanța dintre cele două planuri a început să se mărească, grație lui Pangu, care a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a le împiedica să se unească din nou. Atunci când distanța a devenit suficientă și și-a dat seama că acestea se stabilizaseră, acțiunea lui

---

<sup>6</sup> *Yin* și *Yang* sunt considerate a fi cele două ipostaze ale suflului primordial (*qi*), cu valențe opuse, dar, totodată, complementare. *Yin* este o forță moale, întunecată, asociată cu latura feminină, în timp ce *Yang* este forța pleneră, masculină, solară.

<sup>7</sup> Yuan Ke, *Miturile Chinei antice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 41.

<sup>8</sup> Versetele 16-18 din Capitolul «Facerea», *Vechiul Testament*, Biblioteca Ortodoxă, București, 1994, p. 15.

Pangu a conținut, moment în care a intervenit jertfa supremă. Prin moartea sa, fiecare parte a corpului s-a împrăștiat în jur și s-a metamorfozat într-un element al lumii, astfel fiind justificată apariția nenumăratelor elemente componente ale naturii.

Și în această legendă se vorbește despre haosul inițial, din care s-au detașat Cerul și Pământul, așa cum și Vechiul Testament atestă crearea din haos a Cerului și Pământului, de către o ființă primordială. În mitul chinezesc însă actul creației este înfățișat ca fiind săvârșit prin sacrificiul unei ființe primordiale, definită în termenii umanității. Misiunea ei este aceea de a da naștere lumii guvernate de noimă, de ordine.

### **Mituri ale nașterii omului**

În ceea ce privește crearea omului, există mai multe variante valorizate de tradiția chineză, cel mai relevant în acest sens fiind mitul zeilor Nüwa și Fuxi.

Acest mit aduce în prim-plan ideea că Stăpânitorul Ceresc, pe nume Huangdi, a creat doi zei, Fuxi și Nüwa, care, la rândul lor, au făcut posibilă apariția oamenilor. La început, Fuxi și Nüwa, care erau prezenți în reprezentări grafice ca având cap de om și trup de șarpe, au fost frate și soră, iar mai târziu s-au căsătorit și au avut copii.

Există în mitologia chineză o relatare despre faptul că, în timpul unui potop, ei ar fi fost singurii supraviețuitori de pe Pământ. Povestea spune că ei s-au căsătorit și au avut un copil, care era, de fapt, doar o bucată de carne ce a fost spulberată de vânt și împrăștiată în lume, iar fiecare fragment care a atins un anumit element al naturii s-a preschimbat în om, căpătând astfel numele respectivului element. Așa se justifică originea numelor chinezești, care fac referire la cele mai diverse elemente ale lumii naturale – flori, arbori, pietre prețioase, păsări, diferite animale.

În ceea ce privește legătura dintre cei doi și Stăpânitorul Ceresc, se spune că aceștia trăiau într-o perfectă armonie, fapt care era pe placul Demiurgului. Într-o versiune mai târzie a acestui mit, se povestește faptul că duhurile cerești au zămislit împreună oamenii: Huangdi a creat organele sexuale care îl diferențiau pe bărbat de femeie, iar doi zei, mai puțin cunoscuți, Shangpian și Sanglin, au creat urechile, ochii, gura, nasul și cele patru membre<sup>9</sup>.

Toate aceste idei pot fi puse într-o relație de corespondență cu Adam și Eva, primele ființe omenești din povestirea biblică. Atât *Vechiul Testament* cât și mitul chinezesc prezintă ideea unui Stăpânitor Ceresc care creează două ființe între care există o legătură specială: tradiția creștină le descrie ca fiind create una din cealaltă, în timp ce mitul chinezesc le numește simplu frate și soră; ulterior, legătura de rudenie dintre cele două ființe evoluează spre căsătorie și procreare. Și în această legendă este prezent motivul recurent al potopului, iar Fuxi și Nüwa sunt singurii supraviețuitori, variantă asemănătoare cu aceea din Biblie. Ei dau naștere unei bucăți de carne, care se divide și se transformă în numeroși oameni răspândiți în lume, acesta fiind modul în care este justificată apariția omenirii. Aceasta poate fi considerată o versiune simbolică și fantastică a istoriei biblice despre succesorii lui Adam și ai Evei, care este înfățișată mult mai simplu și mai realist. De asemenea, relația în care se află pe de-o parte Stăpânitorul Ceresc și de cealaltă parte Fuxi și Nüwa este prezentată asemănător în ambele credințe, anume o legătură strânsă și directă la început, dar care, conform credinței creștine, la un moment dat a fost ruptă, oamenii rămânând pe Pământ, iar Demiurgul în Cer. Această întrerupere a comunicării directe dintre Cer și om se poate deduce din credința chineză prin faptul că ea nu mai este menționată în ceea ce îi privește pe succesorii lui Fuxi și ai lui Nüwa. În plus, faptul că ei sunt înfățișați în

---

<sup>9</sup> Yuan Ke, *op.cit.*, p. 50.

diverse reprezentări picturale având cap de om și trup de șarpe poate fi considerat o corespondență cu mitul creștin al cedării omului în fața Șarpelui-Diavol, rezultând faptul că omul a început să aibă în alcătuirea sa o parte din acesta – simbol al răului - începând cu acel moment.

O altă legendă chineză spune că Nüwa era singura zeiță de pe pământul pustiu și că ea a început să modeleze figurine din lut care au prins viață și au devenit oameni, apoi pur și simplu a început să împrăștie noroi în toate părțile cu un băț, dând astfel naștere unui număr însemnat de oameni. Tot ea se consideră că a instituit căsătoria și nașterea și a salvat omenirea atunci când pe Pământ s-au abătut nenorociri.

Deci, această legendă îi atribuie zeiței Nüwa calitatea de creator suprem al omenirii, iar povestea ei poate fi asociată cu povestea creării oamenilor de către Dumnezeu, din credința creștină. Principala corespondență dintre cele două variante constă în acțiunea de a modela figurine din lut după propria asemănare, care apoi au prins viață și au devenit oameni. În plus, ei îi sunt atribuite pe de o parte inventarea căsătoriei între oameni și a procreării, iar pe de altă parte capacitatea de a înlătura nenorocirile care afectau omenirea. Acestea sunt indicii conform cărora se poate considera că Nüwa este, în credința chineză, o ipostază a Demiurgului.

## Concluzii

Așadar, după cum reiese din analiza de mai sus, există numeroase corespondențe între miturile antice chinezești despre crearea lumii și a omenirii și capitoul «Geneza» din *Vechiul Testament*, care tratează aceleași aspecte. Pe parcursul acestei prezentări, au fost scoase în evidență cu precădere asemănările, însă se cuvine a sublinia faptul că există și numeroase deosebiri, dintre care au fost discutate doar câteva, înțelegerea acestora solicitând o investigație mai profundă, ceea ce ne propunem ca obiectiv viitor. Se observă cu ușurință că deosebirile se datorează concepțiilor religioase și filozofice diferite, specifice unor spații, cărora le aparțin textele analizate aici, cu propriile condiționări socio-culturale.

Asemănările au fost sesizate și valorificate și de către misionarii iezuiți care au ajuns în China în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, scopul lor fiind acela de a demonstra că ansamblul de credințe chineze și creștinismul au o origine comună, în încercarea lor de a-i creștina pe chinezi și de a-i apropia de spiritualitatea europeană.

Putem afirma că asemănările ce pot fi identificate prin compararea miturilor aparținând unor culturi și vremuri diferite nu sunt deloc surprinzătoare, dacă ținem seama de teoria lui Lévi-Strauss, conform căreia există „o structură de adâncime” a mitului ce face ca miturile, în pofida faptului că par arbitrar construite, să nu se supună niciunei logici, să aibă o structură foarte asemănătoare<sup>10</sup>. Dat fiind spațiul limitat al lucrării de față, ne propunem ca pe viitor să continuăm cercetarea începută aici, pentru a aprofunda mai mult această direcție de cercetare.

## Bibliografie:

- \*\*\* *Vechiul Testament*, Ed. Biblioteca Ortodoxă, București, 1994  
BIRRELL, Anne, *Chinese Mythology*, The John Hopkins University Press, 1993  
CHENG, Anne, *Istoria gândirii chineze*, Ed. Polirom, Iași, 2007  
ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Ed. Univers, București, 1978  
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Myth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, U.K., 2005

---

<sup>10</sup> Lévi-Strauss Claude, *Structural Anthropology*, Vol. 1, trad. Clair Jacobson și Brooke Grundfest Schoepf. New York, Basic, 1963, p. 208.

**LÉVI-STRAUSS**, Claude, *Structural Anthropology*, Vol. 1, Trad. Clair Jacobson și Brooke Grundfest  
Shoepf. New York: Basic, 1963, pp. 206-231  
**YUAN**, Ke, *Miturile Chinei antice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987  
**ZHUANGZI**, *Călătorie liberă*, (trad. Luminița Bălan și Tatiana Segal), Ed. Humanitas, București, 2009



## MONSTRUL DIN CER, AGUII ȘI O EXPERIENȚĂ PERSONALĂ DE ŌE KENZABURŌ: O POVESTE, DOUĂ FINALURI

Irina LENE

Scopul principal al lucrării de față este prezentarea câtorva dintre particularitățile literaturii japoneze printr-o analiză a două opere literare ale lui Ōe Kenzaburō, câștigătorul Premiului Nobel pentru Literatură din 1994<sup>1</sup>, și anume romanul *O experiență personală* și scurta povestire intitulată *Monstrul din cer, Aguii*. Cele două opere sunt o dovadă vie a continuității unei tradiții literare autobiografice, mult îndrăgită de către scriitorii japonezi din toate timpurile. Lucrul care m-a atras în mare măsură în ceea ce privește alegerea subiectului lucrării de față a fost felul în care autorul, Ōe Kenzaburō, omul cu o bibliografie reală aflată în spatele naratorului și a personajelor celor două opere a reușit să încorporeze în scrierile sale cele două posibile decizii pe care le-a luat în calcul în realitate. Primul copil al lui Ōe Kenzaburō s-a născut cu o pronunțată problemă de sănătate de ordin neurologic, și a nime o hernie cerebrală, situație cu care se confruntă și protagoniștii celor două opere literare, Bird și D. El le oferă acestora două posibilități diferite, făcând lucrurile de așa natură încât fiecare dintre ei să aleagă una din cele două, reușind astfel să dea șanselor sale o proiecție literară. În timp ce personajul principal al romanului, Bird, alege să accepte provocarea de a crește un copil născut cu hernie cerebrală, D. decide să-și lase fiul să moară, ca și când n-ar fi fost menit pentru această lume, dar suferă cumplit în urma luării acestei decizii. De asemenea, prin analizarea acestor două texte, intenționez să ofer o mai bună înțelegere a contextului social, politic și cultural în care ele au fost scrise, subliniind efectele unor alegeri neinspirate făcute de oameni, după cum vrea să evidențieze și autorul.

„Rolul scriitorului este rolul unui clovn”, spune Ōe Kenzaburō, „un clovn care vorbește și despre durere”<sup>2</sup>. El descrie cea mai mare parte din scrierile sale ca o extrapolare a temelor analizate în două romane: *Kojinteki na taiken (O experiență personală)*, roman publicat în 1964, care relatează încercarea unui tată de a se împăca cu nașterea copilului său născut cu retard și *Man'en gannen no futtōbōru (Strigățul înăbușit)* – roman distins cu Premiul Tanizaki în 1967, în care descrie ciocnirea dintre viața satului și cultura modernă în Japonia postbelică, dar în care apare, de asemenea, motivul copilului cu retard.

În lucrarea de față, prima dintre cele două categorii constituie subiectul studiului nostru. Această categorie include romane și povestiri ca *Sora no kaibutsu, Aguii (Monstrul din cer, Aguii)*, povestire publicată în 1964, *Kojinteki na taiken (O experiență personală)*, apărută tot în 1964, *Warera no kyōki wo ikinobiru michi wo oshieyo (Învățați-ne să ne depășim nebunia)*, apărută în 1969, *Pinchi rannā chōsho (Memorandumul unui pinch runner)*, roman publicat în 1976, *Atarashii hito yo mezameyō (Deșteptați-vă voi, oameni ai noii ere)*, apărută în 1986, și *Shizuka na seikatsu (O viață liniștită)*, apărută în 1990. Ele sunt înrădăcinate în experiența personală a lui Ōe odată cu nașterea fiului său Hikari (narratorul este de obicei un scriitor, iar fiul este numit Mori, Eeyore, sau Hikari), dar în care naratorul ia de multe ori decizii radicale diferite de cele pe care Ōe și soția sa le-au luat în realitate, autorul reușind astfel să dea o proiecție literară propriilor gânduri și sentimente în romanele sale. Todorov subliniază și el importanța repetitivității anumitor motive: „Așa cum chintesența unei

<sup>1</sup> Alexandra Marina Gheorghe, *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, București, Editura Fundației România de Măine, 2008, p. 190.

<sup>2</sup> Kenzaburō Ōe, *The Art of Fiction* No. 195: <http://www.theparisreview.org/interviews/5816/the-art-of-fiction-no-195-kenzaburo-oe>

opere nu poate fi exprimată într-un singur fragment, ci poate fi descoperită doar explorând întreaga operă, citirea unei singure opere nu poate fi satisfăcătoare dacă nu luăm în calcul și operele anterioare, precum și pe cele ulterioare, raportându-le la aceasta.”<sup>3</sup> Atât povestirea *Sora no kaibutsu, Aguii* (*Monstrul din cer, Aguii*), cât și romanul *Kojinteki na taiken* (*O experiență personală*), reprezintă fațete ale aceluiași conflict interior, ale aceluiași tip de „chestiune personală” pe care o vom analiza mai jos în detaliu.

În măsura în care un scriitor se inspiră din traiul său de zi cu zi atunci când scrie, o criză apărută în viața acestuia îi modifică felul de se a se raporta la mediul înconjurător fără a mai face întotdeauna o distincție clară între realitatea înconjurătoare și imaginație, proces care se află la baza creației sale. În cazul lui Ōe Kenzaburō, această criză a apărut ca urmare a nașterii primului său copil care s-a născut cu o malformație a craniului. În urma sfaturilor inițiale ale medicilor, de a lăsa *monstrul* să moară, Ōe spera totuși ca fiul său să se poată recupera, cu toate că a fost avertizat inițial că acesta ar putea trăi ca *o legumă* toată viața:

”Monstru, ce Dumnezeu, ce fel de monstru?” Lui Bird, cuvintele „marfa aceea” rostite de medic îi evocaseră un monstru. În plus, ghimpii care înconjurau cuvântul „monstru” îi zgâriau pieptul, rănindu-l. Când se prezentase spunând: „Eu sunt tatăl”, oare nu cumva medicii se agitaseră pentru că în urechile lor sunase ca și cum ar fi spus: „Eu sunt tatăl monstrului?”<sup>4</sup>

În timp ce doctorii investigau posibilitatea de a-i opera copilul, Ōe merge la Hiroshima pentru a participa la o întrunire internațională de dezarmare nucleară. Acolo, întâlnește un om care îi schimbă viața, Dr. Fumio Shigeta, directorul unui spital din Hiroshima. Însuși Dr. Shigeta a supraviețuit atacului nuclear din 1945 și și-a dedicat tot restul vieții îngrijirii victimelor bombardamentelor. Ōe este impresionat mai presus de toate de curajul doctorului de a se dăruia în totalitate unei cauze fără speranță. El se întoarce la Tokyo hotărât să ia o decizie nu mai puțin curajoasă: să-și dea acordul pentru intervenția chirurgicală a fiului său. Iar această decizie a implicat o alta, și anume aceea că Ōe a hotărât să se dedice îngrijirii copilului dacă acesta va supraviețui operației. În ciuda succesului operației pentru corectarea problemei de sănătate cu care copilul s-a născut, viața lui era într-adevăr sorită să fie cea a unui om cu retard.

Problema care l-a frământat cel mai tare pe autor cu privire la situația fiului său a fost să se imagineze pe sine trăind alături de un astfel de copil pentru tot restul vieții. Ca prime urmări ale acestor frământări au fost scrierea unei scurte povestiri, *Sora no kaibutsu*, și scrierea romanului *Kojinteki na taiken*, ambele apărute la scurt timp după nașterea fiului autorului, în 1963.

În povestirea *Sora no kaibutsu, Aguii* este vorba despre un tânăr artist căruia i se naște un copil ce avea un handicap identic cu cel al fiului autorului, copil pe care artistul decide să nu-l salveze, lăsându-l să moară. Tatăl care și-a ucis fiul este constant bântuit de apariția unei creaturi uriașe care arată ca un bebeluș și care vine din cer: „Spune că este un bebeluș grasun, mare cât un cangur, îmbrăcat într-o cămașă de noapte din bumbac. Cică vine din cer și se pare că i-ar fi frică de câini și de polițiști. Spune că-l cheamă Aguii”.<sup>5</sup> Nu este clar menționat dacă această creatură este una reală sau dacă este o halucinație cauzată de sentimentul de vină devenit prea greu de suportat. Într-un final, ne este sugerat faptul că fapta reprezintă motivul morții tânărului artist, dar în continuare nu avem nicio certitudine că lucrurile s-au întâmplat întocmai. Scurta

<sup>3</sup> Tzvetan Todorov, *The Poetics of Prose*, trans, Richard Howard, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 244.

<sup>4</sup> Kenzaburō Ōe, *Kojinteki na taiken*, Tokyo, Shinchōsha, 1964, p. 39.

<sup>5</sup> Kenzaburō Ōe, *Sora no kaibutsu, Aguii*, Tokyo, Iwanami shoten, 2014, p. 299.

povestire reprezintă o manifestare a refuzului autorului de a se imagina pe sine ca fiind un tată responsabil al unui copil cu un astfel de handicap, iar posibilitatea eliminării acestui obstacol este una de luat în calcul de către un *alter ego* al autorului.

Aceeași situație, și anume nașterea unui copil cu probleme grave de sănătate și punerea sorții sale în mâinile unui tată total nepregătit să devină părinte constituie de asemenea subiectul romanului *Kojinteki na taiken*. De data aceasta însă, tatăl se chinuie să accepte nașterea cu o malformație craniană a copilului său, luând în calcul și posibilitatea efectuării unei operații pentru a-i oferi acestuia o șansă la viață. Acest roman a apărut ca o confirmare a deciziei pe care autorul a luat-o în realitate când a fost de acord cu operația, hotărând să lupte alături de fiul său.

În descrierea contextului în care scurta povestire *Sora no kaibutsu, Aguii* și romanul *Kojinteki na taiken* au fost scrise, mai este de menționat un factor deosebit de important, și anume critica societății japoneze a acelei perioade cu privire la decizia lui Ōe de a crește un copil cu retard, factor care are o mare însemnătate în lucrarea de față. La o primă privire asupra structurii societății japoneze și a regulilor care stau la baza acesteia, precum și asupra contextului istoric în care s-au întâmplat cele menționate mai sus, ne va fi mult mai ușor să înțelegem motivele pentru care decizia cuplului Ōe a fost atât de strict criticată de oamenii din jur. În primul rând, trebuie înțeleasă importanța grupului în societatea japoneză, care se află oarecum în opoziție cu valoarea acordată individului ca entitate separată și necondiționată de apartenența la un grup, specifică Occidentului euro-american. Lucrul cu alte persoane necesită autocontrol și sacrificii, dar vine totodată și cu recompense, cum ar fi mândria de a fi parte dintr-un grup, siguranță emoțională și identitate socială.<sup>6</sup> Pentru a ajunge la starea de *Wa* (和),<sup>7</sup> de armonie în cadrul unui grup în care este nevoie de cooperare și conștientizare a rolurilor sociale ale fiecăruia, fiecare individ trebuie să-și înțeleagă obligațiile personale și empatizează cu situațiile altora, atunci grupul ca întreg are parte de beneficii<sup>8</sup>. Succesul nu poate veni decât dacă fiecare membru al grupului depune eforturi pentru binele colectiv, iar deciziile sunt adesea luate numai după consultarea cu grupul. Antropologul Brian Moeran distinge atitudinea japonezilor față de individualitate de individualism. Individualitatea, sau unicitatea unei persoane, nu este numai tolerată, ci este chiar admirată dacă este considerat că persoana în cauză acționează din inimă, sincer. De exemplu, puterea și frumusețea unei opere de artă vine tocmai din individualitatea, din unicitatea acesteia. Individualismul, pe de altă parte, este privit negativ, căci este considerat ca fiind echivalent cu egoismul, opusul empatiei atât de mult apreciate. La începutul anilor '60 când s-a născut Hikari, fiul autorului, societatea japoneză era extrem de puțin permisivă în ceea ce-i privea pe oamenii care prin construcția lor biologică deficitară necesitau grija și ajutorul altor membri ai societății. Ōe și soția acestuia erau conștienți de faptul că decizia lor putea fi interpretată ca fiind una individualistă în acel context, întrucât erau conștienți de faptul că mentalitatea acelor vremuri respingea un copil total neajutorat, nereproductiv și constant dependent de grija și atenția altora care ar reprezenta o povară în plus. Când Ōe și soția sa au anunțat decizia pe care au luat-o, cei doi au fost sever criticați de medici, apoi de rude și prieteni pentru

---

<sup>6</sup> Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence: Exploring an area of the Japanese psyche – feelings of indulgence*, Kodansha International Ltd., 1973.

<sup>7</sup> Yoshikazu Matsui, *Nihonjin no kangaekata. Nihonron e no annai* (Modul de gândire al japonezilor. Introducere în teoriile niponismului), Urawa, Kokusai kōryūkikin, Nihongokokusaibunka sentā, 1991, p. 49.

<sup>8</sup> A se vedea conceptele de *Giri* și *Ninjō* în cultura japoneză: Roger J. Davies, Osamu Ikeno, "Giri: Japanese Social Obligations", în *The Japanese mind: understanding contemporary Japanese culture*, Tokyo, Tuttle Publishing, 2002, pp. 95–101.



că au ales să se împovăreze îngrijindu-și constant copilul bolnav în loc să-i accepte moartea, aceasta din urmă fiind soluția unanim acceptată de întregul lor anturaj. O dovadă clară a acestui fapt poate fi discuția lui Bird, protagonistul romanului *Kojinteki na taiken*, cu soacra sa în ceea ce privește soarta copilului și soluția dată de aceasta: „Când află că băiatul nu murise încă, soacra îi reproșă: «Și nu poți aranja ceva mai repede? Dacă fata mea vede vreodată copilul ală o să înnebunească»”<sup>9</sup>

Ōe Kenzaburō a apărut în scena literaturii japoneze câteva decenii după ce o generație precedentă de scriitori numită *Sengoha* (Școala Postbelică) a lansat o mișcare care avea ca scop abandonarea tradițiilor și atingerea problemelor contemporaneității în literatura universală folosind idei și tehnici noi. Ceea ce este specific textelor literare ale membrilor *Școlii Sengoha* este faptul că ele reprezintă vocea maselor muncitoare ale Japoniei, marginalizate și asuprite înainte și după cel de-Al Doilea Război Mondial. Cu toate că debutul în literatură al lui Ōe Kenzaburō a avut loc la ceva timp după apogeul mișcării Sengoha, când acesta a început să publice, a reușit să participe cu succes la continuarea îndeplinirii idealurilor mișcării, devenind un pilon de bază în ceea ce privește transformarea literaturii postbelice, cu toate că el nu s-a putut rupe de tradiția autobiografică adânc înrădăcinată în conștiința scriitorilor japonezi.

Despre rolul scriitorului în percepția lui Ōe Kenzaburō, acesta menționează tot prin intermediul unuia din personajele sale dintr-un alt roman intitulat *Man'en gannen no futtōbōru* („Strigătul înăbușit”):

- Scriitori? Mda, probabil că sunt unii în tagma asta care spun ceva aproape de adevăr și care supraviețuiesc fără să fie snopiți în bătaie și fără să o ia razna. Ei oferă rama unei ficțiuni și îi păcălesc pe ceilalți. Însă ceea ce zădărnicește fundamental munca unui scriitor este faptul că, odată ce instaurează rama ficțiunii, poate să scrie orice fără nicio problemă, oricât de înspăimântător, de periculos sau de rușinos ar fi. Oricât de serios ar fi adevărul pe care îl spune, un scriitor este foarte conștient că se află în poziția de a spune orice prin ficțiune, așa că, din capul locului, e cruțat de otrava pe care ar putea-o conține cuvintele lui. Asta i se transmite până la urmă și cititorului care ajunge să subestimeze lucrurile care sunt spuse în interiorul ramei ficțiunii, pentru că nimic din ele nu atinge în mod direct adâncurile sufletului. Dacă adopți perspectiva asta, atunci adevărul așa cum mi-l imaginez eu nu se găsește în niciuna dintre frazele imprimate pe hârtie. În cel mai bun caz, poți întâlni un scriitor care se pregătește să facă un salt orbesc în întuneric și întreabă: „Știi care-i adevărul?”<sup>10</sup>

Ōe Kenzaburō este apreciat în mod special pentru stilul inovativ și complex, o frumoasă împletire între imaginație și realitatea autobiografică. Cu toate că Ōe Kenzaburō s-a pronunțat în nenumărate rânduri ca nefiind adeptul stilului literar cunoscut sub denumirea de Watakushi Shōsetsu, cărțile lui cu un puternic caracter personal au fost nu de puține ori categorisite astfel. Sentimentele personale ale lui Ōe Kenzaburō omul, care s-a confruntat cu nașterea primului său copil cu o malformație craniană sunt foarte clar exprimate prin intermediul personajelor sale. Spre exemplu, protagonistul romanului *Kojinteki na taiken*, Bird, care simte acut dezgust, teamă, vină și rușine în ceea ce privește sentimentele sale cu privire la situația fiului său: „Lanțul de rușine în care era prins continua însă să se extindă: chiar în acel moment, un simbol al rușinii lui era așezat ca pe un altar într-o secție de spital aflată la mare depărtare.”<sup>11</sup>

Titlul povestirii *Sora no kaibutsu, Aguii* a fost inițial tradus în limba engleză ca *Aghwee, the sky monster*, dar am simțit nevoia să-i dau o altă formă în limba română, și anume *Monstrul din cer, Aguii*, o traducere mult mai apropiată de sensul original al titlului, aș îndrăzni să adaug. Titlul este alcătuit din 3 substantive, dintre care două

<sup>9</sup> Kenzaburō Ōe, *Kojinteki na taiken*, op. cit., p. 184.

<sup>10</sup> Kenzaburō Ōe, *Strigătul înăbușit*, Rao, București, 2010, p. 220.

<sup>11</sup> Kenzaburō Ōe, *Kojinteki na taiken*, op. cit., p.167.

comune, „sora”, 空 care înseamnă cer și „kaibutsu”, 怪物, monstru, și unul propriu, „Aguii”, アグイー care reprezintă numele dat spiritului copilului care s-a întors pe lume pentru a-și bântui tatăl. *Aguii* nu înseamnă, de fapt, nimic în limba japoneză, numele fiind doar singura gângurire pe care a scos-o copilul în scurta lui existență printre cei vii, după cum menționează fosta soție a lui D: „ - Știi de ce-l cheamă Aguii? Pentru că fiul nostru a vorbit o singură dată cât a fost în viață și asta este ce-a zis atunci, Aguii. Un nume destul de siropos pe care să i-l dai fantomei care te bântuie, nu crezi?”<sup>12</sup> Copilul mort, Aguii, este un personaj cheie în poveste. Este de asemenea, un personaj agresiv care îl urmărește constant pe D., parcă cerându-i socoteală pentru acțiunile sale și în cele din urmă, ajunge să fie chiar motivul morții acestuia. Într-un final, referindu-ne tot la titlul povestirii, se pune problema: cine este cu adevărat monstrul: Aguii, spiritul copilului care-l bântuie pe tatăl care i-a hotărât moartea sau D., cel care i-a curmat dreptul la viață?

În povestirea *Sora no kaibutsu, Aguii*, copilul cu handicap este identificat cu puterea eliberatoare a imaginației: un tânăr compozitor, D., proaspăt devenit tată al unui copil născut cu probleme grave de sănătate, despre care este informat că nu se va putea niciodată dezvolta normal și de care dorește să scape în consecință, ajunge să lase soarta fiului său în mâinile unui doctor lipsit de scrupule, dar se trezește urmărit constant de un spirit al unui bebeluș uriaș, creatură apărută odată cu moartea fiului său. Tatăl lui D. hotărăște să angajeze un student, naratorul, pentru a-l ține sub supraveghere pe fiul său care a înnebunit. Astfel, D. este însoțit de narator în diverse locuri dragi lui, locuri pe care D. voia să i le arate spiritului fiului său coborât din cer, dar moare într-o așa-zisă încercare de a-și salva copilul de această dată, aruncându-se în fața unui camion: „D. a țipat pornind drept înainte cu brațele întinse, ca și cum ar fi încercat să salveze ceva”. În drum spre spital, naratorul îl întrebă pe D. dacă acesta s-a folosit pur și simplu de Aguii pentru a-și motiva suicidul și îi mărturisește acestuia că el însuși a fost pe cale să creadă în existența spiritului. Ca răspuns la întrebare, D. doar zâmbește ștrengar. În concluzie, întrebarea care persistă de-a lungul întregii povestiri rămâne aceeași: Aguii există cu adevărat, sau este doar o închipuire care s-a născut dintr-un puternic sentiment de vină, întrebare la care nu vom afla răspunsul nici odată cu terminarea povestirii. Cititorul are ca dovadă doar mărturia naratorului că D. acționează ca și cum Aguii ar fi acolo cu adevărat și că el însuși i-a simțit prezența în două rânduri. Dincolo de această percepție personală, nu există nici o confirmare independentă, obiectivă a acestor evenimente, iar cititorul îi poate lua partea asistentei medicale a lui D. care-l vede pe Aguii doar ca pe un produs al imaginației unui om nebun.

De asemenea, chiar titlul romanului *Kojinteki na taiken* 個人的な体験, tradus drept *O experiență personală* în limba română, vine ca o dovadă a continuității unei tradiții autobiografice, după cum am menționat anterior. Folosirea adjectivului 個人的, sau *kojinteki* care poate fi tradus în română prin *personal, propriu, individual*, la care se adaugă substantivul compus 体験, *taiken - experiență fizică, personală*, prin intermediul căruia, după cum se poate observa, este reluată ideea de *personal*, ne duce cu gândul la identificarea autorului cu cele descrise în roman, lucru care se și întâmplă, de altfel.

Romanul *Kojin tekina taiken* descrie foarte viu amalgamul de sentimente trăite de un tânăr tată luat pe nepregătite de nașterea fiului său bolnav, sentimente cum ar fi teama, rușinea și umilința. Poreclit Bird din cauza aspectului său care te duce cu gândul la o pasăre, tânărul tată și soț este totodată un intelectual nefericit și frustrat al cărui vis este să evadeze în savanele Africii –, de altfel o dovadă a imaturității și a imposibilității

<sup>12</sup> Kenzaburō Ōe, *Sora no kaibutsu, Aguii*, op. cit., p. 303.

de a se confrunta cu problemele reale ale vieții sale. Când soția sa dă naștere unui copil cu un pronunțat handicap, Bird ajunge să-l perceapă pe acesta ca pe o amenințare la visul său. Protagonistul romanului, după cum sugerează și numele său, încearcă să zboare. El primește diverse sugestii de la medici, prieteni, și membri ai familiei despre ceea ce ar trebui să facă, toate fiind însă sugestii pe care nu știe cum să le evalueze. El o evită pe soția lui – care apare doar o singură dată în roman, căutând să se piardă în colțurile orașului, o alternativă la mult-iubită Africă. Încurajat de spusele medicilor, el își exprimă convingerea că copilul nu va trăi mult timp, și chiar aranjează cu unul dintre doctori să-i dilueze acestuia laptele cu apă îndulcită, dar se lovește de dorința instinctivă de supraviețuire a nou-născutului. Copilul nu reprezintă numai cauza angoasei personale a tatălui, ci devine și un simbol al neliniștilor omenirii puse față în față cu anumite calamități. Conexiunea dintre tragedia personală (microcosmos) și cea universală (macrocosmos), devine vizibilă în momentul în care Bird, tocmai pe cale să-șiucidă propriul fiu, aude într-o emisiune de știri cum că testările nucleare au fost reluate de către armata sovietică, moment în care ajunge să perceapă viitorul întregii omeniri ca pe o oglindire a viitorului propriu. Fie că este vorba de o viață sau de un milion de vieți, actul de comitere a unei crime este la fel de grav. În momentul în care vede această conexiune dintre soarta copilului său și soarta omenirii, Bird decide că trebuie să aibă grijă de fiul său, cu toate că știe că va avea multe de îndurat încercând să protejeze o viață care nu ar însemna mare lucru pentru lumea aceasta.

Fiind aparent vorba despre un om care încearcă să se împace cu nașterea unui copil diform, *un monstru*, Bird ar putea fi un personaj simpatizat de cititor, doar că lucrurile nu sunt atât de simple, iar ca rezultat al acestui fapt, protagonistul romanului ajunge să fie profund antipatic. Ceea ce-l face cu precădere să fie perceput astfel este propria sa incapacitate de a simți dragoste, simpatie sau orice fel de conexiune cu oricine din jurul lui. Bird este un înstrăinat, în sens sociologic. Nu numai că nu pare să aibă pic de loialitate sau dragoste pentru soția, fiul sau familia sa în general, ci el are chiar fantezii extrem de violente, considerate adesea ca fiind niște subiecte tabu. Spre exemplu, scena în care își imaginează uciderea amantei sale, Himiko și violarea cadavrului acesteia, ca să nu mai vorbim de conflictul central al romanului: să-l lase să moară pe „copilul monstru” sau să-l crească. El are, de asemenea, sentimentul că nu face decât să joace un rol, că toate acțiunile sale sunt doar niște puneri în scenă ale unor scenarii și că nimic din ce face nu este cu adevărat real:

Când ajunse în fața salonului în care era internată soția sa, [...] se întoarse puțin, de parcă ar fi vrut să se asigure că are o cale de scăpare, și văzu femeile în capot care se opriseră pe coridor și care se uitau la el din semiîntuneric. Avu impulsul să se încrunte la ele, dar, renunțând, se întoarse, își lăsă capul pe spate și ciocăni timid la ușă. Juca rolul sotului tânăr care tocmai fusese lovit de nenorocire.<sup>13</sup>

Doar că Bird nu este singurul personaj înstrăinat. Întreaga societate în care trăiește este una alienată, iar Bird nu face decât să se comporte în consecință. Spre exemplu, chiar soacra lui îl încurajează pe acesta în repetate rânduri să-și mintă soția, pe fiica ei, în legătură cu situația reală a fiului lor, ba chiar susține să-l lase pe nou-născut să slăbească și să moară în spital, pentru că altfel, așa cum spune ea, „fata ei nu va fi de acord să aibă un alt copil”. Onestitatea și implicarea soției lui Bird, respectiv a mamei copilului în această chestiune ocupă locul al doilea, prioritatea fiind ca femeia să poată da naștere cât mai multor copii. În mod similar, într-una dintre cele mai groțesti scenele din povestire, directorul spitalului și totodată medicul care a asistat la nașterea pruncului refuză chiar să se refere la acesta ca la un copil, întrebându-l pe Bird dacă vrea „să vadă marfa” atunci când Bird anunță că el este „tatăl”: „mai întâi de toate, vreți să vedeți

<sup>13</sup> Kenzaburō Ōe, *Kojinteki na taiken*, op. cit., p. 176.

marfa?”<sup>14</sup> chicotind în timp ce-l informa pe Bird că fiul său pare să aibă două capete. În societatea descrisă în roman, oamenii trădeză, abandonează și eșuează în încercarea de a se conecta unul cu celălalt.

Cu toate că acest mediu bolnav în care protagonistul a trăit nu-l face dintr-o dată un personaj simpatic în ochii cititorului, ne oferă măcar posibilitatea de a-l plasa într-un context și de a încerca să-i înțelegem comportamentul.

Din punct de vedere stilistic, întâmplările din *Sora no kaibutsu, Aguii* sunt povestite de un narator intrahomodiegetic, pe care le trece prin filtrul propriei conștiințe și sentimente: „Nu m-a angajat el pentru că avea nevoie de ajutor cu toate aceste treburi? Înseamnă că doar m-a păcălit inventând acest monstru care plutește pe cer? Cu alte cuvinte, singurul meu rol a fost acela de a-l ajuta pe D. să se sinucidă?”<sup>15</sup>

Pe de altă parte, în romanul *Kojinteki na taiken* narațiunea este la persoana a treia, povestirea făcându-se la timpul trecut. Perspectiva este definită de și se limitează la percepțiile și reacțiile protagonistului romanului, Bird. Naratorul este omniscient, dar numai atunci când vine vorba de experiențele lui Bird. Acțiunile, intențiile și sentimentele celorlalte personaje sunt văzute, interpretate și înțelese prin filtrul percepțiilor protagonistului, lucru care îl apropie pe cititor și mai tare de acesta.

Revenind la prezența metaforei aproape obsesive a fiului născut cu retard care nu se poate dezvolta normal, aceasta trebuie înțeleasă ca un amalgam de frământări puternice și de preocupări constante ale omului din spatele imaginii de scriitor cu privire la situația fiului său, frământări pe care le așază pe hârtie în speranța de a obține răspunsuri la care nu poate ajunge singur: „doar prin scrierea acestui roman (*Kojinteki na taiken*) am fost în stare să depășesc criza care a apărut odată cu nașterea fiului meu.”<sup>16</sup> Această repetiție în lucrările lui Ōe reprezintă cheia către înțelegerea universului său literar și a structurii acestuia.

În concluzie, în conformitate cu argumentele prezentate, se poate constata faptul că povestirea *Sora no kaibutsu, Aguii* și romanul *Kojinteki na taiken* scrise de Ōe Kenzaburō se înscriu într-o tradiție autobiografică bine-cunoscută în literatura japoneză, începând cu jurnalele literare și continuând până la excesele naturaliștilor începutului veacului al douăzecilea. Prin investigarea contextului social, politic și cultural în care cele două opere au fost scrise, precum și prin analiza modului în care Ōe Kenzaburō se folosește de aceste proiecții literare ale sale în încercarea de a găsi o soluție a acestei dileme – dacă să păstreze în viață sau să lase să se stingă nou-născutul în condițiile unui retard mental sever – acesta nu se dezmințe de tradiția naratorului autodiegetic, respectiv homodiegetic. De asemenea, trebuie remarcat faptul că prin folosirea unor teme precum tema războiului și a urmărilor indirecte ale acestuia, tema înstrăinării, a alienării individului și a societății, tema copilului născut cu retard, tema sexualității, „simptom al unui ego social neîmplinit, reprimat”<sup>17</sup>, Ōe Kenzaburō reușește să se apropie de cititorii săi la un nivel profund într-o căutare personală și în același timp într-un îndemn adresat celuilalt de găsire a esenței identității umane.

## Bibliografie

### Surse primare:

ŌE, Kenzaburō - *Kojinteki na taiken*, Tokyo, Shinchōsha, 1964.

ŌE, Kenzaburō - *Sora no kaibutsu, Aguii*, Tokyo, Iwanami shoten, 2014.

### Surse secundare:

GHEORGHE, Alexandra Marina – *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, București, Editura Fundației România de Măine, 2008, p. 190.

MATSUI, Yoshikazu – *Nihonjin no kangaekata. Nihonron e no annai*, Urawa, Kokusai kōryūkin, Nihongokokusaibunka sentō, Urawa, 1991.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Kenzaburō Ōe, *Sora no kaibutsu, Aguii*, op. cit., p. 329.

<sup>16</sup> Ōe, Kenzaburō – *An Attempt at Self-Discovery in the Mythic Universe of the Novel*, World Literature Today, Vol. 76, No. 1 (Winter, 2002), p. 12.

<sup>17</sup> Hisaaki Yamanouchi, *Privire asupra literaturii japoneze moderne*, București, Univers, 1989, p. 159.

ŌE, Kenzaburō – “An Attempt at Self-Discovery in the Mythic Universe of the Novel”, *World Literature Today*, Vol. 76, No. 1 (Winter, 2002), Board of Regents of the University of Oklahoma, pp. 6-18.

ŌE, Kenzaburō – *Strigățul înăbușit*, București, Rao, 2010.

ŌE, Kenzaburō - *The Art of Fiction* No. 195: <http://www.theparisreview.org/interviews/5816/the-art-of-fiction-no-195-kenzaburo-oe>, accesat la data de 06/05/2015, ora 17:50.

TODOROV, Tzvetan – *The Poetics of Prose*, trans, Richard Howard, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

YAMANOUCI, Hisaaki – *Privire asupra literaturii japoneze moderne*, București, Univers, 1989.

## SCHIMBAREA STATUTULUI FEMEII ÎN PERIOADA MEIJI, AȘA CUM ESTE VĂZUTĂ ÎN NUVELA *NIGORIE* („APE MÂLOASE”) A LUI HIGUCHI ICHIYO

Irina Laura NECULA

Prin lucrarea de față intenționăm să oferim o perspectivă diferită asupra fenomenului de schimbare a statutului femeii în societatea japoneză, prin emanciparea acesteia, precum și modul în care acest nou statut a fost resimțit de aceasta.

Dacă luăm în considerare contextul istoric, Epoca Meiji (1868-1912), este perioada cu cele mai multe schimbări profunde ale stilului de viață japonez, milenar.<sup>1</sup> În această perioadă de patruzeci și patru de ani, Japonia trece de la statutul de țară aflată cu mult în urma Occidentului euro-american din punct de vedere tehnologic, respectiv medical, la una din Marile Puteri ale lumii.<sup>2</sup> Este o cursă contra cronometru în a prelua cât mai mult și mai repede din tehnologia și modul de gândire occidentale pentru a putea fi considerați ca egalul statelor acestui spațiu. Însă propaganda folosită pentru implementarea schimbărilor a dus la controverse și obiecții din partea unor intelectuali japonezi, dintre care cel mai virulent a fost Fukuzawa Yukichi<sup>3</sup>. În anii 1874-1875 este publicat tratatul politic *Kaika Mondo*<sup>4</sup> ce promova adoptarea reformelor a guvernului în legătură cu schimbările care urmau să fie adoptate în alimentație și vestimentație, introducând printre altele și ideea de *egalitate* între oameni, sau ideea de *drepturi* ale omului; putem vorbi așadar despre o „iluminare” forțată, mai curând impusă de un regim autoritar. Fukuzawa critică această metodă agresivă și dictatorială de îndoctrinare într-o manieră specifică modului de gândire și acțiune specifice Occidentului, care ar fi fost marcată de acea servilitate feudală a populației obligată să accepte tot ceea ce i se ordonă de către guvernanți. Controlul exercitat asupra populației este la fel de inflexibil ca în perioadele anterioare controlate de către militari, încă și mai insidios, deoarece acum pare să acapareze și mintea oamenilor. În acest context se naște și complexul de inferioritate al japonezilor, care sunt de multe ori ridiculizați de către occidentali<sup>5</sup>, tocmai din cauza stilului pseudo-occidental adoptat. Japonia a fost modernizată rapid dar superficial<sup>6</sup> iar dacă tehnologia sau medicina în stil occidental au fost preluate și acceptate, mentalitatea rigidă formată pe parcursul a sute de ani nu poate fi atât de ușor dată la o parte în ciuda poziției oficiale a guvernului ce impunea educația egală indiferent de apartenența de gen.

---

<sup>1</sup> William M. Steele, “Edo in 1868. The View from Below”, *Monumenta Nipponica*, Nr. 45.2, 1990, pp.127-130.

<sup>2</sup> Alexandra Marina Gheorghe, *Japonia și lumea occidentală: imaginea «celuilalt» între 1853 și 1912*, Alma Mater, Bacău, 2015.

<sup>3</sup> Fukuzawa Yukichi (1835-1901), scriitor, profesor, jurnalist, activist pentru drepturile omului, este considerat unul din fondatorii Japoniei moderne.

<sup>4</sup> *Kaika Mondo, Întrebări și răspunsuri despre iluminare*, tratat politic, publicat între 1874-1875, de către Ogawa Tameji.

<sup>5</sup> Se remarcă atât caricaturistul Georges Bigot (1860 – 1927), prin desenele sale ce creează imaginea stereotipă a japonezului ridicol, scund, cu piele galbenă și ochi mici, cât și scriitorul Pierre Loti (1850 – 1923), prin modul în care îi prezintă pe japonezi în romanele sale, îndeosebi în *Madame Chrysanthème*.

<sup>6</sup> Pierre Loti îi numește pe japonezii îmbrăcați în haine occidentale „mămuțe”, „bufoni”, „marionete”, care știu doar să imite și învață mecanic, la fel ca primatele. În prefața din 1900 a cărții „Unbeaten Tracks in Japan” a lui Isabelle Byrd, aceasta remarcă faptul că de la prima ediție, care apăruse cu 15 ani înainte, informațiile privind viața din provincie erau încă actuale, progresul în viața oamenilor din mediul rural fiind aproape insesizabil.

Ca obiective, lucrarea de față își propune să analizeze care era situația femeii în societatea japoneză tradițională, precum și modelul teoretic al emancipării femeii japoneze așa cum a fost acesta propus de Fukuzawa Yukichi și adoptat de guvern, precum și măsura în care acesta a avut sau nu impact asupra vieții femeilor japoneze. Pornind de la cazurile prezentate de către autoarea de proză realistă Higuchi Ichiyō ne propunem să explicăm ce urmărea și ce exprima modelul femeii japoneze. De asemenea personajul prototip, diametral opus celui oficial, așa cum este el prezentat în nuvela *Nigorie* (Ape măloase) a lui Higuchi Ichiyo aduce în atenția cititorului diverse aspecte legate de dificultățile reale ale femeilor în a fi acceptate cu adevărat în conformitate cu noul lor statut. Din portretul femeii japoneze moderne – așa cum reiese mai cu seamă din operele prozatoarei Higuchi Ichiyo se regăsesc anumite influențe preluate din tradiția literară premodernă. Ne propunem, de asemenea, să prezentăm și acest aspect în studiul de față.

### **Femeia epocii Meiji: De la Confucius la Fukuzawa Yukichi**

Soarta unei femei este însumată în ceea ce se numește «cele trei supuneri» - supunere, când este încă nemăritată, față de tată; supunere, după căsătorie, față de soț și părinții acestuia; supunere, la văduvie, față de fiu. În acest moment, cea mai importantă doamnă din această țară poate să fie obligată să fie hamalul soțului ei, să aducă și să care pentru el, să se plece smerită în hol când domnul ei pleacă în călătorii în țări depărate, să îl servească la mese, și să fie repudiată după buna plăcere a soțului<sup>7</sup>.

Tuturor acestor aspecte definatorii pentru statutul femeii în prima etapă a modernizării lumii nipone i se adaugă un deziderat pe care îl cunoștea din copilărie.

După cum remarca Basil Hall Chamberlain, „marea datorie din viața unei femei este supunerea”<sup>8</sup>. Sub influența confuciană și neo-confuciană, atât în Coreea cât și în Japonia<sup>9</sup> cu societăți inițial matriarhale, statutul și libertatea femeii ajung îngrădite considerabil. Dacă la începuturile istoriei Japoniei se vorbea despre o suverană puternică în Kyūshū – *Himiko*, dacă în perioada Nara (710-784) în vârful piramidei politice erau nu numai împărați, ci și suverane, dacă în epoca Heian (794-1185) femeile erau cele care dețineau documentele locuințelor și le transmiteau fiicelor lor, altfel spus pe linie maternă, sub influențele conjugate ale religiei budiste și doctrinelor confuciene și neo-confuciene de pe Continent, acestea dispar, iar femeia ajunge să fie considerată o ființă inferioară bărbatului, atât ca întrupare fizică, cât și ca intelect, respectiv ca personalitate. Statutul femeii, odată degradat în timpul perioadelor medievale și premodernă nu se schimbă, ajungându-se la situația publică și privată a femeii din anul 1868, la începutul perioadei Meiji, condiție ce nu se va schimba mult timp după începutul acestei perioade de tranziție între tradițional și modern. În însemnările sale intitulate *On Things Japanese*, Chamberlain remarcă: „cei mai mulți bărbați japonezi, chiar și în prezent, în anul 1904, nu fac nici un secret din disprețul lor față de femei”<sup>10</sup>

Fukuzawa Yukichi, susținător convins al progresului occidental, afirmă că pentru ca Japonia să ajungă cu adevărat o țară civilizată, era nevoie de o revizuire a

<sup>7</sup> Basil Hall Chamberlain, *Japanese Things*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, Tokyo, 1994, p. 504.

<sup>8</sup> Basil Hall Chamberlain, *On Things Japanese*, Harvard Digital Library, Digital Edition, p. 3.

<sup>9</sup> Nicolas Levi, “The Impact of Confucianism in South Korea and Japan”, în *Acta Asiatica*, Nr. 26, 2013, pp. 1-3.

<sup>10</sup> Basil Hall Chamberlain, *Japanese Things*, op. cit., p. 500.

ideilor tradiționale<sup>11</sup>, în care intra și ideea confuciană ierarhică asupra familiei, prezentă în Japonia la acea dată, și care governa de altfel toate tipurile de relații existente. Această inegalitate – mai susținea Fukuzawa –, în care unul avea putere absolută și celălalt nu avea nici un drept, era periculoasă și împotriva căii naturale. Pentru a deveni egali cu Occidentul, era nevoie de progres și schimbare și în acest nucleu familial, o micro-componentă a societății. Așadar, din cele patru relații ierarhice confuciene: stăpân-vasal, soț-soție, părinte-copil, frate mai mare-frate mai mic, cele ce necesitau o schimbare majoră vizau relațiile părinte-copil și soț-soție. „În relațiile dintre bărbați și femei, bărbatul este cel care are puterea asupra femeii. În relațiile dintre părinți și copii, părintele are puterea asupra copilului. În relațiile dintre fratele mai mare și fratele mai mic, și tânăr și bătrân în general, același principiu este valabil”<sup>12</sup>, „...aproape toate avertismentele morale sunt îndreptate către partea mai slabă, partea ce are puterea neavând aproape nici o avertizare sau ordin”<sup>13</sup>.

Dacă luăm în considerare relația părinți-copil, acesta din urmă avea datoria de a-l asculta necondiționat și de a li se supune, chiar și după căsătorie. Nu este aici vorba de bine sau rău, moral sau imoral. Datoria copilului este de a asculta întocmai ce i se poruncește, și este apreciat pentru aceasta. În contrast cu viziunea occidentală, afecțiunea reciprocă, bunătatea părinților nu erau și nu puteau fi bazele pietății filiale, aceasta fiind vizibilă atunci când părinții erau aspri cu copiii lor. Așadar, se poate concluziona că părinții se purtau așa pentru ca urmașii lor să își poată demonstra pietatea filială, una din cele cinci relații ierarhice existente în societatea tradițională. De exemplu, părinții care se îndatorau sau nu mai aveau bani, își vindeau fetele caselor de toleranță, fără nici o remușcare. Era datoria fetei de a se vinde ca prostituată pentru a plăti datoriile părinților sau pentru a-i întreține pe aceștia, acest lucru fiind o mică plată a infinitei datorii pe care o aveau față de cei care au adus-o pe lume și au îngrijit-o. Această relație de putere absolută a părinților era exercitată pe tot parcursul vieții, fiicele neputând fi independente nici măcar după căsătorie. De altfel, structura casei japoneze tradiționale, ce includea câteva generații sub același acoperiș, făcea imposibilă această separare de sub tutela și dominația părintească. Iar în acest context, din nou fiicele și soțiile adoptate în familia soțului, noile „fiice” ale casei, erau cele mai afectate, acestea fiind considerate ca aparținând rangului inferior prin absolut, în primul rând din cauza faptului că erau „intruși”, nou venite, fiind dominate în special de soacre, care își exercitau cât mai des și dreptul de părinte, imuabil, inviolabil și imposibil de substituit.

Fukuzawa propune și un model nou, civilizată de pietate filială, inspirat de modelul occidental, bazat pe dragostea și afecțiunea naturală între părinte și copil, unde copilul dorește în mod natural să își mulțumească părintele, fără să fie obligat, și mai ales fără să fie învățat din lucrări clasice, care preamăresc pietatea filială dusă la sacrificiu extrem<sup>14</sup>. El trece așadar de la modelul familiei bazat pe respect – *sonkei*, la unul bazat pe dragoste – *ai*. În legătură cu relația soț-soție, am văzut deja că de multe ori se îmbină cu cea de părinte-copil, soția intrând în familia soțului și având astfel un nou cuplu parental simbolic cărora le datorează respect. De aici pornesc multe situații

<sup>11</sup> Yukichi Fukuzawa, *Gakumon no Susume*, „An Encouragement on Learning”, *ed.cit.*, p. 90.

<sup>12</sup> Carmen Blacker, „Fukuzawa: On Family Relationships” *Monumenta Nipponica*, Vol. 14., Nr.1/2, 1958, p. 41. Este interesant de remarcat faptul că aceste relații inegale s-au păstrat într-o măsură destul de mare în societatea japoneză contemporană, la toate nivelurile interacțiunilor sociale, unde și diferența de un an poate face necesară folosirea limbajului neutru politicos a părții mai tinere față de cea mai în vârstă (exemplu, relația *sempai-kohai* din școală).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>14</sup> Yukichi Fukuzawa, *Gakumon no Susume*, „An Encouragement on Learning”, *op.cit.*, p.36. Fukuzawa dă ca exemplu culegerea de povestiri chineze „Douăzeci și patru de pilde de pietate filială” unde „sunt laudate lucruri iraționale ca fiind exemple de pietate filială”.



dicile în familia tradițională, unde părinții soțului își exercită autoritatea exagerat asupra nurerii, care nu poate reacționa decât prin a încerca să le facă pe plac, de a fi o noră exemplară și supusă<sup>15</sup>. Un fragment dintr-un text intitulat *Onna Daigaku* (Marea educație pentru fetele japoneze), scris în timpul regimului Tokugawa de către Kaibara Ekiken (1630-1714) și citat la începutul secolului al douăzecilea de către Basil Hall Chamberlain, arată așteptările avute față de femeie în societatea japoneză tradițională. Datoria ei era să fie supusă pe parcursul întregii vieți tatălui, apoi soțului, iar în cazul în care rămânea văduvă – fiului ei cel mare. Destinul unei fete era să se căsătorească, să se ducă în casa soțului și să se supună socrilor și soțului său, care devenea prin mariaj stăpânul ei. În acest rol, ea trebuia să aibă inoculate de către părinții care o crescuseră supunerea și respectul față de socrii săi. Altfel spus, tânăra nu trebuia tratată cu indulgență de proprii părinți, deoarece aceasta ar fi împiedicat-o să fie o soție și o fiică bună în noua casă<sup>16</sup>. Iar această indulgență părintească ar fi făcut-o să fie acoperită de rușine, deoarece ar fi putut fi alungată. Singurele calități care îi erau necesare unei femei erau supunerea, castitatea, bunătatea și tăcerea. Ea nu avea dreptul să își judece soțul și nici să fie nemulțumită de starea socială a acestuia, oricât de sărac ar fi fost acesta. Vom observa acest aspect în analiza personajelor din nuvela *Nigorie*, unde soția lui Genshichi se află în această situație nefericită. Ea nu avea de asemenea dreptul să contrazică sau să gândească ordinele date de soț sau socri<sup>17</sup>. În același timp, ea nu avea dreptul să părăsească casa soțului, iar divorțul<sup>18</sup> venit din partea celor care dețineau autoritatea din punct de vedere tradițional ar fi acoperit-o de rușine până la sfârșitul vieții. Căsătoria însemna pe de o parte înstrăinarea de familie, deoarece acum primau părinții din familia soțului, și pe de altă parte era intrarea sub autoritatea soțului și a familiei acestuia, în fața căroră era obligată să se prezinte întocmai ca un vasal fidel, să îi salute în primul rând cu ocazia sărbătorilor.

Se poate observa așadar ușor ideea că femeia este văzută ca un obiect, altfel spus un individ complet lipsit de drepturi – o ipostază a sclavului ce poate fi folosit, abuzat, pus la muncă, și care avea datoria de a asculta și a primi toate injuriile fără a riposta, această mentalitate fiindu-i indusă din naștere, prin educația primită și prin presiunea societății<sup>19</sup>.

Un alt lucru ce demonstrează poziția inferioară a soției în familia tradițională este evidențiat în acceptarea unei poligamii neoficiale, principalul motivul constituindu-l perpetuarea familiei. Fukuzawa este un puternic apărător al monogamiei,

---

<sup>15</sup> „Femeia nu ar trebui să neglijeze niciodată dimineața sau seara, să salute respectuos pe soacră și pe socru. Niciodată să nu fie neglijentă în a face orice lucru care i s-ar cere. Ea trebuie să îl facă cu toată reverența, și să nu se răzvrătească împotriva poruncilor socrului său. Chiar dacă socrul și soacra au plăcere în a te urî și înjosi, nu fi mâniaoasă pe ei și nu murmura!” (Basil Hall Chamberlain, *Japanese Things*, ed. cit., p. 504).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>17</sup> „Dacă socrul tău spune că ce e greșit e corect, tu trebuie să accepți opinia lui fără ezitare. Dacă soacra ta spune că ce e drept e greșit, tu trebuie de asemenea să accepți opinia ei. Nu disputa, nu discrimina între bine și rău, între strâmb și drept” (*Ibidem*, p. 504).

<sup>18</sup> Cele șapte motive de divorț invocate erau: neascultare față de socrii fetei, incapacitatea de a da naștere copiilor, gelozia sau indecența, dacă era leproasă, dacă vorbea prea mult, sau dacă ar fi furat. (*Ibidem*, p. 504).

<sup>19</sup> Această mentalitate este prezentă și în plină perioadă Meiji, în rândul intelectualilor, după cum atestă Shimizu Shikin, în povestirea sa *Soția*, unde fata este educată după percepțiile regăsite în *Onna Daigaku*, însăși mama ei fiind un exemplu în acest sens „Ea (mama), nu vorbea niciodată direct tatălui meu, ci i se adresa cu deferență, pe genunchi, ca și cum ar fi fost un oaspete de seamă”. Rebecca L. Copeland – “Shimizu Shikin's "the Broken Ring": A Narrative of Female Awakening: May I Never Be Born Again a Woman! (Namiko's Dying Utterance in Hototogisu, 1899) Most Pitiful Indeed Is the Life of Those Who Lack the Beard. (Tsubouchi Shōyō, Saikun, 1889)”, *Review of Japanese Culture and Society*, pp. 40-45.

pe care el o consideră singura legătură matrimonială rezonabilă. „În mod natural, numărul de nașteri de fete și băieți este aproximativ egal. După statistici... se nasc mai mulți băieți decât fete, proporția fiind douăzeci și doi de băieți la douăzeci de fete. Astfel, este lucru clar împotriva legii naturii când un bărbat are două sau trei soții. Nu trebuie să ezităm în a numi astfel de oameni animale”<sup>20</sup>. Această idee se află în contrast cu cea tradițională, în care relația soț-soție este descrisă în termeni similari celei dintre Împărat („Cerul”) și supuși („pământul”), soția având toate obligațiile de a păstra armonia în familie, iar soțul toate drepturile. Oricât de lipsită de onorabilitate ar fi fost purtarea soțului, ea nu avea dreptul de a se supăra sau de a-l certa. El argumentează necesitatea unui nou îndrumar etic pentru femeia japoneză, a unui nou *Onna Daigaku*, pentru o lume civilizată, care nu practica segregarea între sexe. Fukuzawa remarca acest lucru, numindu-i sălbatici pe cei care înțelegeau legăturile între bărbați și femei ca fiind de natură pur fizică, dând ca exemplu saloanele europene, civilizate, unde bărbații și femeile socializau liber, fără a deveni prin aceasta imorali. Așadar – concluziona Fukuzawa – percepțiile confuciene ce se aflaseră la baza textului premodern *Onna Daigaku*, precum și perpetuarea acestor idei în ciuda evidentelor contrarii și a neverosimilitudinii lor s-ar fi datorat bărbaților, care doriseră pur și simplu să facă ce vroiau, să fie stăpâni absoluți și incontestabili.

### ***Ryōsai Kenbō* („soție bună și mamă înțeleaptă”) și *joseigo*<sup>21</sup> („limbajul femeilor”)**

Pe lângă egalitatea între bărbat și femeie, Fukuzawa este adeptul educației egalitare indiferent de statut social sau sex. În anul 1872, se dă legea educației obligatorii. La început, după cum este de așteptat, rata prezenței a fost sub 30%<sup>22</sup>. Sloganul *Ryōsei kenbo* reprezintă o idee de tranziție între tradițional și modern, schimbând imaginea femeii japoneze din „soție supusă”, în „mamă bună, soție înțeleaptă”. De acum femeia era recunoscută ca individ, ca o ființă separată ce avea un rol important în construirea națiunii. Cu toate acestea, școala de fete era axată în a le învăța mai mult cum să coasă, să aibă grijă de copii, cum să aibă grijă de casă, lucruri domestice, ce îi lărgeau și îngădeau orizontul în același timp. Însă în perioada de după Primul Război Mondial, încurajate de exemplul femeilor din Europa, *Ryōsai kenbo* pune accent din ce în ce mai mare pe importanța educației și a rolului activ pe care femeile îl pot avea în societate, fără însă a deveni o amenințare față de societatea masculină. Un fenomen interesant și de mare succes a fost crearea unui limbaj diferențiat pe sexe: unul masculin<sup>23</sup>, caracterizat de concizie, hotărâre, asertivitate, și unul feminin, politicos, mai subtil, care cere frecvent opinia interlocutorului și care nu exprimă direct lucrurile; acestea au fost promovate în același timp cu *Ryōsai Kenbō* și educația fetelor, fiind integrate în manualele acestora, și promovate apoi în reviste, și literatura pentru femei. Această distincție artificială s-a păstrat până astăzi, și poate fi considerată unul din motivele pentru care femeile nu sunt practic nici acum pe picior de egalitate cu bărbații la locul de muncă. Acest limbaj feminin, creat pentru a da impresia de subordonare, inoculează în mod natural, din timpul copilăriei, un anumit comportament și limbaj care este văzut ca fiind feminin, și deci corect. Devierile sunt, odată cu creșterea vârstei, din ce în ce mai puțin acceptate. Astfel, prin crearea acestui limbaj, care este în esență

<sup>20</sup> Yukichi Fukuzawa, *Gakumon no Susume*, „An Encouragement on Learning”, ed. cit., p. 25.

<sup>21</sup> *Joseigo* sau *onna kotoba*, limbajul femeilor, introdus în timpul Restaurației Meiji.

<sup>22</sup> Yoko, Watanabe, *Women, Work, and Education in Modern Japan An Observation of the Career Life and Social Role of Yayoi Yoshioka*, Kyoto University, Nr. 11, 2011, p. 3.

<sup>23</sup> *Danseigo* sau *danshi kotoba*, limbajul bărbaților, caracterizat de concizie, hotărâre, ce acceptă forme mai familiare, mai „vulgare” decât limbajul feminin.

subordonat celui masculin, se insinuează ideea de inegalitate, de subordonare a femeii față de bărbat, ce a reușit să se mențină într-o oarecare măsură în ciuda progresului și a modelului teoretic contemporan de egalitate între sexe și la locul de muncă. Astfel, în societatea contemporană, o femeie este plătită cu jumătate din salariul unui bărbat aflat pe aceeași poziție.

### Higuchi Ichiyō și personajele sale: între tradițional și modern

„Chiar dacă aș fi luată în derâdere de lume pentru admirația pentru Ichiyo, nu ezit să îi confer titlul de «poet adevărat»...”<sup>24</sup>

Dacă privim modelul anterior, caracterizat de noua idee de *Ryōsai kenbō*, personajele din nuvela *Nigorie* par anacronice. Soția lui Genshichi este obligată să își privească soțul cum cheltuie toți banii pe iubita lui, chiar dacă ei nu au nimic de mâncare și trăiesc într-o sărăcie lucie. Ea face tot posibilul să se îngrijească de soțul ei și de copil, și face apel la datoria lui de soț în postura de cap al familiei, întocmai ca un servitor care dorește favoarea stăpânului său. Aflată la capătul drumului, singura soluție este să se sinucidă împreună cu copilul, deoarece ea nu poate nici să divorțeze – părinții ei nu o pot întreține –, și nici nu se poate întreține singură. Se remarcă așadar un portret tragic și tulburător al femeii japoneze, care este încă sub autoritatea soțului și a mentalității tradiționale.<sup>25</sup> De cealaltă parte, Oriki, *geisha* este și ea prinsă de un contract la fel de dur, acela al casei de toleranță unde a ajuns din cauza sărăciei. Ea este detestată de soția lui Genshichi, aceasta considerând-o vinovată pentru faptul că el își neglija familia în favoarea concubinei lui și această imprimă nemulțumirea ei și copilului, interzicându-i să primească ceva de la Oriki sau să îi răspundă la salut. Oriki și Genshichi sunt îndrăgostiți, însă din cauza faptului că Genshichi a trebuit să se căsătorească cu o femeie aleasă de către părinții lui (se observă aici o critică indirectă a obiceiului căsătoriilor aranjate), nu poate să o ia pe Oriki de soție și probabil nu ar fi putut nici dacă era liber, deoarece nu ar fi avut bani să o răscumpere. Aici se observă naturalețea tranzacțiilor ce aveau ca obiect femeia, precum și inegalitatea socială ce face imposibilă unirea celor doi. Dragostea și căsătoriile din dragoste sunt un concept nou pentru japonezi, adus în perioada Meiji prin intermediul romanelor occidentale. Aici datoria este încă cea care determină destinele personajelor. În cele din urmă, cei doi îndrăgostiți se sinucid împreună, după cum se sugerează. Există un obicei pentru cei îndrăgostiți ce din diferite motive nu puteau fi împreună, să comită *shinjū*, altfel spus, sinuciderea îndrăgostiților. În *Nigorie* se poate subînțelege mai degrabă că Genshichi a omorât-o pe Oriki și apoi s-a sinucis, deoarece altfel nu mai avea cum să rămână alături de ea. Trecătorii comentează că Oriki are răni pe mâini, ca și cum ar fi vrut să se apere, ceea ce infirmă ipoteza unei sinucideri a îndrăgostiților și arată destinul tragic al unei femei ce a iubit, dar care a fost forțată să facă o alegere irevocabilă de o figură masculină autoritară. Dacă ipoteza este adevărată, atunci se observă din nou dorința de dominare a bărbatului. Și impunerea acestuia în decizii de viață și de moarte, în care femeia nu are nimic de spus. Decizia și execuția sunt ale lui Genshichi. Așadar în *Nigorie* triumfă modelul tradițional, unde femeia este neputincioasă în hotărârea propriului destin. Despre autoarea Higuchi Ichiyō (1872-1896) și despre mediul în care

<sup>24</sup> Rebecca L., Copeland, *The Meiji Woman Writer «amidst a Forest of Beards»*, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Nr.57.2, 1997, p. 385.

<sup>25</sup> Timothy J. Van Compernelle, *Happiness Foreclosed: Sentimentalism, the Suffering Heroine, and Social Critique in Higuchi Ichiyō's «jūsan'ya»*, *Journal of Japanese Studies*, Nr.30.2,2004, pp. 353–362.

a scris aceasta<sup>26</sup> se poate afirma faptul că este probabil cea mai cunoscută scriitoare din perioada Meiji, în ciuda carierei curmată prematur, din cauza decesului survenit la numai 24 de ani, apreciată într-atât încât este de multe ori văzută ca un fenomen singular, o excepție în literatura Meiji, dominată de partea masculină.<sup>27</sup> În scurta sa carieră de patru ani și jumătate a scris 20 de opere, dintre care cea mai lungă și cea mai apreciată este nuvela *Takekurabe* („Compararea înălțimilor”).

Literatura scrisă de femei este un fenomen apreciat și criticat în egală măsură, perspectivele fiind colorate de ideea femeii tradiționale, pe de o parte, și schimbarea statutului femeii pe de altă parte. Acest fenomen de încurajare și concomitent de limitare a libertății de expresie caracterizează edițiile de *Jogaku Zasshi* („Revista de Educație a Femeii”). Un exemplu în acest sens este chiar editorul revistei *Jogaku Zasshi*, Iwamoto Yoshiharu, unde au fost publicate și operele lui Higuchi Ichiyō. Acesta încurajează pe de o parte scriitoarele, însă când se pune problema femeilor ca scriitori de profesie, și nu ca hobby, acesta definește în câteva cuvinte atitudinea generală existentă asupra femeilor ca scriitori, asupra valorii literaturii create de femei, precum și asupra rolului fix și restrâns al femeii<sup>28</sup>, idei ce vor caracteriza generațiile ulterioare de critici:

O femeie devine soție și își asistă soțul; ea devine mamă și își educă copiii. Nu este posibil ca ea să lucreze și în guvern, sau să devină judecător, un membru al comisiei de educație, un amiral, un guvernator, un doctor, un operator sau un funcționar poștal. Dar dacă scrisul este o muncă care i se potrivește, ea poate ține într-un colț al bucătăriei sau al dormitorului o călmară și o pensulă și când are un moment liber să își transcrie gândurile pe hârtie<sup>29</sup>.

De asemenea, se aștepta ca femeile să aibă un standard moral ridicat, pe care să îl respecte și în viața de zi cu zi, aprecierea ca scriitor fiind mult influențată de aceste criterii. Așa ajunge Higuchi obligată să renunțe la profesorul său Nakarai Tosui, întrucât aflase de existența unor zvonuri cum că ar fi fost implicată într-o relație sentimentală cu acesta<sup>30</sup>. Se pare că predilecția autoarei pentru personaje victimizate, aflate la periferia societății ar fi fost influențată și de propriile probleme, aceasta pierzându-și tatăl la 17 ani și fiind nevoită să își întrețină singură mama și sora mai mică, însă fără succes. Așadar, portretele ei pline de simpatie și sensibilitate față de cei aflați la marginea societății (prostitute), precum și pentru cei din pătura de jos a societății sunt inspirate din viața reală: Oriki este modelată după o *geisha* ce locuia lângă autoare în Maruyama Fukuyama-cho, iar familia săracă a lui Genshichi se pare că e inspirată de familia unde mama ei lucrase ca doică, înainte ca aceștia să fi obținut statutul de samurai (cu un an înainte de Restaurația Meiji)<sup>31</sup>. Higuchi Ichiyō ocupă un loc special în literatura japoneză din perioada Meiji<sup>32</sup>, însă nu trebuie uitată și celelalte voci ce au contribuit la dezvoltarea literaturii feminine în perioada Meiji, și au reușit prin puterea cuvântului scris să se exprime în sfârșit ca autoare după secole întregi de tăcere. În perioada Meiji femeia are din nou o voce proprie, care este făcută cunoscută publicului larg. Este un pas important spre modernizare.

<sup>26</sup> Rebecca L. Copeland – *Lost Leaves: Women Writers of Meiji Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000, p. 10.

<sup>27</sup> Shūichi Katō, *Nihon bungakushi josetsu* (Introducere în istoria literaturii japoneze) – jo, ge, (volumele I, II), Heibonsha, Tokyo, 1979, pp. 937-947.

<sup>28</sup> Hisako Tanaka, *Higuchi Ichiyo*, în *Monumenta Nipponica*, Nr.12.3/4, 1956, p. 173.

<sup>29</sup> Yoshiharu Iwamoto, *Joshi to bunpitsu no gyo, dai ichi* (Femeile și arta scrisului-prima parte), *Jogaku Zasshi*, Nr. 8, 1887, p. 162.

<sup>30</sup> Hisako Tanaka, *op. cit.*, p. 178.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>32</sup> Alexandra Marina Gheorghe, *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, Editura Fundației România de Măine, București, 2008, p. 157.

## Concluzii

Pe baza celor prezentate mai sus se poate concluziona așadar că perioada Meiji este una de tranziție pentru statutul femeii în societate, ea fiind recunoscută oficial ca membru al acesteia, cu drepturi depline, ca reprezentant de bază al societății, însă în același timp se însinuează un contracurent de îngrădire a libertății prin limitarea femeii la treburile domestice și prin crearea limbajului diferențiat pe genuri. Fukuzawa Yukichi denunță mentalitatea misogină existentă, insistând asupra drepturilor egale între sexe, însă aceste noi idei se izbesc de mentalitatea existentă chiar în rândul intelectualilor ce promovează emanciparea femeii. De asemenea, inovației publicării operelor scrise de femei i se opune percepția de literatură mai puțin valoroasă creată de acestea. Iar în operele autoarelor femei se conturează limpede această luptă pierdută a femeilor împotriva curentului puternic al mentalității colective adânc înrădăcinate, după cum se vede în nuvela *Nigorie* a lui Higuchi Ichiyō, și chiar în viața personală a acesteia. Chiar modelul *Ryōsai Kenbō* este departe de imaginea modernă a femeii, însă pentru Japonia este un prim pas mult așteptat spre schimbare. Cu toate acestea, prin păstrarea limbajului diferențiat pe genuri chiar și în zilele noastre, precum și prin discriminările făcute în activitățile de zi cu zi, se pare că anumite rămășițe ale modelului tradițional sunt încă prevalente în societatea japoneză contemporană.

## Bibliografie

### Bibliografie primară

HIGUCHI, Ichiyo – *Nigorie*, Shinchosha Publishing Co. Ltd, Tokyo, 2001

HIGUCHI, Ichiyo, HISAKI, Tanaka – *Nigorie-Muddy Bay: A Story*, în *Monumenta Nipponica*, vol.14, Nr.1/2, 1958, pp.173-204.

### Bibliografie secundară

BLACKER, Carmen – *Fukuzawa Yukichi on Family Relationships*, *Monumenta Nipponica*, vol.14, Nr.1/2, 1958, pp. 40–60.

CHAMBERLAIN, Basil Hall – *Japanese Things*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, Tokyo, 1994

CHAMBERLAIN, Basil Hall – *On Things Japanese*, Harvard Digital Library, Digital Edition, 1904

COPELAND, Rebecca L. – *Shimizu Shikin's "the Broken Ring": A Narrative of Female Awakening: May I Never Be Born Again a Woman!* (Namiko's Dying Utterance in Hototogisu, 1899) Most Pitiful Indeed Is the Life of Those Who Lack the Beard. (Tsubouchi Shōyō, Saikun, 1889), în *Review of Japanese Culture and Society*, Nr. 6, 1994, pp.38–47.

COPELAND, Rebecca L. – *The Meiji Woman Writer «amidst a Forest of Beard»*, în *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Nr. 57.2, 1997, pp. 383-418

COPELAND, Rebecca L. – *Lost Leaves: Women Writers of Meiji Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000

FUKUZAWA, Yukichi – *Gakumon no Susume* (An Encouragement on Learning), Columbia University Press, New York, 2012

GHEORGHE, Alexandra Marina – *Japonia și lumea occidentală: imaginea «celuilalt» între 1853 și 1912*, Alma Mater, Bacău, 2015

GHEORGHE, Alexandra Marina – *Metamorfoze ale textului literar japonez de la Kojiki la Murakami*, Editura Fundației România de Măine, București, 2008

KATŌ, Shūichi – *Nihon bungakushi josetsu* (Introducere în istoria literaturii japoneze) – *jo* (volumul I), Heibonsha, Tokyo, 1979

KATŌ, Shūichi – *Nihon bungakushi josetsu* (Introducere în istoria literaturii japoneze) – *ge* (volumul al II-lea), Heibonsha, Tokyo, 1979

NICOLAS, Levi – *The Impact of Confucianism in South Korea and Japan*, în *Acta Asiatica*, No. 26, 2013, pp.1-30

STEELE, M. William – *Edo in 1868. The View from Below*, *Monumenta Nipponica*, nr. 45.2, 1990, pp. 127–155

TANAKA, Hisako – *Higuchi Ichiyo*, în *Monumenta Nipponica*, nr.12.3/4, 1956, pp. 171–194

- VAN COMPERNOLLE**, Timothy J., *Happiness Foreclosed: Sentimentalism, the Suffering Heroine, and Social Critique in Higuchi Ichiyō's «jūsan'ya»*, în *Journal of Japanese Studies* , nr.30.2, 2004, pp. 353–381
- WATANABE**, Yoko – *Women, Work, and Education in Modern Japan An Observation of the Career Life and Social Role of Yayoi Yoshioka* , *Lifelong Education in Libraries*, Kyoto University, Nr.11, 2011, pp. 1-29
- IWAMOTO**, Yoshiharu – *Joshi to bunpitsu no gyo, dai ichi*, în *Jogaku Zasshi* , Nr. 8, 1887, pp.162-174



# CULTURE SHOCK - A CASE STUDY ON ROMANIANS STUDYING ABROAD

Laura Alexandra GÎRBEA

## 1. Introduction

As researchers on intercultural communication have shown, the transfer from a cultural environment to another cultural environment is not as easy as traveling to a different country. The process of adaptation is a long one that may vary from individual to individual, but it is, nevertheless, a personal and complex process.

The problem I intend to investigate is the following: does culture shock apply to everyone? This is a question that needs a universal answer and, as I have stated earlier, the cultural adaptation is a subjective matter that cannot provide *universalia*. I consider that the best subjects for this kind of study are the exchange students that go to study abroad.

Firstly, it is necessary to analyse the cultural adaptation process and its manifestation. The theoretical ground will be set in the second section. Next, in the third section, I will focus on the cultural status of Romanians – Orientals, Occidentals or somewhere in between? Does the home country's cultural heritage influence the cultural adaptation process? Finally, the fourth section will focus on the particular case of two Romanian students who went to study abroad in two of the allegedly opposite corners of the world: the Oriental pitch-point Japan and the Occidental one, Germany. The conclusions will be based on the applied theoretical base with the case study.

## 2. Culture shock – definition, stages

### 2.1. Definition

The term *culture shock* was used for the first time by Kalervo Oberg in the '50s to describe *the anxiety that results from losing all our familiar signs and symbols of social intercourse. These signs or cues include the thousand and one ways in which we orient ourselves to the situations of daily life*<sup>1</sup>. Pederson (1995) looked deeper into the matter and had based his studies on the educational process of students going to study abroad. He defines culture shock as *the process of initial adjustment to an unfamiliar environment*<sup>2</sup>. He acknowledges that there are at least six factors that indicate culture shock: behavioural misunderstandings, reversed values, hostility, idealisation of the past, old recovery skills not working, and the feeling that it will never end.

Nowadays, most universities in the world give their international students advice regarding culture shock. For example, on the Website of Berkley College of Music, on the counseling page, other specific symptoms are listed in order to help international students to adapt faster and eventless.

- *Feeling very angry over minor inconveniences*
- *Withdrawal from people who are different from you*
- *Extreme homesickness*
- *Sudden intense feeling of loyalty to own culture*

---

<sup>1</sup> Michael Davidson, *Culture Shock, Learning Shock and Re-entry Shock*, University of Nottingham, 2009, p.1.

<sup>2</sup> Paul Pedersen, *The Five Stages of Culture Shock: Critical Incidents around the world*, Westport, Connecticut: Greenwood Press., 1995, p.1.



- *Overeating or loss of appetite*
- *Boredom*
- *Excessive amounts of sleep, or inability to sleep*
- *Headaches*
- *Upset stomach*
- *Physical pain*
- *Sadness, loneliness, depression*
- *Loss of ability to work or study effectively*
- *Unexplainable crying*
- *Marital or relationship stress*
- *Exaggerated cleanliness*
- *Feeling sick much of the time* <sup>3</sup>.

Although set in an extreme setup, futurist Alvin Toffler identifies the marks of future stress as “the distress, both physical and psychological, that arises from an overload of the human’s organism’s physical adoptive system and its decision-making process (...). Future shock is the human response to overstimulation”<sup>4</sup>. One cannot fail to observe the resemblance between Toffler’s notion of *future shock* and our *culture shock*.

## 2.2. Stages of cultural adaptation – U curve, W curve, and reversed U curve

Pedersen (1995) identifies five main stages of cultural adaptation (the transition from home culture to another culture) when a person has to live in a new culture: the honeymoon stage, the disintegration stage, the reintegration stage, the autonomy stage, and the interdependence stage. In a recent study, Sharma&Hassan<sup>5</sup> review the five stages and redefine them for a better understanding. In the first stage, “most of the people feel active, enthusiastic, and there is always keenness to know about the other culture. At the second stage, a lot of disturbance, frustration, anxiety (...), negative aspects of living in a new country begins to be visible”<sup>6</sup>. The third stage, the reintegration stage, or the *Humor Stage* according to Sharma and Hassan, is when the individual accepts both the new environments and his old one, becoming accustomed to the new way of life and laughing when looking back at the previous shocking stage. In the fourth step, *Home Stage*, the individual “not only keeps loyalty for home country but also has the feeling of home in the new culture”<sup>7</sup>. The final stage closes the circle of the adaptation process, when the individual feels finally comfortable in the new environment and feels like being at home.

Lysgaard<sup>8</sup> materializes the stages of cultural adaptation in what today is known as the U-curve pattern and then developed into the W-curve thanks to the further studies of Trifonovitch<sup>9</sup>. “Adjustment as a process over time seems to follow a U-shaped curve: adjustment is felt to be easy and successful to begin with; then follows a crisis in which

---

<sup>3</sup> „Culture Shock”;

<https://www.berklee.edu/sites/default/files/pdf/pdf/counseling/international/CultureShock.pdf>, accessed on Wednesday, March 30, 2016, at 12.04.

<sup>4</sup> Alvin Toffler, *Future Shock*, New York, Bantam Books Inc., 1970, p. 168.

<sup>5</sup> Isha Sharma & Azizul Hassan, *Movement of People: Conversion of Cultural Shock into Cultural Adaptation*, London, University of Greenwich, 2012.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Sverre Lysgaard, „Adjustment in a foreign society: Norwegian Fullbright grantees visiting the United States”, in *International Social Science Bulletin*, 7, 1955, pp. 45-51.

<sup>9</sup> Gregory Trifonovitch, „Culture learning/ culture teaching”. *Educational Perspectives*, 16, 1977, pp. 18-22.

one feels less well adjusted, somewhat lonely and unhappy; finally, one begins to feel better adjusted again, becoming more integrated into the foreign community”<sup>10</sup>.

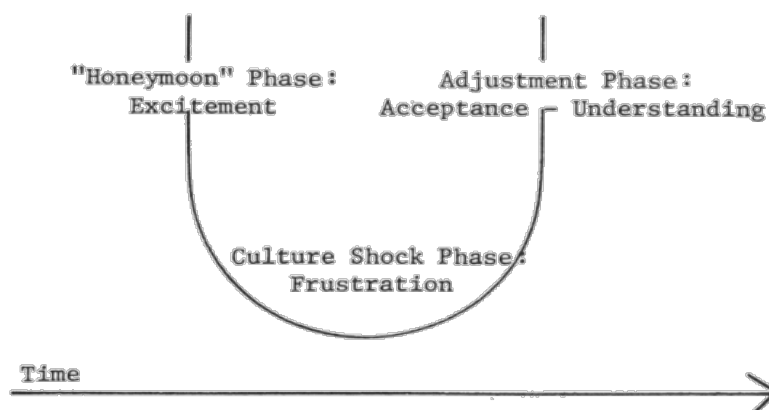


Fig. 1.<sup>11</sup> U curve

The aforementioned U curve transforms into a W curve, as the sojourner experiences the same process when returning to the home country, adding a reentry phase. The individual feels like a stranger in his own home country, he does not blend in as before and might actually crave for returning to his adoptive country. After a while, the effects of the *reverse culture shock* start to fade out and the individual feels once again comfortable in his home country. “An investigation of the problems returning foreign students experience with family and friends, in particular, and daily life, in general, indicates that culture shock may not be as universal as generally assumed in the literature”<sup>12</sup>.

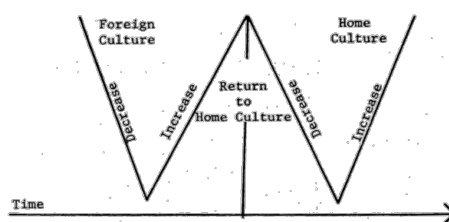


Fig. 2.<sup>13</sup> W curve

In a study concerning non-verbal communication of Japanese and westerners, Cecilia B. Ikeguchi (2002) noticed that in the case of coming to Japan, the sojourners experience a reversed U-curve during their process of accommodation. Her study was focused only on the custom of bowing, but if we were to generalise to the entire way of being and living of the Japanese, there is a possibility that the subject might go through an experience similar to an inverted U-curve.

<sup>10</sup> Sverre Lysgaard, „Adjustment in a foreign society: Norwegian Fullbright grantees visiting the United States”, in *International Social Science Bulletin*, 7, 1955, p. 51.

<sup>11</sup> Figure from [http://www.thesis.net/crossculturele/crossculturele\\_bijlagen.htm](http://www.thesis.net/crossculturele/crossculturele_bijlagen.htm), accessed Thursday, April 21, 2016, at 13.03.

<sup>12</sup> Hildegard M.Vary, *Reentry: procedures and strategies necessary to achieve greater capitalization of human assets in international business repatriation*. Iowa State University: U.M.I, 1992, p. 5.

<sup>13</sup> Figure from [http://www.thesis.net/crossculturele/crossculturele\\_bijlagen.htm](http://www.thesis.net/crossculturele/crossculturele_bijlagen.htm), accessed Thursday, April 21, 2016, at 13.03.

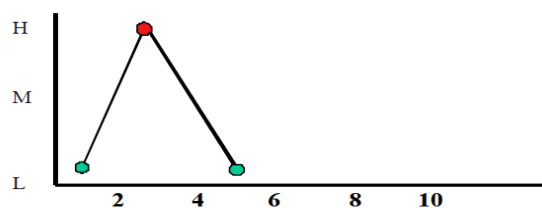


Fig. 3. Cultural adaptation process (2). An inverted U curve. <sup>14</sup>

In the first phase, the sojourner is confused, but nonetheless curious. The next step is defined by fascination and better understanding. The third stage is that of hostility and irritation of the constant custom that has not been naturally assimilated (that of bowing).

The current section and the following one try to state whether the home culture influence the adjustment to another culture. If it is so, then Romanians, whom we shall immediately see, have a particular position when it comes to cultural adaptation.

### 3. Cultural adaptation – the case of Romanians

#### 3.1. Historians' view

As a Romanian myself, my opinion is that there are some discrepancies between the parameters of integrating a culture into the oriental or occidental paradigm. I am sure that the case of Romania is not the only one, but for the time being my concern is directed towards Romanians, especially Romanian students. The 21<sup>st</sup> century requires a civilised individual to behave not only according to laws and regulations, but also to original customs and tradition; this also perfectly describes the battle between globalization and cultural individuality.

Among anthropologists, historians and other scholars, there were some who were interested in Romania's peculiar culture. As the historian and essayist Neagu Djuvara observes in his book series *In Between Orient and Occident*<sup>15</sup>, Romania seems to have a history of being in between places and cultures. I strongly believe that Djuvara's title best describes the people of Romania: in between Orient and Occident.

Therefore, Romanians may be considered Occidentals thanks to their Romanic heritage, their geopolitical position (Europe nowadays is definitely not a mere continent anymore) and of course the religious orientation: mostly Christian<sup>16</sup>. However, since most Romanians are Christian Orthodox, a religion widespread in Eastern Europe and Russia, one might think that we are dealing with an Eastern European culture. If we add the significance of traditions during important holidays we notice that the rites seem to have a bigger impact on people than the actual meaning of the holiday: during the winter holidays, Romanians really take pride on going caroling on Christmas Eve, but even more important, on the Ney Year's Eve (ex. The goat dance (*umblatul cu capra*) which is actually a pagan rite). This leads to a ritual culture, more similar to that of the Chinese or Arabic people, where respecting and taking care of your elder and collective thinking is what defines a person as good or proper.

<sup>14</sup> Figure 3. Cultural adaptation process (2). An inverted U curve. Cecilia B. Ikeguchi, „Awareness of Non-Verbal Behaviour Unique to Japanese Culture: a Key to Successful Communication”, *Intercultural Communication Studies – IX*, 3, 2002, p. 27.

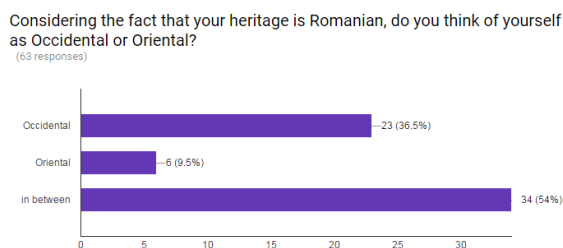
<sup>15</sup> First published in France in 1989 under the name of *Les pays roumains entre Orient et Occident. Les Principautés danubiennes au début du XIXe siècle* and *Le pays roumain entre Orient et Occident. Les Principautés danubiennes au début du XXe siècle* and then translated and published in Romania in 1995.

<sup>16</sup> After the national census in 2011, 16.307.004 out of 20.121.641 individuals are Orthodox and 870.774 are Catholics. (according to the news: <http://incont.stirileprotv.ro/infografice/relegiile-romaniei-bucurestiul-cel-mai-mare-procent-de-atei-din-tara-judetul-unde-se-regasesc-cei-mai.html>, accessed Saturday, 07.05.2016, at 12:23).

Even great historians as Nicolae Iorga are confused when it comes to integrating Romania into Western politics, or Slavic (as the representative of the East), or even Balkan (a term that many scholars still refuse to use when talking about Romanians): «*between the center of Europe and the Russian steppe, the somber lands of the north and the sunny Balkan peninsula in the south*<sup>17</sup>» – this is how he describes the Romanian borders.

### 3.2. Short survey

I have conducted a very short survey on students from the Faculty of Foreign Languages and Literatures, University of Bucharest, individuals who have knowledge of culture, and the notions of Orient and Occident and who study foreign languages, therefore are accustomed to the linguistic and cultural diversity. All of the subjects are Romanians. The survey was an electronic one, via Google Forms and delivered through student groups on Facebook. The results support the theory that Romanians are indeed in between the Occidental culture and the Oriental culture. The purpose was to determine whether we, as educated Romanians, consider ourselves Occidental, Oriental or in between. Out of 63 subjects, 23 of them have answered that they consider themselves Occidental, 6 of them as Oriental and 34 as in between.



**Fig. 4 Romanians in between cultures, survey results**

It is true that comparing the numbers of the ones considering themselves Oriental and of the ones considering themselves Occidental, the balance turns in the favor of Occidental, however, more than 50% of the subjects identify themselves as belonging to a culture in between cultures. Does this state as an advantage for the adaptability of a person going to live to another country? If we take into consideration the fact that in 2013, The Department of Romanians Everywhere stated that in between 6 and 8 million Romanians live outside the borders of the country<sup>18</sup>, the diaspora in Italy only reaching more than 1 million Romanians, we might be able to get a positive answer to the before mentioned question.

## 4. Case study – Romanians studying abroad

The aim of this study was to observe the level of cultural adaptation of Romanian students via the W-Curve mentioned in the second section. Other purposes include finding which one has greater impact on the individual – culture shock or reverse culture shock, and Ikeguchi's (2002) reversed U-curve in cultural adaptation in Japan.

### 4.1. Methodology

My theory was tested and applied in interviews, through a method used by other scholars in their work. *In-depth interviewing is a qualitative research technique that*

<sup>17</sup> Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 46.

<sup>18</sup> According to the data on [https://en.wikipedia.org/wiki/Romanian\\_diaspora](https://en.wikipedia.org/wiki/Romanian_diaspora), accessed Saturday, May 07, 2016 at 12.53 and <http://diaspora-romania.info/>, accessed Saturday, May 07, 2016, at 13.12.

*involves conducting intensive individual interviews with a small number of respondents to explore their perspectives on a particular idea, program, or situation.*<sup>19</sup>. Using the individual in-depth interview method I could gather rich data that was suited for this kind of study, that of cultural adaptation, a very subjective matter indeed, to explore people's experiences and perceptions of the world. There was a set of 11 fix question, but additional ones were used depending on their answers. The interviews were recorded, but during the talk I have noted down remarks, key words and core answers.

#### **4.2. The subjects**

The youngsters I interviewed were two students from the University of Bucharest, Faculty of Foreign Languages and Literatures, who have been studying the language and the cultures of the countries where they went to study. One of them was V., a 21 year old male studying German and English, who went to Dusseldorf, Germany to study German language and culture. The other was C., a 22 year old female studying Japanese and English who went to Akita, Japan to study Japanese language and culture. Both of them are Romanian citizens with Romanian heritage, and with good academic background. They both went to study abroad for a semester, but have been to other countries before, however only for a short period of time, less than one month, for visiting.

#### **4.3. Place and time of the interview**

The interviews were conducted informally, in a coffee-shop, individually. The first one being interviewed was C., on the 4<sup>th</sup> of May, 2016. The second was V., on the 5<sup>th</sup> of May, 2016. Each interview lasted around one hour.

#### **4.4. The interviews**

The first interviewee was C., quite nervous but excited nonetheless for the interview. She studied in Japan from September 2015 until February 2016. When asked about her first impression on Japan she remembered being extremely hot outside, almost irritating, but that the people who greeted her were very nice and provided her with the necessary information for accommodation and showed her around the campus. The only thing that seemed a bit of a nuisance was the time change, but this did not last long either. C. states that after less than a week she was accustomed with the new time zone, even though her sleeping routine changed; she mentioned she slept less during her sojourn in Japan, staying up until late in the night and waking up quite early, or, when there was time, she would sleep until noon or after-noon. This is a symptom of culture shock, however aside from the sleeping habit and the occasional home-sickness C. did not experience any culture shock symptoms. When I informed her about culture shock she was quite surprised with the questions because she thought they did not apply to her experience. If she was to describe her adaptation to Japan she would draw an ascending curve that did not have any drawbacks until she returned back home, to Romania.

The situation is quite similar with V. whom I interviewed and seemed very excited to re-tell his experience of studying abroad. He studied in Germany from February 2015 until July 2016. He remembers his entire stay as the best cultural exchange experience and the best way to use and improve his language skills. However,

---

<sup>19</sup> Carolyn Boyce & Palena Neale, *Conducting in-depth interviews: A Guide for Designing and Conducting In-Depth Interviews for Evaluation Input*, Watertown, MA, Pathfinder International Tool Series, 2006, p. 3.

he does admit that after a few weeks he began to have a better sense of belonging to his Romanian roots, becoming more loyal to being Romanian. He started to take offence when someone bad-mouthed Romanians or made jokes about them. Except these kind of episodes, V. did not experience any other signs of culture shock. There was also a change in his eating habits, since he began to eat more, but he blames it on the food „being too delicious”. He did not experience any excessive homesickness, physical pain or depression.

Both C. and V. admit that having studied their host culture before was a big advantage that probably soothed the adaptation process and softened the culture shock. They were already accustomed to the host culture, way of thinking and, of course, language. Even though it was only theory, they both agreed that having a good background about where you are going to study is a plus when it comes to adaptation.

What is most interesting was that although the culture shock was almost inexistent, the reverse culture shock was more pregnant that they would have thought. C. says that it took longer to adapt to the new time zone when she returned to Romania than it took when she went to Japan. She would feel a stranger in her own country and confused by the merchants at the store who did not give a gentle smile as they would have in Japan. She admits to feeling sad and wanting to go back. „Even when walking down the streets and seeing their faces so similar to mine, without the narrowed eyes – it was so weird!”, she laughs. V. said he did not want to return so soon back to Romania. The experience was so rich and fulfilling that he wished he could stay longer. When he returned to Romania he still longed for Germany and during the first few days he was confused because he was not accustomed to his old streets. However, when he regrouped with his old friends and returned to his old habits and hobbies he soon got back to his normal, „but improved” self.

Both C. and V. feel that the experience of studying abroad was a dream come true, something that helped them not only academically, improving their language skills, but also helped them develop into a better person. C. is grateful for this experience for making her more open-minded and willing to try new things. V. says he would do it again any time and that it awakened in him a new sense of adventure.

#### 4.5 Summary

	V. (m, 21)	C. (f., 22)
Host culture	German	Japanese
Sojourn time	6 months	6 months
Previous knowledge of the host culture	Yes, 2 years of language and culture study	Yes, 3 years of language and culture study
First impression	Ecstatic	Alright
Change of the first impression	Step by step; fluctuation	Step by step; improvement
Culture shock symptoms	Change in eating habits Sudden loyalty to own culture Occasional home-sickness *no physical pain or depression	Change in sleeping habits Mild change in eating habits Occasional home-sickness *no physical pain or depression
Culture shock	Mild	Almost inexistent
Level of adaptability	High	High
Reverse culture shock	Mild	Severe

Period of reintegration to home culture	A few days	2+ weeks
The impact of the whole experience	Personal development Improved language skills	Personal development Improved language skills Improved social and communicational skills

## 5. Conclusions

The results from the interviews were quite surprising as they follow: the aim of analyzing the level of cultural adaptation using U-curve and W-curve was reached, however it is difficult to state exactly whether the stages of adaptability apply to our case or not. Both subjects seem to have passed through the cultural adaptation process smoothly and without a pregnant case of culture shock. They have experienced some signs of cultural shock, but they were too few and they did not last. The subjects argued that this happened thanks to their previous knowledge gathered at the home university. Another reason might be the fact that their sojourn was not long enough for them to go through all the phases. They were both so excited to try new things in their host environment and to take full advantage of their experience that they almost forgot about the cultural change. The conclusion is that either the period of time was too short and the subjects have not passed the culture shock threshold (that is the first phase), or that the subjects have successfully 'survived' the culture shock by having a solid cultural and linguistic background of their soon to be new homes.

Also, the side objective of checking Ikeguchi's theory on the reversed U-curve of cultural adaptation (2002) did not come to an end point because the subject experienced only an ascending curve during her stay in Japan, the reasons mentioned before: insufficient sojourn or great cultural background. However, through this study we can observe that both of the subjects suffered a bigger reverse culture shock than the actual culture shock. V.'s case was not that impressive, but C.'s experience in Japan raises another question mark: do people who adapt extremely well in host cultures experience worse reverse culture shock when they return to their home country? As I have initially stated, cultural adaptation is a subjective process and its rhythm varies from one person to another, but one cannot fail to admit that C.'s pronounced reverse culture shock has brought to light a new side of cultural adaptation.

Through this research I concluded that because of the subjects' too short sojourn I could not properly verify the stages of cultural adaptation. In the future I plan to continue studying the process of cultural adaptation, although in the next matter it will focus on students who have studied to another country for a longer period of time, that of 4-5 years.

## Bibliography

- BOYCE**, Caroline & Neale, Palena - *Conducting in-depth interviews: A Guide for Designing and Conducting In-Depth Interviews for Evaluation Input*. Watertown, MA: Pathfinder International Tool Series, 2006.
- BUTTARO**, Lucia - „Cultural Competency: the Effects of Culture Shock and Language Stress in Health Education”. *International Journal of Business, Humanities and Technology* Vol. 4, No. 5; October 2014, pp. 27-34.
- HARADA**, Yoko - „The Occident in the Orient or the Orient in the Occident? Reception of Said's Orientalism in Japan”. *University of Wollongong, Research Online*, 2006, pp.1-30.
- HENDRY**, Joe - *The Orient Strikes Back – A Global View of Cultural Display*. Oxford, New York: Berg, 2000.

- JACKSON, Jane - *The Routledge Handbook of Language and Intercultural Communication*. Routledge, 2012 .
- LYSGAARD, Sverre - „Adjustment in a foreign society: Norwegian Fullbright grantees visiting the United States”. *International Social Science Bulletin*, 7, 1955, pp.45-51.
- PEDERSEN, Paul - *The Five Stages of Culture Shock: Critical Incidents around the world*, Westport, Connecticut: Greenwood Press., 1995
- SEKI, Akinori - „The Positive Effects on the Buddy Model in International Student Exchange”. *The Journal of Humanities and Natural Sciences*, 2016, pp. 73-90.
- SUGIMOTO, Yoshio & Mauer, E. Ross - *Constructs for Understanding Japan*. First published in London – Kegan Paul International Limited, 1989.
- THOMAS, I. Williams - „The Significance of the Orient for the Occident”. *American Journal of Sociology*, Vol. 3, no. 6. The University of Chicago Press, 1908, pp. 729-742.
- TILBERG, Miranda von & Vingerhoets, Adrian - *Psychological Aspects of Geographical Moves - Homesickness and Acculturation Stress*. Amsterdam University Press • Amsterdam Academic Archive, 2005.
- TODOROVA, Maria - *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press, 2009.
- TOFFLER, Alvin - *Future Shock*, New York: Bantam Books Inc., 1970.
- TRIFONOVITCH, Gregory - „Culture learning/ culture teaching”. *Educational Perspectives*, 16, 1977 , pp. 18-22.
- VARY, M. Hildegard - *Reentry: procedures and strategies necessary to achieve greater capitalization of human assets in international business repatriation*. Iowa State University: U.M.I, 1992.
- WARD, A. Colleen & Bochner, Stephen & Furnham, Adrian - *The Psychology of Culture Shock*. Routledge, 2001.

### Online References

- „Bijlagen”, [http://www.thesis.net/crossculturele/crossculturele\\_bijlagen.htm](http://www.thesis.net/crossculturele/crossculturele_bijlagen.htm), accessed Saturday, May 21, 2016, at 13.03.
- „Communicating Across Cultures”, <https://www.asme.org/engineering-topics/articles/business-communication/communicating-across-cultures>, accessed Thursday, March 31, 2016, at 14.12.
- „Copying with Culture Shock”.  
<https://www.berklee.edu/sites/default/files/pdf/pdf/counseling/international/CultureShock.pdf> ,  
 accessed Thursday, March 31, 2016, at 14.55.
- „Diaspora Romania”, [https://en.wikipedia.org/wiki/Romanian\\_diaspora](https://en.wikipedia.org/wiki/Romanian_diaspora), accessed Saturday, May 07, 2016 at 12.53 and <http://diaspora-romania.info/>, accessed Saturday, May 07, 2016, at 13.12.
- KAWAMOTO, Fusako - „Kinesic Channel of nonverbal Communication: Barriers for the English Learning Japanese”, [http://www.u-bunkyo.ac.jp/center/library/image/EIBUN165\\_173.pdf](http://www.u-bunkyo.ac.jp/center/library/image/EIBUN165_173.pdf),  
 accessed Thursday, March 31, 2016, at 11.09.
- „Religiile României”, <http://incont.stirileprotv.ro/infografice/religiile-romaniei-bucurestiul-cel-mai-mare-procent-de-atei-din-tara-judetul-unde-se-regasesc-cei-mai.html>, accessed on Saturday, May 07, 2016, at 12:23.
- SHARMA, Isha & HASSAN, Azizul - *Movement of People: Conversion of Cultural Shock into Cultural Adaptation*, London: University of Greenwich, 2012, [http://www.gre.ac.uk/\\_data/assets/pdf\\_file/0007/656476/Isha-Sharma-and-Azizul-Hassan\\_Abstract-and-Further-Information.pdf](http://www.gre.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0007/656476/Isha-Sharma-and-Azizul-Hassan_Abstract-and-Further-Information.pdf) , accessed Thursday, March 31, 2016, at 11.11.

### APPENDICES

#### APPENDIX 1 – INTERVIEW MAIN QUESTIONS

1. Name and age.
2. Where did you go to study abroad? How old were you when you went to study abroad?
3. When did you study abroad?
4. Before this experience, did you study in other countries except for Romania? Have you visited any other countries before? How long was your stay?
5. Before you went to study abroad, did you have any knowledge about the language, customs, and mentality of your host culture?
6. What was your first thought when you got into your host culture? How did it change later on?
7. Have you ever experienced:
  - Feeling very angry over minor inconveniences
  - Withdrawal from people who are different from you
  - Extreme homesickness
  - Sudden intense feeling of loyalty to own culture



- Overeating or loss of appetite*
- Boredom*
- Excessive amounts of sleep, or inability to sleep*
- Headaches*
- Upset stomach*
- Physical pain*
- Sadness, loneliness, depression*
- Loss of ability to work or study effectively*
- Unexplainable crying*
- Marital or relationship stress*
- Exaggerated cleanliness*
- Feeling sick much of the time*

8. Did you feel adapted to your new culture? When was that?

9. How did you feel when you returned back home?

10. How did the exchange affect you?

11. As a Romanian, do you consider yourself belonging to the Occidental culture or to the Oriental one?

## APPENDIX 2 – Survey – Romania: Orient or Occident?

Form:

### Romania: Orient or Occident?

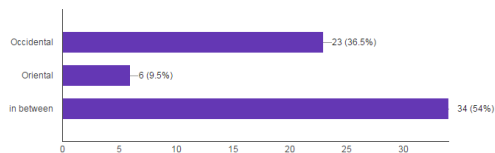
Short form to help me with a study on Romanians studying abroad and Culture Shock.

Considering the fact that your heritage is Romanian, do you think of yourself

- Occidental
- Oriental
- in between

### Results:

Considering the fact that your heritage is Romanian, do you think of yourself as Occidental or Oriental?  
(63 responses)



Conducted on Saturday, May 07, 2016.

## PARALLELS WITHIN THE SACRAL SYMBOLISM. DEAD SEA SCROLLS

Monica PRUTEANU

In this modern world, in this contemporaneity on the run, one tries to stop for a moment, breath and understand. How “was happening” the world two thousand years ago? How can one understand or what can be understood? Two millennia has lapsed the man, in a continuous evolution of his and of his world. The landscape has changed, the colors have changed, the world has shifted, and so have the perspectives. The entire “landscape” is a mystery for the nowadays’ eyes, because one way one looks and reacts in front of the mountain tops and another way in front of the shores; there is a way for one to feel the hardness of the stone, and another way to feel the sand; one way the sounds are heard in echoic landscape, and another way in places where the sound losses itself towards horizons; and there is a way for how the things happened two thousand years ago, and there is a way for how they are today.

Many, many have changed since the immemorial times, but there is something that remained, this undistinguished mystery of being – *the soul*, who carries our clays, a mystery that no one reached to discern it, divide it and bring it together again in order to understand it. And how many have tried... However, something is understood; it carries our clays and mind, sending our thoughts beyond us, in the search of something ascending the reason, ascending the act, towards a “beyond” the concrete, like a journey in the most hidden corners of our mind, following the delicate line of intuition towards something so hard to define by word.

And as if it would have not been so hard such turn back in time, to go even further, pushing the borders of empathy, for understanding and discerning a religious community, lost in the Judean Desert –Community of Qumran.

Philon<sup>1</sup>, Flavius Josephus<sup>2</sup> or Pliny the Elder<sup>3</sup> wrote us about the Qumran Community and the Essenes that built it, but most of the information about how they were living, thinking, and what beliefs they were following we found in the Dead Sea Scrolls.

Many are those that heard about the Dead Sea Scrolls, the Hebraic writings found between 1947 and 1956, in 11 caves from Qumran.

The first questions addressed after their discovery were about who were those that wrote them, to whom these writings were addressed, what was their time, what social and political changes were in progress and how much all these factors influenced the writings.

There are around 900 texts, in Hebrew and Aramaic and some in Greek language, including copies of the Hebrew Bible, Apocryphal Books from the Second Temple Period, like the Book of Enoch, the Jubilees, the Book of Tobit and others, and sectarian writings about the Community organization, presenting the rules and beliefs of this group, among which we mention the Community Rule, the War Scroll, the Rule of the Blessings, the Psalms, the Temple Scroll and the Copper Scroll. The last one is one of the most fascinating writing for researchers, because it includes a map and details about a hidden treasure, and many were those that looked for it, but no one has found anything, yet.

In relation with the question about when they were written, if the paleography is able to match the date of their effective writing, being dated for the period 250 BCE – 70 CE, it cannot establish if this was actually the period when they were written or it

---

<sup>1</sup> *Quod omnis probus liber sit* 12:75-87.

<sup>2</sup> *The Wars of the Jews* 2:8-13; *Antiquities of the Jews* 13:5:9, 18:1:2-5.

<sup>3</sup> *Naturalis Historia*, 5:18:73.

was only the date of their transcription, and thus, the answer to this question can only raise a debate.

As we mentioned, we can see that the texts are exclusively religions, and starting with the testimonials of the Antiquity historians, they were assigned to Essenes. Flavius Josephus, historian during the Second Temple period, wrote about a religious community, living in the Judean Desert, forming one of the main religious communities of the time, along with the Pharisees and Sadducees<sup>4</sup>.

The Community and the time of the Scrolls are important, because along with the discovery of the Qumran writings, in their interpretation there were launched hypotheses about the existence of a connection between these writings and the Early Christianity. This connection is not out of place, considering the period and certain textual formulas and religious practices. However, in this paper, the interpretation will follow the Judaic tradition, due to the subject approached and considering that this community arises within Judaism, being part of it, both from the cultural and religious perspective.

Unlike the other two religious communities of the period, the Essenes were not attending the Temple ceremonies. There are two hypotheses presented: the first one takes their non-attendance as a result of the fact that they were not allowed to enter into the Temple, and the second one sustains that they, themselves, did not want to attend the ceremonies, considering that the Temple has been debased. However, regardless the approach, the essential thing is that they had no access into the Temple, and in Judaism, the Temple was considered the center of spiritual purity, the fundamental element of the religious practice, the house of God on earth, the Talmudic interprets going even further, claiming that the Temple was the cornerstone of the world, image of the heavenly worlds on earth. Thus, what should do a religious community, denied to enter into or who does not want to enter into the Temple – the sacrosanct center of its religion? To reconstruct it.

The (re)construction of the Temple can follow two paths. We can have a temple of wood and stone, a temple of the material walls, but such approach would have such a crude character that might steal the more fascinating image offered by the second path, a path of symbols and rituals; and when you lack the material walls, as were the Essenes, the symbolism may reach its zenith, transforming the matter in manifestations of the Divine hierarchy and of the Divinity itself, and by going beyond the interpretation level of the construction, reaching the human, shaping him into a new Temple.

Avicenna said „One of the many signs of friends and beloveds is that one hopes to imitate the other to the highest degree possible. Furthermore, any mover will undoubtedly want to resemble his beloved. Love is the cause for seeking a resemblance and seeking a resemblance is the cause of that motion”<sup>5</sup>, the soul moving towards the loved one, who becomes the center of its movement. For the Essenes, the principle of divine purity was the essence, the center of their movement. The transformation of the community into a Temple shall be lead by the symbol, this “bridge between different realms, which makes for what is heavenly to be accessed by the lower realm and for the lower realm to ascend towards its heavenly meaning. On the edge, an object becoming a symbol tends to coincide with All”<sup>6</sup>.

In Jewish tradition, one of the main principles of the Temple is purity. For the sacrum to be accessed, the Temple should comply with the revealed law concerning the purity of mind and spirit, any manifestation that might breach such rules following to be

---

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> Avicenna, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sina)*, trad. Parviz Morewedge, Routledge & Kenan Paul, Londra, 1973, pp. 98-99.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1992, pp. 411-412 [t.n.]

excluded from the contact with the sacral area. Similar to the religious rules applied for the Temple, the Community of Qumran had laws about who had or had not the right to enter their Community, and about the people that were in contact with them.

In the Qumran hierarchy, the first level is represented by the ritual of initiation, a ritual within which the initiated one is facing a curse and a blessing; a curse for the memory of the facts already made, because “retaking the past by the reproduction of the successive accumulation of memory blocks the ingenuous manifestation of the present moment”<sup>7</sup> and a blessing for the thoughts to be. This ritual of curse and blessing may be seen as taking the human towards “reaching the simplicity by surrender, creating the possibility for the occurrence of the natural connection with the One and for surprising the dynamic of the multiple, as spontaneous manifestations”<sup>8</sup>.

The parallel proposed for the ritual of initiation is the Temple Court, where the offerings were brought. Once entered into the Court, it is like the human stands on the edge of a threshold, where he chooses between returning to the profane, or to enter into the Temple. The Court is still worldly, filled with brass objects – the brass being a symbol of “sound, representing a *voice*, on one side, and on the other side, a *bell*; contrary voices, but both terrible and strong”<sup>9</sup> the voice of the tribes, of the world filled with the noise of metals, but being, the human’s first step towards the silver of the Temple, the next hierarchic level.

In Exodus 27:17, it is told „All the pillars round about the court shall be filleted with silver; their hooks shall be of silver and their sockets of brass.” The silver stands as a symbol for the “pure light and it resembles the clarity of consciousness and the purity of intention”<sup>10</sup>, representing the Divine wisdom, the brass noise on the path towards felicity being followed by the quite silence of understanding.

In our parallelism, the silver pillars of the Temple find their hierarchic correspondence in the Levites of Qumran. In the springs of wisdom from Qumran stands written “each man is like silver”<sup>11</sup>, a thought that can be found also in Ezekiel 22-22: “As silver is melted in the midst of the furnace, so shall ye be melted in the midst thereof; and ye shall know that I the LORD have poured out My fury upon you”.

Forwards, crossing the Temple’s thresholds and climbing the hierarchy, we reach the Holy of the Holies, having its correspondence in the community priests, “they who shall be the firmament of a true “Holy of Holies””<sup>12</sup>.

For reaching the Holy of Holies, we started from raw stone and wood, associated with earth – matter, we crossed the noise of brass and we leant on silver pillars. It was an ascending movement, and now we are reaching the golden gloss, the golden threads sustaining everything. In Exodus, the thresholds of the Temple are represented by colours – blue, purple and scarlet, colours associated with earth and heavens, all caught in golden threads – divine light, symbol of “the knowledge, of the original vibration, materialization of divinity”<sup>13</sup>.

In the community of the Essenes, the priests were seen as the manifestation of Divinity on earth. In their blessing it is told “to be blessed with the first fruit of all offerings”<sup>14</sup>, and in the Jewish sacred texts, the first offerings, the first fruits, the first

---

<sup>7</sup> Madeea Axinciuc, *Despre ierarhiile divine*, București, Ed. Humanitas, 2014, p. 77 (e-book) [t.n.]

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 160 [t.n.]

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>11</sup> IQH<sup>a</sup> XIII:16.

<sup>12</sup> IQS VIII:7.

<sup>13</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 117 [t.n.]

<sup>14</sup> IQ28a II:18-20.

oils, and anything that was first bearing were offered to God, being told again “by your hand, He shall bless all the worldly realizations”<sup>15</sup>.

This might seem a surprise considering the Jewish tradition, but on the other hand, what is the priest, if not a spatial-temporary conjunction between earth and heavens, through which the Divine descends into this world, and the world ascends towards Divinity?

Following the line of the proposed parallelism we can go further, in rituals, like the ceremony for anointing of the priests, attended by twelve Levites and three priests.

The twelve Levites can resemble the 12 precious stones from the High Priest breastplate, as described in Exodus, and 12 are the Israeli tribes, 12 is the number of Heavenly Jerusalem with 12 gates and 12 headstones, 12 are the months of the year, number 12 bearing, thus, multiple significations.

By correspondence, number 12 can be found in the Temple’s geometry, where we have the square and the triangle, essential elements and symbols of the Antiquity. The square, symbol of the perfect stability within the created universe, in correspondence with number four, and the triangle in correspondence with number three, symbol standing for the Creator’s activity. Their association resumes the seven days of Creation and consecrates the world’s construction. The same two numbers can be multiplied, reaching again the number twelve, the number of Israeli tribes, the number of Levites for anointing the priests.

The three priests can be assimilated with the two precious stones *Urim and Tumim* – lights and perfections, and the corner-stone of the temple; as the Cherubim were sent to announce the Divine Will, the same, the two precious stones were bringing the messages of the Heavens to humans, the Divinity itself manifested through them.

And this parallel is not by happening, because in the rules of the Essenes from the “War of the Sons of Light against the Sons of Darkness” it is told that the religious service shall include “twelve high priests and twenty six chiefs of the community”<sup>16</sup>. Once again we find the number twelve; as for twenty-six, in numerology it is told that it represents the sum of the divine thetogram, which might suggest once again the presence of God on earth through those who serve Him.

The ritual was asking for the High Priest, during the Yom Kippur, the Day of Atonement and the only day in year when he was entering into the Holy of Holies in order to receive the name of God, to be dressed in white. The Essenes were wearing white all the time, following the ritual of dressing in white cloths before their meals and changing again in white cloths after their meals, wearing white all the time, wherever they were, as if each day of their life was the day of Yom Kippur, finding themselves in a sacral, continuous relation with the Divinity, being themselves the primordial realm through which the Divinity manifests; but unlike the cornerstone of the Temple, which is always the same, humans, when they are in light shine and spread light – like an image of their diversity, like an image of Divine manifestation in His multiplicity.

The perspectives of interpretation can be numerous, since the texts can be seen from multiple angles, like the philosophical, mathematical, geometrical, numerological, and other ones, and this is a thing to be considered. But what it is truly important is that there are no realms of indifference, there is no death of time and everything has a meaning, each sacred text bearing the burden of a story hidden between lines. The understanding of metaphor and symbol is essential, being impossible to be betrayed by the literal reading of the text, “the hard, clear, unmistakable word of revelation is filled with *infinite* meaning. The word which claims the highest authority is opened up [...] clears

---

<sup>15</sup> IQ28b III:28.

<sup>16</sup> IQM II:2.

the way to an infinite inwardness, where ever new layers of meaning are disclosed. [...] the sacred text is smelted down and a new dimension is discovered in it.”<sup>17</sup>

An ancient community that was trying like others are trying now, to breath, to stop and to understand a covenant tied up millennia before or a new covenant to which it should be subjected, transforming itself into a Temple of purity, within which each member wanted to be a manifestation of Divinity on earth, maybe should be better known, maybe should be better understood.

### **Bibliography**

\*\*\* *Biblia*, trad. D. Cornilescu, GBV 1989,1990.

\*\*\* *Manuscrisele de la Marea Moartă*, trad. Theodor H. Gaster, București, Ed. Herald, 2009

AVICENNA, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sina)*, trad. Parviz Morewedge, Routledge & Kenan Paul, Londra, 1973

AXINCIUC, Madeea, *Despre ierarhiile divine*, București, Ed. Humanitas, 2014, (e-book).

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, Iași, Ed. Polirom, 2009

ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1992

FLAVIUS JOSEPHUS, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, traducere Ghengheli Wolf și Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 1999.

PHILON D’ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, traduction par Madeleine Petit, Editions du Cérif, Paris, 1974

PLINIUS, *Naturalis Historia*, vol. I, Iași, Polirom, 2000

SCHOLEM, Gershom, *Cabala și simbolistica ei*, București, Ed. Humanitas, 1996

---

<sup>17</sup> Gershom Scholem, *On The Kabbalah and Its Symbolism*, New York, First Schocken Paperback edition, 1969, p. 12.



# ALCOOLUL LUI DIMITRIE CANTEMIR. UN STUDIU ASUPRA MODULUI ÎN CARE A ÎNȚELES CĂRTURARUL RELAȚIA DINTRE VIN ȘI ISLAM

Oana-Alexandra CHIRILĂ

Alcoolul nu are un inventator sau un descoperitor cunoscut. Aruncând o privire asupra urmelor lăsate de civilizațiile antice, el pare să fi însoțit umanitatea de la începutul progresului său, oferind eliberare și căpătând astfel o aură a magicului și a sacrului. De la religia vechilor greci și până la cea a perșilor sau la creștinism, alcoolul, și vinul în mod special, dobândește rolul de mediator între om și divin.

În secolul al VII-lea însă, se naște o nouă religie, islamul, care neagă în asemenea măsură această moștenire încât declară orice „intoxicant” în afara legii. Lucrarea de față face parte dintr-un amplu proiect personal de înțelegere a circumstanțelor în care alcoolul își face totuși apariția în cadrul acestei religii, concentrându-se asupra modului în care cărturarul român Dimitrie Cantemir a ales să le expună și să le prezinte în lucrarea sa monumentală *De muhammedana religione*<sup>1</sup> (1722). De ce Dimitrie Cantemir? În primul rând pentru că, deși poporul nostru a avut un contact îndelungat și direct cu islamul, prin relațiile cu Imperiul Otoman, până la Cantemir, niciun învățat român nu s-a încumetat să elaboreze o prezentare atât de detaliată a acestei religii. În al doilea rând, principele și-a petrecut o bună parte din viață la curtea sultanului<sup>2</sup>, timp în care a reușit nu numai să învețe limba turcă, ci și să se familiarizeze cu obiceiurile și credințele musulmanilor.

Dacă activitatea politică a lui Dimitrie Cantemir și lucrări de-ale sale precum *Descriptio Moldaviae* sau *Istoria Ieroglifică* sunt cunoscute de către publicul român larg, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, deși de o valoare incontestabilă atât pentru epoca în care a fost scrisă, cât și pentru secolul nostru, probabil tocmai subiectului său, îi rămâne oarecum străină. Publicată în 1722, în limba rusă, pe când principele se afla la curtea țarului Petru cel Mare, aceasta tratează în mod foarte organizat și detaliat teme diverse din islam, cu implicații teologice sau legate de rânduială. Întrebarea fundamentală pe care mi-am pus-o atunci când am consultat pentru prima oară *Sistemul* și de la care până la urmă am ajuns să elaborez și studiul de față, este dacă informațiile pe care Cantemir ni le oferă sunt corecte. Însă această corectitudine pe care aspir să o stabilesc trebuie nuanțată. Sunt datele expuse de către cărturar valide pentru islam în general, sau anumite fațete sunt valabile doar pentru societatea otomană a secolului al XVIII-lea și, totodată, pentru școala hanefită căreia i se raliau turcii otomani? Datorită interesului personal pentru statutul vinului în islam, am ales să mă limitez la pasajele referitoare la această băutură (sau la alcool, în general) și să le analizez prin confruntarea lor cu alte surse, cea primară fiind, bineînțeles, *Coranul*.

Înainte însă de a începe acest exercițiu, sunt necesare câteva precizări cu privire la interdicția vinului în islam. În primul rând, ea este formulată de trei ori de-a lungul *Coranului*, în strânsă legătură cu jocurile de noroc și cu divinația, fiind numită „lucrarea a Diavolului”<sup>3</sup>. Interzicerea tuturor acestora este foarte strictă și, conform unor autori<sup>4</sup>, se datorează nu doar caracterului lor „înșelător”, ci și frecvenței cu care vechii

<sup>1</sup> Cu titlul în limba română *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, titlu pe care am să îl folosesc și eu în continuarea articolului.

<sup>2</sup> Principele Cantemir a trăit la Istanbul între 1687-1710, datorită cerinței sultanilor ca domnitorii Țărilor Române să își trimită, drept chezășie, fiii la curtea lor.

<sup>3</sup> 5:90. Vezi și 5:91, 2:219.

<sup>4</sup> De exemplu, Muhammad Iqbal Siddiqui, la ale cărui explicații mă raliez și eu.



arabi făceau uz de ele. În al doilea rând, excluderea lor din practicile noii religii a trebuit să fie făcută treptat, tocmai datorită folosirii lor abuzive. Altfel, „ar fi creat ură în sufletele arabilor împotriva întregului corp religios”<sup>5</sup>. Nu este foarte limpede când anume au fost formulate mai exact interdicțiile, însă, bazându-se pe *hadith*-uri, istoricii au ajuns la concluzia că aceasta trebuie să se fi întâmplat în jurul anului 626, deci în perioada medineză<sup>6</sup>. Ultimul verset dat privitor la interdicție este considerat a fi cel numerotat 5:91.

Mai mult, țin să menționez faptul că din categoria euforizantelor interzise de islam nu face parte doar licoarea cunoscută de noi ca vin, ci orice ingredient sau aliment care intoxică mintea, toate acestea fiind desemnate cu termenul generic de *khamr*<sup>7</sup>.

Dimitrie Cantemir nu menționează însă nimic din toate acestea, punând interdicția de a consuma băuturi alcoolice doar pe seama unor legende. Prima dintre acestea îl are ca protagonist pe Muhammad, cărturarul afirmând că, în timpul Călătoriei Nocturne<sup>8</sup>, Profetul ar fi văzut în Paradis trei râuri, unul de miere, unul de lapte și unul de vin. Cerându-i Dumnezeu să bea din oricare dintre acestea, Muhammad a băut din cel de miere și din cel de lapte, spunând că nu are decât două mâini. Atunci Dumnezeu i-a spus: „Întrucât pe acestea le-ai ales, de acum încolo să fie oprită băutura vinului ție și chiar celor ce-ți vor urma ție, afară de vinul Raiului care nu vă este oprit și pe care cu veselie îl veți bea în veci”<sup>9</sup>. Despre aceeași întâmplare aflăm din *Biografia nobilului Profet. Nectarul Pecetluit* că „i-au fost aduse două vase din aur. Într-unul era lapte, iar în celălalt vin. I s-a cerut să aleagă unul dintre ele, iar Muhammad a ales vasul cu lapte și l-a băut. Îngerul i-a spus: «Ai fost călăuzit spre natura lucrurilor sau ai obținut naturalețea. Dacă ai fi ales vinul, poporul tău s-ar fi rătăcit»”<sup>10</sup>. Ambele variante se bazează pe versetul coranic în care ne este descris Paradisul:

Grădina care a fost făgăduită celor temători este astfel: în ea sunt râuri de apă care nu se strică, râuri de lapte cu gust neschimbător, râuri de vin întru desfătarea celor care-l beau, râuri de miere curată. Ei vor afla acolo fructe de tot soiul, precum și iertarea Domnului lor. Sunt ei oare asemenea celor care vor veșnici în Foc, unde vor fi adăpați cu apă clocotindă care le va sfâșia măruntaiele? (47:15)<sup>11</sup>

De asemenea, se bazează și pe un *hadith* cules de Al-Bukhari (sec. IX) și relatat de Abu Huraira: „În noaptea în care Apostolul lui Allah a fost luat în Călătoria Nocturnă, două cupe, una conținând vin și cealaltă lapte, i-au fost aduse la Ierusalim. S-a uitat la ele și a ales cupa cu lapte. Gabriel a spus: Lăudat fie Allah care Te-a ghidat pe calea cea dreaptă (*al-fitra*). Dacă ai fi ales (cupa cu) vin, întregul tău neam s-ar fi înstrăinat”<sup>12</sup>. Al-Mubarakfuri reia aproape cuvânt cu cuvânt acest *hadith*. În cazul lui Cantemir însă, este greu de spus dacă a avut acces direct la colecția lui Al-Bukhari sau

<sup>5</sup> Muhammad Iqbal Siddiqui, *Why Islam Forbids Intoxicants and Gambling*, Idara Isha'at-e-diniyat, New Delhi, 1997, p. 53, traducere proprie din limba engleză.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>7</sup> La origine desemnează un anumit soi de vin, dar ajunge să denumească orice intoxicant. Vezi, de exemplu, Muhammad Iqbal Siddiqui, *op. cit.*

<sup>8</sup> *Mi'raaj*, ascensiunea Profetului de la Ierusalim spre cele Șapte Ceruri, despre care se crede că ar fi avut loc în noaptea a 27-a a lunii Rajab. Traducere proprie din *Dictionary of Islamic Words and Expressions*, editat de prof. Mahmoud Ismail Saleh, Darussalam, Riyadh, 2011.

<sup>9</sup> Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau Întocmirea religiei muhammedane*, Editura Minerva, București, 1977, p. 58.

<sup>10</sup> Safi-ur-Rahman Al-Mubarakfuri, *Biografia Nobilului Profet. Nectarul Pecetluit*, Editura Islam, București, 2006, p. 138.

<sup>11</sup> *Coranul*, Editura Kriterion, București, 2002, traducere de George Grigore.

<sup>12</sup> *Hadith*, colecția Al-Bukhari,

[http://www.searchtruth.com/book\\_display.php?book=69&translator=1](http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=69&translator=1), accesat ultima dată pe 12.05.2016, traducere proprie din limba engleză.

dacă auzise de undeva acest *hadith*. Varianta cărturarului este mult mai elaborată și cuprinde elemente evidente ale versetului din *Coran*. Interacțiunea Profetului nu este cu Arhanghelul Gabriel, ci direct cu Dumnezeu, iar locul acțiunii nu este Ierusalimul, ci Regatul Cerului<sup>13</sup>. Mai mult decât atât, Dimitrie Cantemir specifică rațiunea din spatele alegerii lui Muhammad: nu avea decât două mâini, ceea ce poate denota că, de fapt, ar fi vrut să bea din toate cele trei râuri, dar nu a fost capabil fizic să o facă. Al-Mubarakfuri interpretează evenimentul ca fiind „un mod simbolic de a spune că binele și răul au fost aduse în fața Profetului sub forma laptelui și a vinului și că, instinctiv, el a ales binele”<sup>14</sup>.

Desigur, pasajul din Sistemul poate fi și el privit în acest mod, sau poate însemna incapacitatea omului de a înțelege și de a cuprinde natura divină, simbolizată de vin.<sup>15</sup> Însă, prin prisma faptului că principele era un creștin aflat la curtea unui țar creștin și care scria pentru creștini, aceasta poate să fie o tentativă de a minimiza caracterul lui Muhammad, de a-l face mai mult om decât profet și mai mult mincinos decât Alesul lui Dumnezeu. Atunci când fac această afirmație mă bazez pe faptul că, de-a lungul lucrării sale, Cantemir nu se sfiește să-l numească pe Muhammad, de exemplu, „proroc mincinos”<sup>16</sup> sau „pseudoprofet”<sup>17</sup>. Este evident că, în condițiile date, calea cea mai sigură de a-și publica îndrăzneța lucrare era să reafirme, în diverse contexte, caracterul absolut al creștinismului ca religie universală.

A doua legendă menționată de cărturar îl are ca personaj principal tot pe Muhammad, dar de data aceasta locul acțiunii se schimbă, ea nemaivăzând loc în cele Șapte Ceruri, ci în planul fizic. Astfel, ni se spune că Profetul a văzut doi oameni îmbrățișându-se și i-a întrebat pe trecători care era cauza veseliei și a iubirii dintre cei doi, iar aceștia i-au spus că cei doi băuseră vin. Atunci Profetul a binecuvântat vinul. Câteva ceasuri mai târziu însă, l-a văzut pe unul dintre ei mort și pe celălalt luat de către oameni și dus la judecător. Întrebând ce se petrecuse, trecătorii i-au dat același răspuns. Atunci Muhammad, „transformând laudele în huliri, a zis: «O, de-ar opri Dumnezeu oamenii întrebuințarea acestei băuturi!»». Și a fost auzită de Dumnezeu această rugăciune a lui. De aceea, când s-a suit la cer, vinul i-a fost interzis lui și urmașilor lui”<sup>18</sup>. Este demn de remarcat, în primul rând, modul în care este surprinsă dualitatea efectelor vinului. El apare atât ca liant între oameni, cât și ca mijloc prin care aceștia își scot la iveală natura violentă. Acest fragment nu apare printre *hadith*-urile culese de Al-Bukhari și nici nu are vreo corespondență directă în *Coran*. Cu toate acestea, confirmă, reconfirmă, sau și mai bine zis, este el însuși confirmat de versetul 2:219, care spune despre vin și despre jocul de noroc că „în amândouă se află un mare păcat, însă și un câștig, însă păcatul le este mult mai mare decât câștigul”. Întâmplarea apare ca premergătoare legendei discutate înainte. Este, mai mult sau mai puțin, cauza fizică a unui efect în plan astral, cu consecințe tot în planul fizic.

În al doilea rând, este interesant modul în care rugăciunea lui Muhammad se aseamănă cu cea a lui Zarathustra. Conform tradiției iraniene, acesta din urmă înalță rugămintea „când vei lovi, Doamne, această băutură scârboasă?”<sup>19</sup>, referindu-se la *haoma*. În tradiția indo-iraniană, *haoma* (sau *soma*) este „băutura ne-morții. Băută de preoți și de zei laolaltă, *soma* apropie Cerul de Pământ, întărește și prelungește viața,

<sup>13</sup> Posibil și datorită faptului că în viziunea creștină asupra lui Dumnezeu, acesta acționează rar prin interpuși.

<sup>14</sup> Safi-ur-Rahman Al-Mubarakfuri, *op. cit.*, p. 138.

<sup>15</sup> Voi reveni la importanța mistică a râului de vin din Paradis.

<sup>16</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 39.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, editura Polirom, București, 2011, vol. 1, p. 275.

garantează fecunditatea”<sup>20</sup>. Efectele sale halucinogene, de apropiere a celor două planuri, dau „sentimentul comuniunii cu zeii, ba chiar al apartenenței la lumea divină”<sup>21</sup>. Deși la origine *haoma* era preparată din plante, ea ajunge în timp să fie identificată cu vinul. În Vede, Soma este identificarea zeului vinului, avatar al lui Brahma<sup>22</sup>. Este greu de spus care este sursa de la care și-a luat Cantemir informația cu privire la legenda prezentată. Este și mai greu de spus dacă între aceasta și cea legată de Zarathustra există vreo legătură.

A treia posibilă cauză a interdicției pe care ne-o oferă cărturarul român nu îl mai are în centru pe Muhammad, ci pe doi îngeri care au fost trimiși să judece pământul, dar cărora Dumnezeu le-a poruncit ferm să nu bea vin cât timp își îndeplinesc îndatorirea. Cu toate acestea, îngerii cad pradă ispitei, atrăgându-și o aspră pedeapsă<sup>23</sup>. Deși în aparență nu există nicio legătură cu interdicția de a bea vin formulată de Dumnezeu îngerilor cu cea din timpul lui Muhammad făcută oamenilor, ea este văzută totuși ca interdicție primordială. Este iarăși un exemplu al conexiunii între cele două planuri și al modului în care evenimente petrecute în unul dintre ele pot avea efecte în celălalt. Problema, în cazul acestui fragment, este că Dimitrie Cantemir afirmă în mod eronat că el ar fi menționat în Coran 11:102. Cei doi îngeri la care se referă cărturarul sunt Harut și Marut, pomeniți, într-adevăr, în versetul cu numărul 102, doar că în cadrul Surei a doua, drept cei care l-au dezbinat pe bărbat de femeie și care și-au vândut sufletul. Povestea relatată de cărturar apare la Al-Majlisi (sec. XVII), care reunește câteva *hadith*-uri cu același subiect, dar cu diferențe semnificative între ele<sup>24</sup>. Varianta lui Cantemir apare ca un amalgam între acestea, preluând elemente din toate.

Cauzele interdicției nu sunt singurele aspecte legate de relația dintre vin și islam pe care le expune principele în lucrarea sa. Într-o profecție despre sfârșitul lumii atribuită califului Ali, ni se spune că în timpul domniei lui Ad-Dajjal<sup>25</sup>, „vor fi foarte mari neînțelegeri, băutură de vin (ceea ce înseamnă sânge), mâncare de ouă (ceea ce înseamnă molimă), iar țările din răsărit vor fi chinuite de foame”<sup>26</sup>. Tot o profecție despre semnele premergătoare ultimelor zile spune că „fățărnicia, desfrânarea, promiscuitatea și păcatul sodomiei vor fi făcute pe față și fără nicio rușine. Vinul vor începe să-l bea ca apa”<sup>27</sup>. Apariția unor astfel de fragmente în opera lui Cantemir nu trebuie să ne șocheze. Ele sunt specifice genului de literatură *djafr*, care reunește texte esoterice referitoare la Apocalipsă și care se bazează pe valorile numerice atribuite literelor alfabetului arab și pe simbolistica acestora. Astfel de texte au circulat intens în Imperiul Otoman, în special prin intermediul membrilor ordinului mistic Bektași<sup>28</sup>, și este evident faptul că principele moldovean a avut acces la ele, mai cu seamă că ordinul respectiv era extrem de popular.

Interesant este faptul că pasajele redată mai sus includ consumul alcoolului printre păcatele pe care oamenii le vor săvârși fără rușine înainte de sfârșitul lumii, denotând adversitatea profundă pe care religia islamică o nutrește față de acest presupus

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>22</sup> Roger Scruton, *Beau, deci exist. O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Editura Humanitas, București, 2014, p. 159.

<sup>23</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 336.

<sup>24</sup> Muhammad Baqir Al-Majlisi, *Life of the Hearts*, vol. I, Ansariyan Publications, <http://www.al-islam.org/hayat-al-qulub-vol-1-allamah-muhammad-baqir-al-majlisi/account-harut-and-marut>, accesat ultima dată pe 12.05.2016.

<sup>25</sup> Un personaj al escatologiei islamice, comparabil cu Antichristul din creștinism.

<sup>26</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 113.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>28</sup> Pentru mai multe informații despre *djafr* și despre circulația acestui tip de texte în Imperiul Otoman, vezi Cristina Bîrsan, *Dimitrie Cantemir și lumea islamică*, editura Academiei Române, București, 2005, pp. 81-89.

viciu. Unde se plasează însă mai exact consumul vinului pe o scară a gravității păcatelor din perspectiva islamului?

Dimitrie Cantemir ne oferă informații și în acest sens, spunându-ne că „băutul vinului, cât privește sufletul e socotit păcat de moarte, dar cât privește trupul cel beat nu se condamnă la moarte, fiind numai bătut”<sup>29</sup>. Într-adevăr, în timpul primilor patru califi, orice persoană liberă care avea de-a face cu vinul era supusă unei pedepse de optzeci de lovituri de bici, iar orice sclav, femeie sau bărbat, la patruzeci de lovituri de bici, considerându-se că starea de sclavie cere înjumătățirea pedepsei<sup>30</sup>. Juriștii ulteriori vor încerca și ei să stabilească pedeapsa cuvenită, dintre cele patru mari școli juridice doar cea hanbalită considerând că sunt suficiente patruzeci de lovituri de bici; restul vor cădea de acord asupra numărului de optzeci, indiferent de statutul juridic al persoanei implicate<sup>31</sup>. Tot de la Cantemir aflăm și că, în cazul în care inculpatul se întoarce la păcat după ce s-a pocăit, conform hotărârii judecătorești, el trebuie să moară<sup>32</sup>. De asemenea, pasibil de pedeapsă este și cel care, nemusulman fiind, rostește mărturisirea de credință necesară convertirii atunci când se află sub influența alcoolului<sup>33</sup>.

Cu toate acestea, autorul precizează de două ori faptul că vinul este, totuși, îngăduit ca leac. Prima dată ni se spune că „în caz de nevoie (precum niște oștiri de strajă într-o cetate asediată) este îngăduit a se mânca toate cele necurate precum câini, pisici, porci și altele, în locul celor curate. Însă vinul pretutindeni este oprit cu strictețe, afară de cazul când va fi întrebuințat ca leac.”<sup>34</sup>; a doua mențiune se află câteva pagini mai încolo, când aflăm că „vin nu se îngăduie a gusta nicio picătură, iar excesul de celelalte băuturi bețive este oprit numai dacă ești beat, afară de cazul când vor fi întrebuințate ca leac”<sup>35</sup>. Uzul vinului ca leac nu este o noutate, cărțile otomane (dar și altele de proveniență islamică) de medicină cuprinzând capitole întregi despre beneficiile aduse de vin sănătății. Însă ceea ce surprinde este afirmația că „excesul de celelalte băuturi bețive este oprit numai dacă ești beat”. După cum arătam la începutul lucrării, ceea ce este considerat interzis în islam conform Șari’a este acel *khamr* care desemnează orice intoxicant, nu în mod strict vinul de struguri pe care îl cunoaștem noi. Există, într-adevăr, dispute între și în interiorul școlilor juridice cu privire la băuturile asimilabile categoriei *khamr*, dar aceasta nu schimbă imposibilitatea practică a afirmației lui Cantemir.

În orice caz, islamul îi oferă și celui care consumă băuturi alcoolice șansa de a-și „spăla” păcatul, în Sistemul fiind precizate două metode prin care poate fi realizat acest lucru. Prima este cea a căinței, menționată anterior. A doua este cea a mărturisirii de credință. Cărturarul ne relatează că atunci când Muhammad a cerut să fie propovăduită această mărturisire și a făgăduit prin ea iertarea păcatelor, un anume Evordi l-a întrebat pe Profet dacă este adevărat ce spune; Muhammad i-a răspuns: „Așa e, cu adevărat, chiar dacă va bea vin și va face omoruri, chiar dacă va rupe nările Abidondei”<sup>36</sup>. La o primă vedere, acest episod poate foarte bine să fie un *hadith* repovestit. El nu apare însă pe niciuna dintre listele tradițiilor acceptate<sup>37</sup>, și nu are corespondent în Coran. Sursa, în cazul în care într-adevăr există una, este foarte greu de

<sup>29</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 309.

<sup>30</sup> Muhammad Iqbal Siddiqui, *op. cit.*, p. 89.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>32</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 309.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 349. Textul continuă explicând și alte tipuri de pedepse aplicate celor care au consumat sau au fost martori la consumul de alcool.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>37</sup> Conform <http://sunnah.com/search?q=wine>, accesat ultima dată pe 12.05.2016.

precizat sau măcar de intuit. Deoarece este menționată într-un subcapitol dedicat mărturisirii de credință și puterii pe care musulmanii cred că o are aceasta, personal consider că această relatare a fost inspirată de *hadith*-uri și de diverse versete ale Coranului, dar inventată în această formă de către autor, tocmai pentru a sublinia importanța Șahadei în islam.

Spuneam într-o notă de subsol că voi reveni la importanța râului de vin din Paradis în mistica islamică. Despre acesta, Dimitrie Cantemir ne spune: „și zic ei că în mijlocul raiului curge un râu numit Kevser, a cărui apă întrece la gust orice dulceață a nectarului poezilor (cea mai dulce băutură) și a vinului (căci în rai vinul le va fi îngăduit), din care bând vor dobândi... o asemenea putere încât...oricât vin, lapte și miere ar bea, toate vor trece ca o sudoare fină și imperceptibilă și se vor nimici”<sup>38</sup>. Termenul *kawthar* (orig., arabă) apare o singură dată în Coran, în versetul 1 al Surei 108, sură care și poartă numele *Al-Kawthar*: „Noi ție ți-am dăruit belșugul!”. Cuvântul *kawthar* înseamnă în limba arabă „belșug, plenitudine, abundență”. Nu ne este specificat faptul că acest belșug este, de fapt, numele unui râu din Rai, însă acest semn de egalitate apare în colecțiile de *hadith*<sup>39</sup>, iar credința existenței unui Râu al Abundenței în Paradis s-a perpetuat. Mai mult, datorită incapacității omului de a se bucura de apa acestui izvor pe pământ, a fost rapid identificat cu râul de vin promis lui Muhammad. Mențiuni ale acestuia apar des în poezia mistică islamică, unde vinul și beția semnifică extazul întâlnirii cu Dumnezeu.

Acești mistici au fost des atacați de către comunitățile ortodoxe în care evoluau și criticați de ulema pentru că interpretau pe cont propriu Coranul și tradițiile, dar și pentru că, în opinia celor din urmă, nu respectau Legea. În ceea ce privește alegația de nerespectare a legii, aceasta este aproape în totalitate legată de consumul alcoolului sau al altor substanțe care cad în descrierea categoriei *khamr*. Pe de-o parte, „din moment ce marea majoritate a mysticilor susțin ferm necesitatea respectării *Shari'ei* ca bază a Căii, atunci când dorim să știm dacă un anumit poet *Sufi* a experimentat un anumit lucru la nivel fizic, trebuie să verificăm în primul rând ce spune *Shari'a* despre lucrul în cauză. Dacă respectivul este interzis, cum este cazul vinului, putem cu siguranță spune că marii maeștri nu au consumat această băutură, deoarece ei nu doreau să înfăptuiască nimic ce ar fi putut să îi displacă Preaiubitului”<sup>40</sup>. Acuzelor de imoralitate, misticii le răspund prin „sinceritate și evitarea unor false pudori, dar, în egală măsură, și prin recursul la textul coranic, în care Paradisul promis este unul al plăcerilor hedoniste”<sup>41</sup>.

Cu toate acestea, există grupuri care recurg la narcotice precum hașișul sau opiumul, folosite pe post de analgezice sau pentru a se obține exaltarea imaginativă. Efectele acestora, de origine chimică însă, nu trebuie confundate cu fenomenele mistice<sup>42</sup>. Cât despre consumul vinului, cel puțin în rândul inițiaților ordinului Bektași, patronii spirituali ai ienicerilor, acesta a ajuns la rang de ritual, Balım Sultan, considerat a fi cel de-al doilea fondator al confreriei, predicând faptul că acei membri ai ordinului care au trecut porțile cele mai înalte grade de evoluție a spiritului au voie să bea vin.<sup>43</sup> Mai mult decât atât, în cadrul acestei confrerii există un însărcinat cu turnarea apei sau a

<sup>38</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 242-243.

<sup>39</sup> <http://muslimvilla.smfforfree.com/index.php?topic=1316.0;wap2>, accesat ultima dată pe 12.05.2016.

<sup>40</sup> William C. Chittick, *Jami on Divine Love and the Image of Wine*, în *Studies in Mystical Literature*, 1981, [https://www.academia.edu/7334634/Jami\\_on\\_Divine\\_Love\\_and\\_the\\_Image\\_of\\_Wine](https://www.academia.edu/7334634/Jami_on_Divine_Love_and_the_Image_of_Wine) accesat pe data de 12.05.2016, p. 3, traducere proprie.

<sup>41</sup> Dumitru Chican, *Mic Lexicon al Orientului Mijlociu*, Editura Proema, Baia Mare, 2011, p. 177.

<sup>42</sup> Jean Chevalier, *Sufismul. Doctrină, ordine, maeștri*, editura Herald, București, 2002, p. 122.

<sup>43</sup> Yaşar Nuri Ozturk, *The Eye of the Heart. An Introduction to Sufism and the Tariqats of Anatolia and the Balkans*, Redhouse Press, Istanbul, 1988, p. 78.

vinului în cupe, numit *tayyib*<sup>44</sup>, iar ceremonia de inițiere este urmată de un festin în cadrul căruia se consumă vin<sup>45</sup>.

Și Dimitrie Cantemir face referire la tendința unor ordine sufite de a nu se conforma interdicției, referindu-se la ordinul Mevlevi în termenii următori: „Spre băutura vinului acești derviși sunt mai liberi decât ceilalți muhammedani, însă dacă cineva din ei va fi prins pe uliță beat, nu va rămâne fără pedeapsă de la șeicul său. Iar cei ce se abțin de la vin întrebunțează în mare măsură suc de mac și alt amestec alcătuit din mai multe lucruri, de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și înviorare a duhului. La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârșit, care să nu întrebunțeze acel suc de mac”<sup>46</sup>. Datorită faptului că nu menționează nimic despre obiceiul ordinului Bektași de a consuma vin, tind să cred sau că autorul a făcut o confuzie între cele două confrerii mistice, sau că nu a avut la dispoziție suficiente date.

Nu numai misticii au fost acuzați de nerespectarea Legii în ceea ce privește consumul băuturilor alcoolice; ultima parte a lucrării de față tratează problema uzului vinului de către musulmanii de rând. Cantemir ne spune că „se află asemenea săraci muhammedani, mari băutori de vin, care pentru bani mulți, și cu nădejdea de a primi vin din destul, aduc lesne o astfel de mărturie”<sup>47</sup>, referindu-se la mărturiile mincinoase în procese. Afirmația sa nu trebuie să ne șocheze. În ciuda interdicției, oamenii nu au încetat să consume băuturi alcoolice, astfel de cazuri putând fi întâlnite de la califii umayyazi sau abbasizi până la negustori de rând sau sultani otomani. Îmi propun să abordez însă această ultimă chestiune într-un studiu separat.

Constatăm așadar, în urma unei lecturi mai atente a *Sistemului*, în ceea ce privește statutul vinului în islam, că Dimitrie Cantemir deține o sumedenie de informații referitoare la acesta. Autorul le ia în considerare pe toate, de la aspecte teologice la elemente de jurisprudență, atunci când expune obiceiurile și credințele musulmanilor. Sunt aceste informații corecte factual? Da și nu. Este evident faptul că autorul a avut acces, în timpul vieții sale, la diverse surse și că a ajuns să cunoască foarte bine religia oamenilor printre care a trebuit să trăiască aproape două decenii, însă, așa cum am văzut, în unele cazuri Cantemir încurcă versete ale Coranului sau amestecă sursele, creând o informație cu totul nouă. Putem pune aceste „erori” pe seama unor fete ale memoriei, a imposibilității cărturarului de a reconsulta sursele la momentul scrierii cărții, sau a necesității de a pune religia islamică într-o lumină nefavorabilă. Poate să se bazeze cercetătorul modern pe expunerea lui Cantemir? Da și nu. Cred că într-un studiu asupra societății otomane, el poate și chiar trebuie să țină cont de lucrarea cărturarului român, dar nu fără discernământ. Sunt informațiile expuse valabile doar pentru societatea otomană? Din nou, da și nu. În ciuda bazei aparent solide vădite de cunoașterea versetelor *Coranului* și a tradițiilor islamice de tip *hadith*, precum și a asemănării situațiilor cu unele precedente sau contemporane, ceea ce ajunge până la noi prin *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* poate să fie rodul amestecului acestora cu credințe populare specifice mediului otoman. Niciuna dintre obiecțiile sau corecțiile aduse informațiilor cuprinse în lucrare nu îi minimizează originalitatea și valoarea, ci dimpotrivă: esențial este să ne raportăm la epoca în care a fost concepută aceasta și la natura ori veridicitatea informațiilor despre islam care circulau, în vremea respectivă, în spațiul creștin. Vom realiza astfel în mai mare măsură că Dimitrie Cantemir s-a aflat într-o poziție privilegiată, din toate punctele de vedere, dată fiind familiaritatea sa cu lumea otomană.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>46</sup> Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 398.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 349.

## **Bibliografie**

### **Surse primare**

\*\*\*, *Coranul*, Editura Kriterion, București, 2002, traducere de George Grigore.

\*\*\*, *Hadith*, colecția Al-Bukhari,

[http://www.searchtruth.com/book\\_display.php?book=69&translator=1](http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=69&translator=1), accesat ultima dată pe 12.05.2016.

AL-MAJLISI, Muhammad Baqir, *Life of the Hearts*, vol. I, Ansariyan Publications, <http://www.al-islam.org/hayat-al-qulub-vol-1-allamah-muhammad-baqir-al-majlisi/account-harut-and-marut>, accesat ultima dată pe 12.05.2016.

CANTEMIR, Dimitrie, *Sistemul sau Întocmirea religiei muhammedane*, Editura Minerva, București, 1977

### **Instrumente de lucru**

CHICAN, Dumitru, *Mic lexicon al Orientului Mijlociu*, Editura Proema, Baia Mare, 2011

SALEH, Mahmoud Ismail, *Dictionary of Islamic Words and Expressions*, Darussalam, Riyadh, 2011.

### **Bibliografie secundară și surse media**

AL-MUBARAKFURI, *Safi-ur-Rahman*, *Biografia Nobilului Profet. Nectarul Pecetluit*, Editura Islam, București, 2006.

BÎRSAN, Cristina, *Dimitrie Cantemir și lumea islamică*, Editura Academiei Române, București, 2005.

CHITTICK, William C., *Jami on Divine Love and the Image of Wine*, în *Studies in Mystical Literature*, 1981,

[https://www.academia.edu/7334634/Jami\\_on\\_Divine\\_Love\\_and\\_the\\_Image\\_of\\_Wine](https://www.academia.edu/7334634/Jami_on_Divine_Love_and_the_Image_of_Wine) accesat pe data de 12.05.2016.

CHEVALIER, Jean, *Sufismul. Doctrină, ordine, maeștri*, Editura Herald, București, 2002.

ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1-3, Editura Polirom, București, 2011.

FAROQHI, Suraiya, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I.B.Tauris, Londra, 2013.

<http://sunnah.com/search?q=wine>, accesat ultima dată pe 12.05.2016.

LEMNY, Ștefan, *Cantemireștii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, Editura Polirom, București, 2013.

MIKHAIL, Alan, *The Heart's Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House*, în *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, editat de Dana Sajdi, I.B.Tauris, New York, 2014.

MUNTEANU, Luminița, *Derviși sub zodia Semilunei*, Editura Kriterion, Cluj-Napoca, 2005.

OZTURK, Yaşar Nuri, *The Eye of the Heart. An Introduction to Sufism and the Tariqats of Anatolia and the Balkans*, Redhouse Press, Istanbul, 1988.

SCRUTON, Roger, *Beau, deci exist. O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Editura Humanitas, București, 2014.

SIDDIQUI, Muhammad Iqbal, *Why Islam Forbids Intoxicants and Gambling*, Idara Isha'at-e-diniyat, New Delhi, 1997.

# UN ASPECT AL EVOLUȚIEI LINGVISTICE ÎN INDIANA VECHE: CUVINTELE PENTRU „SOMN”

Remus IOSIFESCU

## Introducere

Toate limbile se află în schimbare, iar aceasta se întâmplă din pricina unor factori anume, dintre care cel mai important este faptul că însăși limba este un sistem de concepte mentale, iar oamenii prin natura lor se schimbă odată cu locurile unde stau, odată cu societatea din care fac parte, odată cu schimbările climatice, odată cu tehnologia la care au acces, etc. Schimbarea lingvistică poate pune în pericol însuși conceptul de limbă privit sincron, ca sistem strict de reguli, de la care nu se permit abateri. Un termen mult mai adecvat pentru un astfel de sistem este cel de idiom.

În consecință, asimilarea unui text implică un efort de înțelegere a schimbării lingvistice, care să aibă în vedere posibilitatea existenței unor abateri de la norme și vocabular, care să poată privi mostrele de text analizate în diacronie și ca supuse schimbării la fiecare pas.

Efortul amintit trebuie să aibă în vedere caracteristici ușor aparte atunci când ne aplecăm asupra textelor vechi scrise în idiomuri care astăzi nu mai sunt de largă circulație sau au dispărut cu totul, cu posibilitatea ca acestea să fie, totuși, în continuare vorbite de către entuziaști sau organizații, sau chiar reînviată, sanscrita fiind în acest caz un exemplu notoriu. În astfel de momente ne este ori dificil, ori de-a dreptul imposibil să dobândim o viziune clară asupra tuturor aspectelor care țin de structura idiomului și trebuie aplicat un alt tip de cercetare, o altfel de privire critică. Este necesară, deci, o privire de tip istoric care are în vedere numai acele detalii care pot fi recuperate pe căile care ne stau la dispoziție și în care compararea idiomurilor între ele și ale etapelor istorice ale aceluiași idiom, unde sunt cunoscute, are o valoare mult mai pronunțată.

Această lucrare conține o mică analiză critică asupra unor pasaje din *Vedele* indiene care scoate la lumină un fapt al evoluției lingvistice care s-a repetat de-a lungul: crearea unor paradigme gramaticale și regularizarea lor. Vom analiza cum o situație de supletivism din cadrul paradigmei verbului „somnului”, moștenită în vedică din PIE, a încetat să mai existe „sub ochii noștri” în același poem din *Vede* care ne este prezentat în două variante, prima în *Rig-Veda* și a doua în *Atharva-Veda*, dar și în alte texte, fenomen cu o paralelă în latină, o altă limbă clasică indo-europeană (*dormiō* a înlocuit orice urmă de verb al „somnului creat pe rădăcina \*swep-). Vom oferi un tabel al tuturor formelor reconstituite din PIE cu sensul general „somm”, în care le vom scoate în evidență pe cele de care ne ocupăm noi, vom plasa în cadrul necesar analizei textele evocate și le vom traduce folosindu-ne de traduceri consacrate<sup>1</sup>, cu toate elementele necesare unei ușoare înțelegeri a lor.

## Premise indo-europene

În PIE, diversele ipostaze gramaticale ale ideii de „somm” sunt reprezentate de trei mari rădăcini: \*sew- (în majoritatea cazurilor sufixat și devenit \*swep-), \*ses- și \*der-. Acestea nu aveau la origine aceleași valori, ci se diferențiau prin niște detalii

---

<sup>1</sup> Stephanie Jamison, Joel Brereton, „*The Rigveda, the Earliest Religious Poetry of India*”, 2014, voll.1-3.



semantice și/sau gramaticale, dar, datorită apropierii dintre ele (diferențele nu au devenit atât de pronunțate încât să dea naștere fiecare unei paradigme complete independente), s-au creat situații de supletivism în care una dintre rădăcini completează spațiile considerate libere din paradigma alteia, în limbile fiice individuale. În latină, ca exemplu, întreg spațiul verbal a fost ocupat de rădăcina \*der-<sup>2</sup>, cu niciun fel de atestări vechi ale lui \*sew- sau \*ses- decât în paradigmele nominale, de unde s-au creat verbe denominative. În vedică (mai exact, în *Rig Veda*), în schimb, \*ses- a fost integrată în paradigma văzută ca incompletă a lui \*swep-, iar apoi a dispărut cu totul, luându-i locul \*swep-. Acest supletivism a fost posibil deoarece între \*ses- și \*swep- diferența era una aspectuală: prima reprezenta numai aspectul durativ, intransitiv și atelic al ideii, în timp ce a doua numai aspectul momentan și telic; în consecință, paradigmele fiecăreia au fost simțite ca incomplete, lipsindu-le aspectele reprezentate de rădăcina „opusă”, iar ele au devenit, prin rearanjare, o singură unitate lexicală cu aspectele reprezentate de rădăcini diferite (vezi aici și cazul rădăcinilor \*spek'- și \*derk'- care au avut o soartă similară în indiană).

*Rig Veda* prezintă cele mai multe arhaisme dintre textele vedice, care o apropie mult de proto-indo-iranică. Din acest motiv este de mare interes pentru lingviștii care se apleacă asupra lingvisticii comparate de tip indo-european și a fost pusă de-a lungul timpului pe un înalt pedestal în domeniu. Acesta este și motivul pentru care noi vom lua în considerare în special textele *rig-vedice*.

În cadrul conceptului general de „indiană veche”, ne vom referi la limba *Vedelor* prin „vedică” și nu prin „sancrită”, rezervând termenul din urmă limbii fixate și epurate de elemente vechi indo-europene de către gramaticul Pāṇini. Vom avea, totuși, contacte cu celelalte texte vedice și chiar cu texte din sancrită ca să comparăm situația cuvintelor de care ne ocupăm cu cea din *Rig Veda*.

Iată tabelul în care am integrat toate rădăcinile și derivatele din PIE care au sensul general de „somm”. Noi ne ocupăm aici doar de urmașii verbali din indiana veche ai cuvintelor marcate în tabel prin italice, care, după cum se poate vedea, provin numai din rădăcinile reconstruite \*sew-, și aceasta numai cu sufix \*-p- (>\*swep-), și \*ses- care este o rădăcină onomatopeică<sup>3</sup>:

Rădăcină primară grad plin	Forme derivate ale rădăcinii		Cuvinte PIE derivate		Sens general	Limbi în care le regăsim
	Răd. grad apofonic	Sufix primar grad apofonic	Valoare morfologică	Formă cu sufix(e) secundar(e) <sup>4</sup>		
*sew-	*sew-	*-d-	vb. durativ	*séwdō	a dormi	gr.
	*su-/sw-	*-ep-	subst. anim.	*swép-nos	somm	lat., ind.-ir.,
			subst. inanim. < adj.	*swép-ni-yom	vis	lat., scr., lit., v. sl.
			subst. anim.	*swép-ōs	somm adînc/somnolență	lat.

<sup>2</sup> V. Émile Benveniste, „Un fait de supplétisme lexical en indo-européen”, *Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie Julius Pokorny zum 80. Geburtstag gewidmet*, 1969, pp. 11-15.

<sup>3</sup> J.P. Mallory, D.Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, 2006, p. 324: „[...] if Proto-Indo-Europeans counted s's rather than z's when they snored”. Este, prin urmare, posibil ca \*ses- să fi ocupat aspectul durativ și atelic deoarece sforăitul se întâmplă exclusiv în timpul somnului.

<sup>4</sup> Am încercat să redăm, pe cât posibil, cuvinte întregi reconstruibile. Unde o variantă de acest fel nu s-a propus sau e dificil de găsit, am lăsat un sfârșit liber cuvântului, marcat cu -.

			vb. momentan	*(e-)swép-t	a adormi	ind., gmc.
		*-op-	subst. anim.	*swóp-nos	somn	lat., ind.- ir., gr.
		*-ōp-	vb cauzativ	*swōp-éy-eti	a face să doarmă	ind., gmc., hit., v. sl.
		*-p-	subst. anim.	*súp-nos	somn	gr., arm.
			subst. inanim.	*súp-ṛ	vis adevărat	gr., hit.
*ses-	*ses-	∅	vb. durativ	*sés-ti	a dormi	ved., hit., (av.)
*der-	*dr-/*dṛ-	*-eH-	vb.	*dr-eH-	a dormi	ind.-ir.
		*-ed <sup>h</sup> -	vb.	*dr-ed <sup>h</sup> -	a dormi	hom.
		*-d <sup>h</sup> -	vb.	*dṛ-d <sup>h</sup> -	a dormi	hom.
		*-em-	vb.	*dr-em-	a dormi	v. sl.
		*-m-	vb. durativ	*dṛ-m-	a dormi	lat.
*h <sub>3</sub> en(- ṛ)-	*h <sub>3</sub> en-	*-ṛ-	subst. inanim.	*h <sub>3</sub> en-ṛ	vis fals	gr.
	*h <sub>3</sub> n-	*-er-	subst.	*h <sub>3</sub> n-er-yos	vis fals	gr.
	*h <sub>3</sub> n-	*-ṛ-	subst. inanim.	*h <sub>3</sub> n-ṛ	vis	(alb.)
	*h <sub>3</sub> n-	*-ōr-	subst.	*h <sub>3</sub> n-ōr-yo-	vis	arm.

Tabel nr. 1: Rădăcinile PIE cu sensul general de „somn” și derivatele acestora.

## Fragmentele selectate, traduse și analizate

### Textele vedice

Vom arunca o primă privire asupra unor versuri ale celebrului și fermecătorului imn 55 din cartea a VII-a din *Rig Veda* (în engleză cunoscut ca *Sleeping Charm*), în care, după invocarea zeului căminului, poetul se adresează unui câine care deranja prin lătrat, poruncindu-i să tacă, iar apoi ridică în slăvi somnul în care toată suflarea unei gospodării trebuie să se afle în timpul nopții, pasaj asemănător unui cântec de leagăn:

<p>[...] <i>ni šu svapa</i>     [...]<i>ni šu svapa</i>     <i>sastu mātā sastu pitā</i>  <i>sastu śvā sastu viśpatiḥ</i>    <i>sasantu sarve jñātayaḥ</i>  <i>sastv ayam abhito janaḥ</i>     [...]<i>svāpayāmasi</i>     [...]<i>svāpayāmasi</i>   </p>	<p>„[...] du-te la culcare!  Să doarmă mama, să doarmă tata,  să doarmă câinele, să doarmă stăpânul casei/  Să doarmă toate rudele,  să doarmă neamul acesta dimprejur!</p> <p>[...] (ii) facem să doarmă!”</p>
---	---

Tabel nr. 2: *Rig Veda* VII.55.

Primele două fragmente de vers rediate aici (din versurile 2 și 3 ale imnului) conțin îndemnul adresat câinelui căruia i se poruncește să se culce, astfel încât să-i lase să doarmă liniștiți pe oameni. Această judecată e importantă, deoarece de aici reiese că acțiunea verbului este una momentană, telică, care exprimă trecerea de la o stare la alta, trecere care are loc preț de un moment. Și, într-adevăr, aici este folosită rădăcina \*swep-, cea îndreptățită în acest sens, cu preverbul *ni* „jos” (prezent, de exemplu, și în \*ni-sd-ós> ind. *nīdá* lat. *nīdus*, eng. *nest*) și cu adverbul *šu* cu sensul adverbial „iute”. Verbul

este la imperativ aorist, persoana a 2-a singular, în *-a*, forma de bază fiind cu siguranță aoristul (și deci momentanul (deși neatestat) *\*asvapat*. (<*\*(e-)swép-t*).

Prin opoziție cu comanda punctuală formată cu ajutorul rădăcinii *\*swep-*, următoarele comenzi sunt prin excelență retorice și durative și pot fi traduse și prin „să rămână adormită/ți”, deoarece personajele, membrii familiei, sunt deja adormiți și nu trebuie treziți de câine: de aceea s-a utilizat rădăcina *\*ses-*, care este prin excelență durativă și formează doar timpuri ale acestui aspect, în special prezentul. Aici *sastu* și *sasantu* sunt formele de imperativ prezent atematic (clasa a 2-a), persoana a 3-a singular și plural (echivalentele imperativelor lat. *-tō*, *-untō* și gr. *-τω*, *-οντων*).

Spre deosebire de faptul că rădăcina *\*swep-* simplă nu formează timpul prezent în mod intransitiv în cele mai vechi texte, ea formează un prezent tranzitiv, telic, când ia forma unui cauzativ, în PIE *\*swōp-éy-eti* și în indică *svāpayati/svapayati*. Avem, în ultimele două versuri ale imnului forma *svāpayāmasi* care este un indicativ prezent, persoana 1 plural.

Să luăm și să comparăm cu acest pasaj un altul:

<i>svaptu mātā svaptu pitā svaptu śvā svaptu viśpatih</i>   <i>svapantv asyai jñātayaḥ svaptv ayam abhito janaḥ</i> 	Să doarmă mama, să doarmă tata, să doarmă câinele, să doarmă stăpânul casei/ Să doarmă toate rudele, să doarmă neamul acesta dimprejur!
---	--

**Tabel nr. 3: Atharva Veda, IV.5.6.**

Observăm că peste tot, rădăcina *sas-* a fost înlocuită cu *svap-*. Presupunem, așadar, că în perioada în care a fost scrisă *Atharva Veda* (1200-1000 î.Hr.) din care o treime este compusă din versuri din *Rig Veda* adaptate, poetului nu îi mai era familiară prima rădăcină și a preferat să o înlocuiască cu cea folosită de el în limbajul de zi cu zi, părăsind, în felul acesta arhaismul supletivismului vechii paradigme verbale a somnului.

Imn către Indra în care poetul cântă marile victorii ale zeului suprem, printre care găsim o serie de victorii în luptă:

<i>[...]sasto dhunīcumurī yā ha siṣvap  </i>	„[...] dorm Dhuni și Cumuri, pe care i-a făcut să doarmă”
--	---

**Tabel nr. 4: Rig Veda VI.20.13.**

Opoziția aici e creată între prezentul de persoana a 3-a dual al lui *sas-* și aoristul de persoana a 2-a singular al lui *svap-*, aici făcând parte din paradigma cauzativului. În acest fragment ambele rădăcini se folosesc cu sensul figurat al morții, sens pe care acelea îl primesc și în Vede (în majoritatea ocurențelor, de altfel) și în alte limbi cuvintele care provin din aceleași rădăcini. A se compara cu:

<i>tvam vṛtram [...] vajreṇa siṣvapo [...]</i>	„Tu l-ai răpus pe <i>vṛtra</i> cu un fulger [...]”
--	--

**Tabel nr. 5: Rig Veda I.121.11.**

Aici, aspectul momentan al lui *svāpayati/svapayati* este scos și mai puternic în evidență de asocierea cu *vajra* la cazul instrumental. Să urmărim, în continuare, un alt vers din *Rig Veda*:

<i>ya indra sasty avrato 'nuṣvāpam adevayuh  </i>	„O, Indra, pe cel fără lege și necredincios care doarme moțând/ [...]”
---	--

**Tabel nr. 6: Rig Veda VIII.97.3ab.**

Avem aici de a face cu prezentul persoana a 3-a singular normal al lui *sas-*, însă interesantă este figura etimologică pe care o construiește împreună cu *anuṣvāpam*, o construcție nominală deverbativă (de altfel, un *hapax legomenon*) format pe rădăcina *svap-*, dar neutru din punct de vedere aspectual. Substantivele nu prezintă categoria gramaticală a aspectului, iar în vedică substantivul de bază *svapna-* (cf. lat. *somnus*, gr. ὕπνοϛ) reprezintă întregul concept al somnului, în timp ce și construcțiile provenite din *sas-* și cele din *svap-* îi corespund, acesta prilejuind dispariția arhaicului *sas-* în textele de mai apoi.

Următorul fragment este dintr-un imn în care poetul i se adresează lui Indra, cerându-i diverse binefaceri pentru agricultură, dar și blestemând o serie de creaturi neidentificate sau neidentificabile, în a doua parte, în beneficiul creșterii animalelor:

<i>ni ṣvāpayā mithūdṛṣā sastām abudhyamāne   sasantu tyā arātayo bodhantu śūra rātayah  </i>	Fă să doarmă cele două arătări cu aspecte opuse, Să (continue să) doarmă netrezite! Să (continue să) doarmă acelea nedarnice, Să se trezească, Eroule, cele darnice!
--	---

**Tabel nr. 7: Rig Veda, I.29.3ab.**

În primul vers observăm același cauzativ, *svāpayati/swapayati* la o formă de imperativ dual, unde valoarea de cauzativ e evidentă, iar apoi avem de a face cu două contraste semantice interesante: *sastām – abudhyamāne* și *sasantu - bodhantu*. În primul caz este un imperativ dual de persoana a 3-a singular pe rădăcina *sas-* (<\*ses-) și o formă de participiu mediu, caz nominativ, număr dual, gen neutru de la verbul trezirii *budh-*, cu sufix *a-* privativ, iar în al doilea caz, imperativul lui *sas-* este cunoscut din exemplul de mai sus, opunându-i-se o construcție paralelă a lui *budh-* (pe gradul *guṇa*). Acest pasaj scoate în evidență preferința utilizării rădăcinii \*ses- când este nevoie de o opoziție cu momentul trezirii: firesc, trezirea are loc în timp ce somnul este în desfășurare și nu poate avea loc în momentul adormirii. A se compara cu următorul pasaj din „Imn către Zori”:

<i>yūyam [...] pariprayātha [...]   prabodhayantīr uṣasaḥ sasantaṃ [...]  </i>	„Voi, [...] îl duceți împrejur trezindu-l, o Zori, pe cel ce doarme [...]”
--	---

**Tabel nr. 8: Rig Veda IV 51.5.**

Observăm aceeași opoziție, aici exprimată prin două participii prezent, cel al lui *budh*, feminin (acordat cu *uṣasaḥ*, zorile personificate) și cu preverbul *pra-*, pe când cel al lui *sas-* masculin, denumește în mod generic omul trezit dimineața de lumină.

### Textele târzii

*Rig Veda* este un stadiu de tranziție între un sistem lingvistic bazat pe aspect, în cazul verbului nostru și marcat prin diferența de formă de care am vorbit, și unul bazat pe categorii care au tendința de uniformizare, ușor inteligibile, devenite în majoritatea limbilor indo-europene timpurile cu care suntem familiarizați. Prezentul devine, în

consecință, forma de bază a oricărui verb. Această tranziție ajunge la un stadiu mai avansat în textele post-rig-vedice unde prezentul verbului somnului este reprezentat de trei forme separate de prezent intransitiv: atematicile *svapti* și *svapiti* și tematicul *svapati* și chiar în câteva texte din *Rig Veda*, mai târziu. Situația nouă este cea moștenită de limba sanscrită.

<i>yat [...] upārīma jāghrato</i> <i>yat svapantaḥ  </i>	: „(Ce povară) am luat (asupra-ne) când eram treji, când dormeam”
---	--

**Tabel nr. 9: *Rig Veda* X.164.3ab.**

Aici se creează din nou o opoziție între veghe și somn, acesta din urmă fiind exprimat prin participiul prezent format pe *svap-* și nu pe *sas-*, cum am observat că se formează anterior (*sasant-*), iar valoarea durativă este clară aici.

<i>yadā vai puruṣaḥ svapiti[...]</i>	„Când omul doarme [...]”
--------------------------------------	--------------------------

**Tabel nr. 10: *Śatapatha Brāhmaṇa* X.3.3.6.**

În acest fragment apare clar o formă de prezent intransitiv care în cele mai vechi atestări nu este exprimată decât prin forma *sasti*.

<i>[...] sa yatrāyam [...] prasvapity atrāyam puruṣaḥ</i> <i>svayaṃ jyotir bhavati [...]</i>	„Când această persoană se culcă, ea însăși devine lumina [...]”
---	--

**Tabel nr. 11: *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV.7.1.10.**

Observăm aici aspectul momentan recuperat de *svap-* care, în urma uniformizării paradigmei, a devenit nemarcat din punct de vedere aspectual. El necesită alți marcatori, iar acest fragment atestă forma cu preverbul *pra-* care îi conferă aspectul momentan.

## Concluzii

Ne permitem să trecem în registru formele analizate, despre care am vorbit, cu valorile lor și plasarea temporală. Identificăm trei momente temporale principale: momentul PIE, momentul rig-vedic și momentul post-rig-vedic, între care ne dorim să înfățișăm transformările.

### 1. Momentul PIE

Aspectul durativ (sau imperfectiv), atelic, era reprezentat numai de rădăcina onomatopeică \*ses-, văzută încă separat de altele cu sensuri apropiate datorită autonomiei și importanței pe care o deținea aspectul în cadrul verbului. Ea formează prezentul intransitiv \*sesti. În același timp, aspectul momentan (și, implicit, cel perfectiv) era reprezentat de rădăcina \*sew- pe care s-a construit prin sufixare \*swep-. Acesta formează și un prezent cauzativ \*swōpéyeti, și un aorist \*(e-)swép-t ca forme de bază.

### 2. Momentul rig-vedic

Aspectul devine categorie gramaticală subordonată conceptului de verb unitar, adică o subcategorie care își pierde autonomia. Astfel, în mentalul oamenilor exista

conceptul de verb al somnului, cu subcategoriile lui și cu o formă de bază, prezentul. În acesta au fost comasate cele două rădăcini \*ses- și \*swep-, devenite *sas-* și *svap-*, fiecare reprezentând propriul lui aspect, cu forme separate: *sas-*, cum era de așteptat, a acaparat indicativul prezent, imperativul de persoana a treia și participiul prezent, pe când *svap-* a ocupat toate celelalte compartimente ale paradigmei. Cauzativul, în această schemă, a format un verb separat, cu propriile lui subcategorii și cu prezentul *svapayati* ca formă de bază.

### 3. Momentul post-rig-vedic

Din pricina uniformizării, supletivismul rig-vedic a fost resimțit ca neregulat și rădăcina *sas-* (în calitatea ei de element arhaic, puțin folosit, fără posibilități de compunere) ajunge să fie eliminată. Locul ei a fost luat de trei forme de prezent nou-create, toate pe rădăcina *svap-*, care se extinde în felul acesta în toată paradigma verbului somnului și o monopolizează.

#### Bibliografie

##### Surse primare:

BARTON, Charles - „PIE \*swep- and \*ses-” în *Die Sprache*, nr. 31, 1985, pp. 17–39.

JAMISON, Stephanie - „Sleep” in Vedic and Indo-European” în *Zeitschrift für vergleichende sprachforschung*, nr. 96, 1982-1983, pp. 6-16.

##### Surse secundare:

JAMISON, Stephanie; BRERETON, Joel - *The Rigveda, the Earliest Religious Poetry of India*, South Asia Research, 2014, vol. 1-3.

MALLORY, J.P.; ADAMS, D.Q. - *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, 2006.

MONIER-WILLIAMS, Monier - *Sanskrit-English Dictionary*, 2008.

##### Surse on-line:

<http://www.sacred-texts.com/hin/>.

<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/>.

<http://titus.uni-frankfurt.de/>.



## HONJI SUIJAKU – TRADIȚIE ȘI MODERNITATE

Teodora Ștefania ARITON

În lucrarea de față ne propunem să prezentăm anumite aspecte mai puțin obișnuite ale paradigmei *honji suijaku*, o credință conform căreia zeitățile autohtone shintōiste sunt manifestări ale diferitelor entități budiste. În acest fel este pusă în discuție o latură a sincretismului japonez, fenomen distinctiv în spațiul asiatic. În acest context dorim să surprindem aspectele mai puțin cunoscute europenilor, rezultate din împletirea dintre manifestările spirituale asimilate shintōismului și budism. Toleranța unor sisteme de doctrine diferite, adorarea politeistă și practicarea ritualurilor mai multor ansambluri spirituale reprezintă câteva elemente definitorii pentru religia japoneză. De aceea, sincretismul shintōismului cu budismul reprezintă subiectul unor numeroase exegeze, lucrări științifice și dezbateri<sup>1</sup>.

Lucrarea urmărește să prezinte într-o manieră originală câteva aspecte ale paradigmei *honji suijaku*, anume principalele caracteristici ale celor două sisteme de credințe în ansamblul etapelor de formare a paradigmei, precum și exemple din sfera panteonului budist sau a grupărilor religioase existente.

*Shintō* este denumirea pentru ansamblul de credințe specific Japoniei, cu manifestări care preced introducerea *budismului*. Poate fi caracterizat astfel: „la origine lipsit de ritual și fără temple, el s-a ivit nemijlocit din mituri și din viața oamenilor în simbioză cu natura”<sup>2</sup>. Este o convingere religioasă locală, consolidată pe elemente antice, împrumutate din șamanism, cultul fertilității, animism sau venerarea naturii. Acestea s-au împletit, dând naștere unui amestec ce va fi ulterior alterat de precepte venite din alte religii.

Începuturile shintōismului își au rădăcina într-un profund sentiment al respectului față de natură, de tot ce înconjoară și amplasează Japonia și locuitorii acesteia într-un spațiu ales, fie că este întruchipat de mare, munte sau soare. Relația cu natura și strămoșii este una deosebit de puternică. O națiune atinsă atât de des de cataclisme naturale, a căutat sprijin – chiar și unul imaginar – în ce nu este vizibil, intuind că, dincolo de scoarța tare a copacului, după marea imensă de arbori sau de cealaltă parte a lunii, se află o entitate care îi poate oferi un sprijin în momente de restriște.

Din punct de vedere etimologic, cuvântul *Shintō* 神道 (citit uneori și *Kami no Michi*) înseamnă „Calea Zeilor”. Primul semn grafic – *kanji* – are sensul de „divinitate”, iar al doilea înseamnă „drum” sau „cale”. Posedând aparent trăsături rudimentare, *shintō* se caracterizează prin lipsa unui cod moral precis, absența unor texte sfinte și a unui sau a unui grup de întemeietori. Nu este o religie în sensul acordat *creștinismului*, *budismului* sau *iudaismului*, ci mai degrabă un cult izvorât din cele mai profunde sentimente ale japonezilor față de natură. Nevoia de a-i acorda un nume, de a concretiza aceste experiențe spirituale, a apărut odată cu introducerea budismului, simțindu-se necesitatea de a delimita ce este propriu japonez și ce vine din mediul extern.

Punctul spre care converg toate experiențele religioase poartă numele de *kami* – în traducere „zeitate”. În realitate, *kami* reprezintă o noțiune greu de redat din punct de

<sup>1</sup> Matsuo Kenji – *A history of Japanese Buddhism*, Folkestone, Kent, Oriental LTD, 2007, 293 de pagini; Daigan Matsunaga, Alicia Matsunaga – *Foundation of Japanese Buddhism*, Tōkyō, Buddhist Book International, 1987, 292 de pagini; Mark Teeuwen, Fabio Rambelli – *Buddhas and Kami in Japan. Honji suijaku as a Combinatory Paradigm*, Londra, Routledge Curzon, 2003.

<sup>2</sup> Nelly Delay, *Japonia, eterna fascinație*, București, Univers, 2007, p. 19.



vedere semantic, considerat încă „unul dintre conceptele cel mai dificil de definit din cultura japoneză”<sup>3</sup>.

W. G. Aston menționează următoarele aspect legate de proveniența termenului: *It is probably connected with kaburu, to cover, and has the general meaning of «above», «superior»*<sup>4</sup>. O altă opinie referitoare la etimologia cuvântului este cea dată de călugărul Keichū (1640-1701): „ar putea fi abrevierea cuvântului *kagami* („oglinză”); Tanigawa Hikomaro (1705-1776) crede că e vorba de expresia *kagami* („vedere lămuritoare”) sau *akami* („vedere clară”), justificând această adaptare prin vederea penetrantă caracteristică divinităților; Saitō Hikomaro (1768-1854) s-a gândit la abrevierea expresiei *kakuremi* („entitate invizibilă”), iar Hori Hidenari (1819-1887), la forma contractată a lui *kakure* („invizibil”) și *mitsuru* („ființă în plenitudine”). Acestora li se mai adaugă Arai Hakusei (1657-1725) și Ise Sadatake (1717-1784) care au considerat termenul *kami* („zeu”) ca derivat al substantivului *kami* („deasupra, înalt, superior”)”<sup>5</sup>.

*Shintō* nu are o dată fixă de început, astfel că primele documente scrise despre mitografie sunt în cronicile japoneze *Kojiki* 古事記 (712) și *Nihonshoki* 日本書紀 (720). Acestea au, însă, influențe politice, în conținutul lor fiind regăsite elemente din gândirea chineză. Spre exemplu, cuplul parental simbolic al întemeietorilor arhipelagului nipon, *Izanagi* și *Izanami*, poate fi considerat o ipostază a binomului *yin-yang*.

Întâmplările din *Kojiki* sunt rezumate în felul următor: primele zeități de la începutul timpului sunt Ame-no-Minakanushi, Takami-musubi și Kami-musubi. Următoarea serie de zei îi cuprinde pe *Izanagi* și pe cea care avea să îi fie sortită ca soție, *Izanami*. Aceasta dă naștere insulelor japoneze și altor zei, dar moare odată cu nașterea zeului focului și dispare în *Yomi*, tărâmul morții. După ce *Izanagi* nu reușește să o readucă la suprafață, în tărâmul vieții, își spală murdăria acumulată în goana sa de salvare din tărâmul morții, ceea ce va da naștere zeității solare *Amaterasu*, zeității selenare *Tsukuyomi* și zeității *Susanowo*. *Amaterasu* și *Susanowo* au un conflict și zeița se ascunde într-o peșteră, iar în lume se instalează întunericul până când ceilalți zei o păcălesc să iasă din peșteră. Exilat din tărâmul celest pe pământ, *Susanowo* și urmașul său, *Ōkuninushi*, dobândesc comori importante. *Amaterasu* își trimite nepotul, *Ninigi*, alături comorile sacre – bijuterie, oglindă, sabie – pentru a stăpâni pământul. Urmașul acestuia, *Jinmu*, este descris ca primul suveran uman, iar descendenții lui cuceresc insulele japoneze<sup>6</sup>.

În ceea ce privește budismul, acesta ia naștere în India secolului al V-lea î. Hr., odată cu personajul considerat istoric *Siddharta Gautama* (din cei doi termeni, „*Siddhartha*” înseamnă „cel care și-a împlinit țelul”<sup>7</sup>). Legenda nașterii lui este presărată cu aspecte fantastice. În regatul *Kosala* domnea *Suddhodana Gautama*, alături de regina *Maya*. Femeia a visat un elefant alb ce călătorea pe o stea cu șase raze, de culoarea perlei roz. Elefantul avea un cap roșu și șase colți de mistreț și i-a pătruns în trup prin partea dreaptă, iar la scurt timp regina a simțit un prunc în pânze. A adus pe lume pruncul fără durere, iar despre copil se discută în termeni excepționali – acesta depășindu-și contemporanii prin calitățile sale – frumusețea și bunătatea.

<sup>3</sup> Anca Focșeneanu, *Civilizație japoneză – de la origini până în epoca clasică*, Cluj-Napoca, Eikon, 2014, p. 42.

<sup>4</sup> W. G. Aston, *Shintō (The Way of the Gods)*, Londra, New York, Bombay, Longmans, Green et. Co., 2013, p. 7.

<sup>5</sup> Maria-Ina Bergeron, Dokan T. Y., Hirsch Charles, *Buddhismul tibetan, chinez, japonez, yi-king, tch'an, zen*, Timișoara, Amarcord, 2000, p. 218.

<sup>6</sup> John Breen, Mark Teeuwen, *A New History of Shintō*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 28-29.

<sup>7</sup> Anca Focșeneanu, *op. cit.*, p. 76.

Crescând, Siddharta a dus o existență plină de plăceri la curtea tatălui său, dar a fost permanent înclinat spre meditație și reflecție. Ieșind din palat, vede patru lucruri neîntâlnite de el până atunci: un om bătrân, unul bolnav, un cadavru și un înțelept. Decide să se retragă din lumea mundană și să facă patru jurăminte: „să îi salveze pe toți oamenii, să renunțe la toate dorințele omenești, să învețe toate învățăturile și să atingă iluminarea perfectă”<sup>8</sup>. A practicat apoi ascetismul, ducând o viață strictă, devenind un *rishi*, un ermit al pădurilor. Siddharta a ajuns, însă, la concluzia că nici aceasta nu duce nicăieri. Meditează sub un smochin, acel *Ficus religiosa* considerat arbore sacru, devenind Buddha. Toate aceste etape ale devenirii lui Siddharta trasează calea transformării omului în divinitate.

Conform exemplului oferit de Buddha, hedonismul și ascetismul reprezintă cele două atitudini extreme pe care le poate adopta un om în viață; experiențele nu sunt însă benefice și nu îl transformă pe om din punct de vedere spiritual. De aceea, *Calea de mijloc* devine doctrina budismului, considerându-se că este cea mai potrivită perspectivă pentru ființa umană.

Credința budistă va cunoaște o răspândire considerabilă. Are un sistem complex de precepte și, pentru omul lipsit de exercițiul interpretărilor, pare că înțelegerea totală a intensității budiste nu este posibilă. Această religie a ajuns să fie împărțită în două mari componente. Filonul Theravada sau *Hīnayāna* („Micul Vehicul”) din sud-estul asiatic este tradus în spațialitatea japoneză *Jōza bukkō* sau *Kojōbukkō*. El este caracterizat drept „buddhismul pali al perioadei timpurii, fiind cunoscut îndeobște drept buddhismul sudic”<sup>9</sup>.

Filonul *Mahāyāna* („Marele Vehicul”) este cel ajuns în Japonia, sub numele de *Daijō bukkō*. Etimologic, cuvântul *Mahāyāna* înseamnă „cel mai înalt principiu sau cea mai înaltă realitate, sau cunoașterea care este izvorul primordial al universului ca întreg”<sup>10</sup>. O trăsătură a acestei școli este credința conform căreia orice ființă (umană și non-umană) poate ajunge Buddha, oricine având în sine capacitatea atingerii Iluminării. Scopul suprem în *Mahāyāna* este de a deveni un *bodhisattva*, adică o entitate care, deși poate atinge Iluminarea, decide, din proprie voință, să o amâne și să ajute cu compasiune oamenii aflați în suferință.

Traectoria istorică a budismului în Japonia începe în epoca Asuka (593-710). Conform lui Kenji Matsuo, regele Sōng Myōng al regatului coreean Paekche, pentru a-și asigura sprijin militar în conflictul cu regatul Silla, a trimis suveranului japonez Kimmei mai multe daruri budiste. Trimisul însărcinat a fost Nuri Shici Kei, aducând, printre altele, o fermă încurajare pentru adoptarea budismului: se menționează că este o doctrină minunată, dar greu de înțeles chiar și pentru Confucius. Poate aduce un succes și beneficii incomensurabile, exacerbandu-i-se recompensele<sup>11</sup>. Această religie cu o doctrină clară se diferențiază de shintōism, astfel că integrarea ei în mentalitatea japoneză devine o reală dilemă.

Ținutul Yamato din secolul al VI-lea va fi confruntat, odată cu sosirea budismului, cu efectele încercării de adoptare și adaptare a unei religii complexe, din care nu lipsesc nici inovațiile tehnologice și nici normele și regulile stricte. Suveranul nipon se sfătuiește cu miniștrii săi și se conturează două poziții: Iname no Soga este partizan al noii religii continentale, în timp ce Okoshi no Mononobe și Kamako no Nakatomi se opun. După mai multe evenimente, budismul este acceptat oficial în Japonia, iar ascensiunea acestuia va fi favorizată de prințul regent Shōtoku Taishi, unul

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Shahi Bhushan Dasgupta, *Buddhismul tantric*, București, Herald, 2012, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>11</sup> William Aston, *Nihongi*, II, p. 66, apud Wm. Theodore de Bary et al., *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 100.

dintre primii susținători ai budismului. Momentul crucial al legitimării sale este anul 594, când budismul este decretat religie de stat.

Trebuie menționat faptul că japonezii utilizează pentru termenul de „budism” cuvântul *butsu-dō* (仏道), primul kanji însemnând „Buddha”, iar al doilea „cale” sau „drum”. Un alt cuvânt este *bukkyō* (仏教), unde prima parte face din nou trimitere la Buddha, iar a doua la învățătură, doctrină, set de credințe. În anul 624, după moartea lui Shōtoku Taishi, s-a estimat că existau 46 temple și mănăstiri (*tera*), 816 călugări și preoți, iar călugărițe 569<sup>12</sup>.

În ceea ce privește ramura *Mahāyāna*, se observă că profilul imaginarului budist este unul complex, cu o scară de valori bine conturată și cu un sistem complex de entități ierarhizate în fruntea cărora se află Buddha. După el se află *bodhisattva*, zeii Deva și regii Mantra, ființele celeste, *kami*, oameni sfinți<sup>13</sup>.

*Shakyamuni* (înțeleptul clanului Shakya) este o denumire a lui Buddha ca personaj istoric, numele primit la naștere fiind Siddharta Gautama. Are numeroase alte denumiri, printre acestea regăsindu-se și termenul *Tathagata*. Echivalentul japonez este *Nyorai*. Totodată, termenul de *Butsu* se utilizează pentru denumirea lui *Buddha* în japoneză.

Cuvântul *buddha* denumește o anumită stare distinctă din evoluția omului. Este cea de trezire, unde spiritul uman este detașat de lumea înconjurătoare și atinge cel mai înalt nivel al devenirii sale, al Iluminării. Prințul Gautama a devenit *Buddha* în urma meditației sub smochinul sacru. În japoneză, cuvântul *Hotoke* este folosit pentru a exprima celelalte ființe care vor fi *buddha* de-a lungul anilor.

Urmărind ierarhizarea entităților din panteonul budist, pe următoarea poziție se află *bodhisattva*, starea în care a fost și Buddha imediat înainte de Iluminare. În sanscrită, cuvântul este format din *bodhi* – înțelepciune – și *sattva*, ființă, iar în japoneză denumirea consacrată este cea de *bosatsu*. Un *bodhisattva* este un intermediar între oamenii obișnuiți și ceilalți *buddha*, o făptură cerească ce își amână Iluminarea pentru într-ajutorarea celor aflați în suferință.

Cei mai cunoscuți *bosatsu* sunt Kannon, Miroku, Jizō și Monju. Kannon, inițial zeitate masculină în India, este venerată drept zeița compasiunii în Japonia. În Kyōto există templul *Sanjūsangen-dō* al acestei zeițe cu o mie de mâini. Edificiul menționat a fost construit în secolul al XII-lea și prezintă o frumusețe inefabilă. *Miroku* este reprezentat atât ca un *buddha*, cât și ca un *bodhisattva* al viitorului, în artă apărând reprezentat în haine simple, fără ornamente elaborate (specifice *bosatsu*). Este venerat atât de budismul Hīnayāna, cât și de cel Mahāyāna. Jizō reprezintă alt *bosatsu* popular în Japonia și este „înfațșat ca un călugăr chel, cu chip copilăros”<sup>14</sup>, protejând în special copiii. A devenit popular odată cu Sutra Lotusului, fiind și astăzi unul dintre cele mai îndrăgite zeități. Monju își are originile în India și este deseori ilustrat cu sabia înțelepciunii în mâna dreaptă și în cea stângă – cu o sutră. Reprezintă vocea legii și a înțelepciunii.

Zei Deva sunt ființe celeste, cele mai cunoscute fiind *Shitennō*, cei patru regi gardieni, și *Jūniten*, cei 12 Deva gardieni. Cei patru regi gardieni au diverse atribuții și păzesc punctele cardinale. Taishakuten sau Indra în sanscrită este cel care apără oamenii și zeitățile de rău, lui revenindu-i estul. Enmaten sau Yama în sanscrită este zeul lumii de dincolo, judecătorul morților, păzind totodată sudul. Suiten sau Varuna în sanscrită

<sup>12</sup> Theodore de Bary *et al.*, *Sources of Japanese Tradition*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>13</sup> Anca Focșeneanu, *op. cit.*, p. 85.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 90.

este zeul oceanelor și al râurilor, având în grijă vestul. Ishanaten sau Isana în sancrită este protectorul învățăturilor budiste și păzitor al nordului<sup>15</sup>.

În panteonul budist, următoarele entități sunt regii Mantra. Acestea reprezintă ființe supraumane ce poartă denumirea de *Myō-ō* în japoneză. Sunt răzbnători și „acționează asupra celor ignoranți sau aroganți care nu răspund la blândețea pe care o arată *bodhisattva*, ci au nevoie de o autoritate puternică pentru a vedea adevărul”<sup>16</sup>. De asemenea, cinci *Myō-ō* reprezintă emanații ale celor Cinci Mari Buddha (*Godai Nyorai*), manifestări, la rândul lor, ale lui Buddha absolut. Aceștia sunt *Dainichi Nyorai*, *Fukūjōju*, *Hōshō*, *Amida*, *Ashuku*.

*Dainichi Nyorai* este o zeitate centrală, lui îi corespunde zenitul și este cunoscut drept Buddha primordial. Este foarte important în secta japoneză Shingon. Reprezintă culoarea alb și văzul. *Fukūjōju* are drept atribute verzele, nordul, și simțul tactil. *Hōshō* este uneori reprezentat călare pe un cal și simbolizează culoarea galbenă, focul și mirosul. *Amida* are, printre simboluri, culoarea roșie, punctual cardinal vest și simțul gustativ, în timp ce lui *Ashuku* îi corespund albastrul, estul și sunetul.

Așa cum s-a menționat anterior, budismul a început să fie acceptat din secolul al VI-lea, iar în timpul perioadei Heian (794-1185) tendința de sincretism a celor două doctrine devine din ce în ce mai proeminentă, fapt ce va conduce la schimbarea credințelor autohtone shintōiste: „La contactul cu buddhismul, respectiv cu taoismul și confucianismul, acest ansamblu de cutume cu caracter religios luă forma unei instituții religioase; fapt ce nu a împiedicat Shintō, ca expresie a religiozității și apoi ca religie indigenă, să formeze un hibrid, sau, mai corect, o simbioză cu buddhismul”<sup>17</sup>.

Acest sincretism poartă denumirea de *shinbutsushūgo*. Din hibridul amintit ia naștere paradigma *honji suijaku*, care presupune că zeitățile *kami* ale shintōismului sunt manifestări sau reîncarnări (*suijaku* 垂迹) ale divinităților budiste Mahāyāna (*honji* 本地). Cu alte cuvinte, entitățile budiste reprezintă stratul profund din care provin zeii nativi, manifestări ale primilor. Sincretismul a reprezentat liantul religios al Japoniei pre-moderne. De asemenea, unele temple și sanctuare împărțeau același loc sfânt și aceleași divinități. Principalul scop al acestora era de a proteja statul (*chingo kokka*<sup>18</sup>), această îmbinare având sprijinul familiei imperiale și al Curții.

Conform lui Daigan și Aliciei Matsunaga, termenul de *honjaku* (*pen-chi* în chineză) a fost folosit inițial de către *Seng-chao* (374-313 î. Hr.) cu referire la amestecarea credințelor neo-taoiste cu cele ale budismului chinez. Ulterior, în secolul al VIII-lea, *Chih-I* a transpus termenii Sutrei Lotusului, numind prima parte a sutrei *jakumon* (deoarece se preocupa Buddha istoric), iar cealaltă jumătate – *honmon* (reprezintă „Absolutul” într-o formă a lui Buddha original)<sup>19</sup>.

Mark Teeuwen și Fabio Rambelli menționează etapele de formare a acestui amestec de credințe. Astfel, în prima etapă a integrării budismului în Japonia, divinitățile erauenerate ca *adashikuni no kami*, sau *kami* străini, ce nu sunt echivalenți cu cei autohtoni. Au o origine străină și practici diferite, dar comportamentul este asemănător: pot oferi protecție și ajutor clanurilor care îi venerază, dar, dacă nu sunt adorați în mod corespunzător, provoacă diverse catastrofe naturale sau își revarsă furia. În acest moment, nu există nicio contopire între zeitățile diferite.

<sup>15</sup> Mark Schumacher, <http://www.onmarkproductions.com/html/12-devas.shtml>, consultat la data de 6 mai 2015.

<sup>16</sup> Anca Focșeneanu, *op. cit.*, p. 85.

<sup>17</sup> Maria-Ina Bergeron *et al.*, *Buddhismul chinez, tibetan, japonez, op. cit.*, p. 239.

<sup>18</sup> Mark Teeuwen, Fabio Rambelli, *Buddhas and Kami in Japan, op. cit.*, p. 3.

<sup>19</sup> Daigan Matsunaga, Alicia Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism, op. cit.*, p. 238.

Odată cu ascensiunea noii religii, se exercită o influență și mai mare asupra shintōismului. Multe zeități erau adorate în păduri sacre, unde copaci sau stâlpi din lemn erau utilizați drept locuri de adăpostire pentru spiritele *kami*. Susținătorii shintoismului și budismului au intrat în conflict odată cu politica de expansiune a mecanismelor statului și de construire a diferitelor temple budiste. Spre exemplu, în perioada domniei împărătesei Suiko (592-628), construirea templului *Gangōji* din Nara a necesitat moartea a doi tăietori care au încercat să doboare un copac zelkova bătrân. Unui călugăr ascuns în scobitura copacului i-a vorbit un spirit, spunându-i că acela care va dori să îl taie trebuie să recite formula *Nakatomi no saimon*<sup>20</sup>.

Primele urme ale contopirii celor două sisteme sunt, după M. Teeuwen și F. Rambelli, vizibile de la sfârșitul secolului al VII-lea și au fost concretizate în *jingūji* sau *jinganji*, acele sanctuare-temple. Cele mai cunoscute construcții de această natură sunt Miyoshidera, Tado, Wakasahiko, Hie, Kashima. Se consideră că „trecearea” sub influență budistă a locurilor sacre pentru shintōism a avut drept motivație caracterul violent și de neîncredere al zeităților *kami*, ce aveau nevoie să fie transfigurate în entități budiste pentru a reda bunăvoința și pacea.

Ultima etapă este definirea concretă a zeilor *kami* drept *suijaku* sau manifestări japoneze ale entităților budiste. Conform lui Tsuji Zennosuke, prima menționare a termenului *honji suijaku* referitoare la *kami* este într-un document despre călugării templului Enryakuji specializați în citirea anumitor sutre<sup>21</sup>. Relația dintre zeii autohtoni ai shintōismului și zeitățile budismului este unică. Au existat, de-a lungul timpului, numeroase transformări. Astfel, anumiți *kami* s-au „convertit” la budism, primind titlul de *bodhisattva*.

*Gongen* sau „avatar” reprezintă denumirea pentru manifestarea entităților budiste în zeități *kami*. Termenul provine din sutrele chineze și denumește acea abilitate a diferiților *buddha* sau *bodhisattva* de a se manifesta în anumite forme pentru a ajuta alte ființe. Spre exemplu, *Zaō Gongen* reprezintă o zeităte a muntelui importantă pentru secta *Shugendō*. El păzește muntele *Kinpu* din Nara, fiind considerat avatarul a trei zei budiști: Buddha istoric, *bosatsu* Kannon și *buddha* Miroku.

Un alt exemplu este reprezentat de către cele trei zeități cunoscute sub numele de Kumano Sansho Gongen,enerate la complexul de sanctuare *Kumano Sanzan*. Acesta cuprinde sanctuarul Hongū (unde divinitatea protectoare este *Ketsu no miko*, echivalentul budist fiind *Amida*), sanctuarul Nachi (unde divinitatea principală este *Fusumi*, echivalentul budist fiind *Senju Kannon*) și sanctuarul Shingū (unde este zeitătea dominantă este *Hayatama*, echivalentul budist fiind *Yakushi*).

*Hachiman* (sau *Yahata*) este considerat un protector al ambelor sisteme religioase. Inițial, trăsăturile lui pot fi luate din animismul timpuriu al Japoniei sau din șamanism. Din secolul al VIII-lea fiind considerat un Bodhisattva, primește numele de *Hachiman Daibosatsu* (Marele Bosatsu Hachiman). Este reprezentantul luptătorilor și al războiului, fiind o entitate foarte cunoscută în Japonia. De asemenea Alături de el, o figură istorică ce a stârnit polemici este Shōtoku Taishi. A fost, la sfârșitul perioadei Nara, considerat a fi *goshin* sau reîncarnarea lui Hui-szu, al doilea patriarh al sectei chinezești T'ien T'an. În următoarea perioadă a fost considerat *suijaku* al lui Dainichi Nyorai, apoi al unor personaje mărețe precum Împăratul Shōmu sau Kūkai. Astăzi, el este văzut drept o personalitate marcantă ce a sprijinit budismul.

După cum se poate observa, aproape mereu o notă de ambiguitate însoțește entitățile menționate. Inconsistența este o trăsătură regăsită în mai multe situații, deseori o entitate având diverse variante pentru nume, mai multe denumiri sau schimbări în

<sup>20</sup> Mark Teeuwen, Fabio Rambelli, *Buddhas and Kami*, op. cit., p. 9.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 16.

atribuții. Spre exemplu, în templul Kasuga (Nara), în anul 1775 se menționau mai multe zeități shintō și echivalentul lor în panteonul budist, printre care Ichinomiya-Kashima (*suijaku*) – Fukūkenjaku Kannon (*honji*), Ninomiya-Katori (*suijaku*) – Yakushi Nyorai (*honji*), Sannomiya-Hiraoka (*suijaku*) – Jizō bosatsu (*honji*), Shinomiya-Aidonohime (*suijaku*) – Jūichimen Kannon (*honji*), Wakamiya (*suijaku*) – Monjushiri (*honji*)<sup>22</sup>. În perioada Kamakura (1185-1333) se menționau aceleași zeități, dar cu câteva modificări: Ichinomiya-Kashima (*suijaku*) – Fukūkenjaku Kannon sau Shaka (*honji*), Shinomiya-Aidonohime (*suijaku*) – Jūichimen sau Guze Kannon (*honji*) și Wakamiya (*suijaku*) – Monjushiri sau Jūichimen Kannon (*honji*)<sup>23</sup>.

De-a lungul timpului, acest sincretism al diverselor zeități a fost incorporat în mai multe școli sau secte religioase. Un loc unde îmbinarea de credințe își găsește concretizarea este muntele Hiei. Aici sunt împletite credințele shintōiste cu cele ale budismului școlii Tendai. Această credință, care se bazează pe Sutra Lotusului, este fondată pe o doctrină adusă din China de către un preot pe nume Saichō. Templul principal este Enryakuji, alături de sanctuarul Hie. Zeitatea principală este Sannō (Zeul Muntelui), denumire folosită însă pentru amalgamul de entități care protejează muntele sacru, a fost zeitatea tutelară a clanului Minamoto. Întruchipează trei *buddha* importanți (Shaka, Yakushi, Amida), ce echivalează cele trei zeități importante ale sanctuarului Hie – Omiya, Ninomiya și Shōshinshi.

*Ichijitsu* shintō este o altă formă de shintōism dezvoltată din secta budistă Tendai după moartea lui primului șogun al perioadei Edo (1603-1868), Tokugawa Ieyasu (1542-1616). A furnizat mijloacele necesare pentru ca acesta să fie deificat.

Școala *Hokke shintō* 法華神道 („shintō-Lotus”) promovează doctrinele sectei budiste Nichiren ce a introdus zeitățile *kami* în propriul sistem de credințe. Această școală s-a format în perioada Muromachi (1392-1568) și venerază *Sanjūbanshin*, cele 30 de zeități ale Sutrei Lotusului.

*Shingon shintō* 真言神道 (Cuvinte adevărate<sup>24</sup>) se bazează pe școala budistă Shingon, întemeiată de către preotul Kūkai. Aceasta pune accent pe salvarea omului prin practicarea anumitor meditații și contemplarea diagramelor Mandala. Consideră, printre altele, că echivalentul zeiței Amaterasu este Buddha Dainichi.

*Shūgendō* 修験道 reprezintă un alt amestec de șamanism, shintōism, adorarea muntelui și precepte budiste. Călugării sunt cunoscuți sub numele de *yamabushi* (ascet al muntelui). Această mișcare s-a conturat în Heian și are în prim-plan munții. Odată cu separarea budismului de Shintōism din Meiji, *shūgendō* a fost interzis, dar astăzi se practică pe muntele Ōmine (Nara).

Paradigma *honji suijaku* a cunoscut multe experiențe, schimbări și diferite filoane de manifestare, unele ascunse sub un văl de incertitudine și de tainice variante doctrinare. Spre exemplu, există și reversul paradigmei *honji suijaku*, cunoscut sub numele de *han-honji-suijaku setsu* sau *shinpon-butsuju setsu*, care a accentuat importanța zeităților *kami* în defavoarea entităților budiste. Sincretismul celor două sisteme religioase a continuat până în epoca Meiji (1868-1926), atunci când guvernul a făcut o distincție clară între budism și shintōism. Acesta din urmă devine religie de stat și este utilizat pentru a promova familia imperială începând cu perioada modernă. Astăzi este dificil de trasat o delimitare între sistemele de credințe ale japonezilor. Ele au devenit parte inerentă a spiritului nipon. În aceste împrejurări, unii japonezi devin practicantii de zi cu zi ai un sincretism atipic, propriu și definitoriu.

<sup>22</sup> Daigan Matsunaga, Alicia Matsunaga, *op. cit.*, p. 240.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>24</sup> Anca Focșeneanu, *op. cit.*, p. 208.

Nu ne-am propus să tratăm problema sincretismului religios dintr-o perspectivă exhaustivă, însă am urmărit să aducem o perspectivă diferită asupra unui fenomen care a influențat atât percepția europenilor asupra eclecticismului religios din Japonia, cât și raportul niponilor cu propriile tradiții spirituale. Am evidențiat dintr-o perspectivă diferită modul în care întâlnirea a două sisteme religioase a dat naștere unui sincretism aparte, unic în spațiul cultural al Asiei de Est.

Deși pentru unele culturi monoteiste ale lumii acest amestec coincide cu pervertirea uneia sau alteia dintre componentele sale, în Japonia a condus la o toleranță religioasă exemplară, dezechilibrată parțial, din păcate, din pricina intervențiilor politice ale modelelor unitare din secolul al nouăsprezecelea. Din aceste diferențe ce inițial ar părea diametral opuse, cultura locală japoneză asimilează esențele și sinteza care ia naștere generează o atitudine de permanent respect față de natura privită ca o manifestare a divinităților, precum și față de ideile sosite din culturi diferite. Pe spațialitatea autohtonă a shintōismului este grefată alteritatea budismului, iar rezultatul este o configurație unică – *honji suijaku*.

Această consecință îmbogățește sfera religioasă asiatică și invită la o reflecție autentică, despre ce poate însemna spiritualitatea în general. În Japonia, sacralitatea este accentuată prin înlănțuirea mai multor doctrine, precepte și manifestări spirituale, dând naștere unui sacru polimorf, aflat într-o eternă dinamică.

## **Bibliografie**

### **Surse primare**

- ASTON, W. G. – *Shintō (The Way of the Gods)*, Londra, New York, Bombay, Longmans, Green et. Co., 1905, 452 de pagini
- BREEN, John, Teeuwen Mark – *A New History of Sintō*, Malden, Oxford, Wiley-Blackwel, 2010
- MATSUNAGA, Daigan, MATSUNAGA, Alicia – *Foundation of Japanese Buddhism*, Tōkyō, Buddhist Book International, 1987
- MATSUO, Kenji – *A history of Japanese Buddhism*, Folkestone, Kent, Global Oriental LTD, 2007
- TEEUWEN, Mark, RAMBELLI, Fabio – *Buddhas and kami in Japan. Honji suijaku as a Combinatory Paradigm*, Londra, Routledge Curzon, 2003

### **Surse secundare**

- COBBOLD, George Augustus – *Religion in Japan*, Londra, Forgotten Books, 2013
- DASGUPTA, Shahi Bhushan – *Buddhismul tantric*, traducere de Radu Claudiu Canahai, București, Herald, 2012
- DE BARY, Wm. Theodore De, Donald Keene, George Tanabe, Paul Varley – *Sources of Japanese Tradition*, New York, Columbia University Press, 2001
- DELAY, Nelly – *Japonia, eterna fascinație*, traducere de Ioana Cristina Pop, București, Univers, 2007
- FOCȘENEANU, Anca – *Civilizație japoneză – de la origini până în epoca clasică*, Cluj-Napoca, Eikon, 2014

### **Enciclopedii:**

- DAVY, Marie-Madeleine (director de publicare), BERLEWI, Marian (editor științific) – *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. 4, Bergeron, Maria-Ina (colaborator), Dokan, T. Y. (colaborator), Hirsch, Charles (colaborator) – *Buddhismul tibetan, chinez, japonez, yi-king, tch'an, zen*, traducere de Camelia Fetița, Andreea Gheorghiu, Giorgiana Lungu, Timișoara, Amarcord, 2000

### **Surse online:**

- <http://bhoffert.faculty.noctrl.edu/HST330/22.HonjiSuijaku.html>, consultat la data de 6 mai 2016
- <http://www.onmarkproductions.com/html/shintō.shtml>, consultat la data de 6 mai, 2016