

Eminescu și creștinismul

Una dintre erorile de interpretare privitoare la Mihai Eminescu este și supralicitarea dimensiunii creștine a operei sale. Este adevărat că, dincolo de acest aspect, nu-l putem percepe pe Eminescu ca fiind un poet ireligios în totalitatea actului său creator. Oricât de genial și de specific, un om nu poate da singur seama de toate dimensiunile unei spiritualități naționale, fie și numai pentru faptul că se supune și el, în mod fatal, unor condiționări istorice și psiho-biografice.

A face, astfel, din Eminescu un poet și un gânditor ancorat adânc în „metafizica religioasă a Răsăritului”¹ este o mistificare. În fond, am împrumutat sintagma lui Nae Ionescu – uzitată de acesta în *Prelegerile de filosofia religiei* pentru a defini structura metafizicii răsăritene –, într-un mod puțin forțat, în vederea sublinierii inadecvării acestei etichete sau clișeu protocronist la sensibilitatea poetică eminesciană. Tot așa cum nu trebuie trasă nici concluzia opusă, anume că Eminescu ar fi lipsit de vibrație religioasă la un mod teandric sau că s-ar număra printre exponenții radicali ai demonismului romantic ori ai ateismului modern. El manifestă mai degrabă, cum s-a afirmat și despre Goethe, „o religiozitate fără religie”, explicabilă prin contextul romantic.

Nu rareori întâlnim la el un eclecticism pur religios, inseparabil de fanteziile lirice sau de dimensiunea magico-mitică. Numai într-un mod excepțional lucrurile capătă și o oarecare nuanță creștină.

Deși există mai multe căi de a ilustra raportul dintre Eminescu și creștinism, ne-am concentrat atenția doar la o secvență fundamentală și anume: reflectarea imaginii christice și a proiecției sale în poetica eminesciană. Un studiu imagologic ar

¹ Nae IONESCU, *Prelegeri de filosofia religiei*, Apostrof, Cluj, 1994, p. 28.

permite relevarea acelor trăsături structurale specifice acestui tip de poetică implicită, poetică ce se organizează în jurul unei rețele sau constelații de imagini sui-generis. Imagologia chistică se poate constitui într-un proiect hermeneutic viabil, apt de a descifra relația dintre conștiința poetică, pe de o parte și chestiunea creștinismului, pe de altă parte.

Din opera sa lirică – îndeosebi cea postumă – sunt invocate curent poeziile: *Rugăciune*, *Răsai asupra mea*, unele strofe închinat lui Hristos, niște terține vizând TRINITATEA.

Poezia *Rugăciune*, indubitabil o reușită artistică – să amintim doar analiza remarcabilă făcută sub aspect fonic de Sextil Pușcariu -, n-are o geneză de factură mistică. George Călinescu chiar a subliniat faptul că, printre câteva exerciții de limbă latină dintr-un manuscris, poetul își transcrie *Pater noster* și *Ave maria*. De fapt, intenția lui Eminescu a fost de a versifica sub sugestia rugăciunilor copiate. Căutarea efectelor pur formale este evidentă.

Invocația către Iisus sună astfel: „Iisuse Hristoase,/ Izvor mântuirilor/ Și Domn al oștirilor,/ De oameni iubitorule,/ Mântuitorule”. Se observă că Eminescu făcea niște artificii ritmice, dincolo de orice implicare religioasă. Mai târziu, șlefuiind-o, poetul n-a găsit altceva decât s-o integreze în corpul unei poezii cu titlu exotic: *Tat Twam asi*.

Sonetul *Răsai asupra mea* reprezintă un fel de rugăciune amară adresată Fecioarei Maria. Analizând atât varianta finală, cât și procesul de frământare al sonetului, remarcăm că rugăciunea eminesciană nu este deloc a unui creștin. Rugăciunea devine la Eminescu un mijloc poetic, căci elementul transcendent apare ca un simplu intercesor liric ideal – putând fi Zalmoxis, Odin, Dumnezeu, Sfânta Fecioară – ceea ce, din perspectivă estetică, este același lucru.

Imaginea chistică apare reflectată dintr-un unghi de vedere diferit față de poeziile anterioare, evocând, de exemplu, în poezia *Dumnezeu și om* (1872) o viziune profetică a unui mag. Hristos, în ipostază eminesciană, seamănă extraordinar de mult cu cel hegelian², ce „s-a născut din durerea unei epoci și a unei lumi spre a lumina cerul cu o mare idee a cărei întrupare – sublimă, dar

² Jean WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Gallimard, Paris, f.a., p. 111.

efemeră – este”³. Hristos apare în ipostaza unui învins pe care oamenii, deși nu l-au înțeles, îl preamăresc. Asemenea lui Platon, împotriva creștinismului oficial se înalță cuvântul poetului, care mărturisește dreptul unei religiozități unice în totala sa libertate față de dogmă. Substanța creștinismului eminescian se relevă ca fiind de nuanță ireligioasă, în sensul în care orientarea etică a spiritului este religie fără credință, adică lipsită de matricea sa, speranța: „Și noi avem o lege – deși nu Dumnezeu,/ Simțim că Universul-l purtăm și prea ni-i greu”⁴.

Poeziile ce reflectă o proiecție a imaginii christice în poetica eminesciană sunt: *Christ, Dumnezeu și om*, un fragment dintr-o încercare preliminară la *Împărat și proletar, Învierea* (1878), *Preot și filosof* (1874-1880), toate publicate postum. Poeziile: *Dumnezeu și om și Învierea* reprezintă, pe bună dreptate, în viziunea Rosei del Conte, „mărturii lirice ale unei religiozități eminesciene”. Ele, de fapt, reînnoadă cea legătură misterioasă a artistului cu spiritualitatea veritabilă a neamului său, inserându-l în șirul experienței tradiționale. Credința lui Eminescu este, după cum observa del Conte, „acea adeziune la sugestivitatea mistică a unei atmosfere culturale specifice prin care Ortodoxia bizantină devine românească”⁵.

Astfel, credința poetului este o vibrație profundă și indefinibilă a sufletului său ce se simțea într-o deplină armonie cu emoția religioasă, emoție produsă din durere, nădejde, invocare a unei întregii nații. În percepția eminesciană, crezul estetic se identifică aici cu cel religios: „refuzul unei exprimări artistice a divinului coincide cu refuzul unei concepții religioase care l-a lumit pe Hristos și a făcut din el o imagine de putere”⁶.

Eminescu a reacționat cu spaimă în fața insolentului spectacol al unor corupători publici – omul de stat, demagogul – prosternați în fața locului sacru, altarul, unde îi primește un Dumnezeu lesne iertător. Poetul a meditat îndelung, plecând de la particular la general, la cauza profundă ce împinge suflarea omenească să nu renunțe la credință atunci când codurile

³ Rosa del CONTE, „Christ în poezia lui Eminescu”, în *Eminescu sau despre Absolut*, Dacia, Cluj, 1990, p. 101.

⁴ Mihai EMINESCU, „Preot și filosof”, în *Opere*, IV, f.a., p. 218.

⁵ Rosa del CONTE, *Op. cit.*, p. 103.

⁶ IBIDEM, p. 103.

religioase devin pregnante. Această idee este formulată *grosso modo* într-o versiune din 1872 a poeziei *Înger și demon*, considerată o schiță preliminară la poemul *Împărat și proletar*.

Negația va căpăta o formă maximă în poezia *Poet și filosof*, unde o conștiință etică ce pretinde a fi împăcată în orizontul lui *hic et nunc* refuză să se plece în fața unui Dumnezeu care nu vrea să se reveleze în Spiritul Istoriei (Hegel). Dumnezeu ar trebui să-l trăsnească pe tiran, chiar dacă acesta închină steagurile victorioase pe altare, sau pe demagogul care, după ce a produs prin cuvinte patimile cele mai oarbe ale mulțimii, se prosternează în fața icoanelor și spune: „rugăciunea lui Calist înaintea de cuminecare”.

Religia străbună se impune sensibilității poetice care va proclama solemn valoarea tradiției, engramă specifică a acelei *spes* din structura poetică intimă. Astfel, Predania dobândește o funcție mistică în care „sacru camuflat în profan” – se verifică încă o dată permanența teoriei eliadiene – irumpe în spațiul cuminecăturii, spațiu ce ar trebui să constituie *Axis Mundi*, în clipa unică a învierii – a se vedea, totodată, ideea lui Nicolae Steinhardt despre toposul cuminecării, pe linia fundamentării patristice.

Ceea ce putem remarca este atmosfera plină de sacralitate în care actul Învierii este filtrat prin registrul eminescian. *Sacru și melancolia* (Cristian Bădiliță) la Eminescu sunt două coordonate esențiale ale poezicii care se regăsesc în conivență cu gândirea patristică. De fapt, nu este vorba de copierea unor *pattern*-uri de gândire, ci, mai degrabă, de intuirea unui fond comun, „a unui eon transistoric” (Eugenio d’Ors). Ea este maladia ființei umane rupte din starea originară, e semnul „mizeriei și în același timp al măreției omului” (Pascal), adică al onticului aflat sub patima păcatului, dar având vocația răscumpărării. Se poate chiar întocmi o listă întreagă a gânditorilor moderni prin care să-l reconstituim pe Eminescu, plecând de la paradigma melancoliei. Lista s-ar putea forma din: Kierkegaard, Nietzsche, Bretano, Rahner și Eliade.

„Definirea poeziei de către Santayana ca o religie în care omul nu mai crede”⁷, spune Bădiliță, în *Sacru și melancolie* – un pandant al studiului lui Andrei Pleșu *Pitoresc și melancolie* – este

⁷ Cristian BĂDILIȚĂ, *Sacru și melancolie*, Amarcord, Timișoara, 1997, p. 164.

cât se poate de pertinentă. Dacă vom desface această poezie, vom decela două paliere ale ei:

1. poezia percepută ca o religie, adică ca o activitate pur noetică a omului prin care, legat de Dumnezeu, intră în sfera sacrului;
2. poezia percepută ca o religie în care omul nu mai crede.

Poetul este melancolic întrucât el este situat între două limite: istorică și ontologică. Din perspectivă istorică, poetul se străduiește să refacă legătura cu acel *illo tempore* arhetipal, esoteric, iar, din perspectivă ontologică, el vrea să restabilească în mod sacrificial puntea dintre sacru și profan. Cum bine remarcă Bădiliță „tocmai despre o de-sacralizare a poeziei ne vorbește Eminescu în *Epigonii*”⁸.

De aceea, Eminescu este mai aproape de modul de gândire gnostic decât de cel creștin. Pentru gnostici, Hristos se întrupa în fiecare tip de creștin care trăia în acord cu Evanghelia. Gnosticii rămân *mutatis mutandi* creștini idealiști sau creștini melancolici. Melancolia eminesciană este legată la modul cel mai intim „de neputința de a accepta întruparea ca fapt istoric, real; ea este legată de nostalgia poetului-intercesor, a poetului vizionar, trăitor în intervalul dintre cele două lumi; dintre cele două nivele de realitate, unul sacru, celălalt profan”⁹.

Analizat din punct de vedere semantic, se poate distinge în planul de profunzime al gândirii eminesciene o răsfrângere a tradiției culturale patristice. Vom lua ca exemplu cuvântul *veac* care, la Eminescu, are o dimensiune temporală, aflată în contrapondere cu Eternul. Ne vom circumscrie practica examinării la cuvântul *veac* și la derivatul său *vecinicie*.

Poetul îi păstrează cuvântului multe dintre valorile lingvistice pe care tradiția limbajului filosofico-mistic le-a adunat în cuvântul *AION*. La Platon, conceptul în discuție implică, în *Timaios*, ideea de perpetuare a timpului. Orizontul semantic al vocabulei se extinde, îmbrățișând noțiuni spațiale, ajungând să se identifice cu *lăcaș*, *lume*. În mediul misticii, are loc evoluția de la *saeculum* la *eon*. Eonii pot fi foarte bine o Entitate, o ipostază sau însăși puterea lui DUMNEZEU, așa cum reiese dintr-o variantă a *Luceafărului*.

⁸ IBIDEM, p. 165.

⁹ IBIDEM, p. 166.

Distincțiile subtile pe care le regăsim în patristică unde problema timpului și a eternității se înfățișează continuu, sunt prezente și la nivelul conștiinței poetice. Ioan Damaschin, în *Dogmatica* sa, vorbește de o serie de accepții ale noțiunii *veac*, noțiune ce dă naștere unei adevărate hermeneutici.

„Trebuie să se știe că numele de veac are multe sensuri, căci înseamnă multe lucruri. Veac se numește și viața unui om...; veac se numește și timpul de o mie de ani. Iarăși se numește veacul ce va să vie, cel fără de sfârșit, după înviere. Se numește iarăși nu timpul, nici o parte din timp, care se măsoară cu mișcarea și drumul soarelui, adică cel format din zile și nopți, ci un fel de mișcare și un interval de timp care merg împreună cu cele veșnice(...)”¹⁰.

Putem afirma că valoarea esențială a cuvântului *veac* oscilează între devenire – sensul heraclitean – și o durată-veșnicie caracterizată de permanență – sensul platonician al lui AION: o durată pe care Proclus ar numi-o eternitate după timp, pentru că se interpune între timpul nașterii și eternitatea ontică.

Să încercăm să propunem un alt sens în care *vecinicie* nu semnifică eternitatea Absolutului, ci are valoarea unei durate care trebuie consumată înainte ca sufletele să ajungă în lăcașul sideral. Traducerea poate varia între „sfârșit al unui ciclu individual” și „împlinire a ciclurilor cosmice”.

În *Revedere*, cuvântul *vreme* este utilizat cu valoarea lui abstractă, adică de eternitate a devenirii cosmice, opus cuvântului *veac*, în sensul de timp care se condensează într-un fel de „eternitate temporală”. Desigur, toate acestea nu constituie AION-ul: „absolută autosuficiență”, conform definiției lui Pseudo-Dionisie, definiție pe care o cităm, întrucât se pliază acelei filosofii a ființei derivate de la Platon, ea pare apropiată de sentimentul eminescian. După ce a proclamat că DUMNEZEU nu este numai autorul timpului și al eonului, Dionisie scrie: „et sicut dicebamus de eo qui est, esse aevum ipsius per se esse”¹¹.

Dar pentru a înțelege în adâncă lui splendoare cuvântul prin care Eminescu ne descrie Eternul, se cuvine să apelăm la Sf. Maxim Mărturisitorul. AION-ul este ceva care transcende devenirea și

¹⁰ Ioan DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere D. FECIORU, ediția a II-a, Cartea Românească, București, 1943, p. 77.

¹¹ PSEUDO-DIONISIE, *D.N. (Despre Numele Divine)*, cap.VI, în P. Gr., III, col.885A. Apud Rosa del CONTE, *Op. cit.*, p. 105.

durata, timpul și veșnicia eonilor. Cei care îl ating vor fi eliberați de orice patimă și chiar de acea „patimă trufașă a reîntoarcerii”: „ab omne penitus motu ac incitatione in DEUS inciderint”¹².

Această demonstrație de ordin semantic pe care am schițat-o vine să certifice faptul că în structura mentală eminesciană și, implicit, în laboratorul intern de creație există multe inflexiuni din gândirea fecundă patristică.

Referitor la *Luceafărul* în care aventura exegetică interbelică vedea o substanță creștină, este cazul să lămurim câteva aspecte fundamentale. Este drept că Eminescu îl numește într-un catren pe Hyperion „tânăr voevod”, dar nu se poate funda o interpretare serioasă pe folosirea unei sintagme, mai ales că, în limba veche, nu numai arhanghelii erau numiți „sfinți voevozi”, ci și diavolul însuși.

Un vechi Hronograf vorbește, la un moment dat, despre toți acei care au căzut din cer cu acel voevod, care a devenit „diavol întunecat”.

În jurul *Luceafărului* s-a delirat îndelung, invocându-se cele mai diverse motive și teme mitice sau filosofice. Eminescu, probabil, se putuse gândi tangențial, cum rezultă din câteva variante, la Buddha, Platon, Orfeu, dar niciodată la o figură din sfera creștinismului. Înțelesul esențial pe care a vrut să-l imprime poemului îl mărturisește el însuși într-o arhicunoscută epistolă care nu mai trebuie să fie discutată sau măcar citată.

În orice caz, nu un poet esențialmente creștin l-ar fi numit pe Arhanghelul Mihail Luceafăr – numele popular românesc al lui Lucifer -, punându-l să tânjească după dragostea profană și să ceară dezlegare de „greul negrei vecinicii”.

În folclorul răsăritean, încă viu pe vremea lui Eminescu, a supraviețuit acel „creștinism cosmic” de care amintea Mircea Eliade, trăit mai organic decât creștinismul în forma sa conciliară, bisericească. Religia se amestecă cu folclorul și cu istoria, totul într-o sinteză conservatoare, pe care poetul a resimțit-o ca un fel de mistică ortodoxă; respectul pe care și-l impune Eminescu față de Ecclesia reprezintă doar o componentă a respectului său față de Predanie.

Eminescu se definește explicit prin versul devenit deja un topos: „Eu rămân ce-am fost, romantic”(Eu nu cred nici în Iehova),

¹² Maxim MĂRTURISITORUL, *Centuriile gnostice*, P. Gr., col.1166 B. Apud Rosa del CONTE, *Op. cit.*, p. 105.

vers ce trimite nu numai la modul literar, ci și la un adevărat *Weltanschauung*. Este, înainte de toate, o întruchipare majoră a omului romantic, cu virtuțile, dar și cu limitele sale. Regăsim în el paseismul romantic, evaziunea în exotic, „pesimismul superior”, „religiozitatea fără religie”, dar și fantezia și onirismul lăsate în voia lor.

Nichifor Crainic, încercând să dea un răspuns la dilema privitoare la raportul dintre poet și creștinism, ajunge la o concluzie pertinentă, și anume aceea că se poate vorbi la poetul român de un deism camuflat într-un teism specific: „cum însă între Creator și creatură, Eminescu nu vede continuitatea unui raport spiritual, teismul său este mai degrabă un deism, doctrină care afirmă că DUMNEZEU a creat lumea, dar a părăsit-o să se conducă după bunul ei plac. Unei asemenea credințe, doctrina nu-i lipsește; dar ceea ce-i lipsește este speranța și dragostea”¹³.

Cunoașterea apofatică eminesciană, aceea de negare în sens ontologic, marchează, de fapt, neputința inteligenței umane logice în fața lui DUMNEZEU, care rămâne dincolo de marginile ei.

Precum Dionisie Areopagitul și misticul german Meister Eckhart, Eminescu pune acest nimic la hotarul suprem al cunoașterii. Este o cunoaștere smerită a imposibilității poetului de a cunoaște divinitatea, și un omagiu adus ființei sale supraționale.

Imaginea christică nu constituie decât o proiecție a eului poetic, o sublimare a „diferențialei divine”. Studiul imagologiei christice în planul poeziei/poieticii eminesciene permite hermeneutului decelarea aceluia nucleu germinativ al laboratorului intern de creație, generator de profunzime simbolică. *Imago Christi* devine un motiv deloc negliabil pentru specialiștii preocupați de un alt mod de interpretare a actului poetic eminescian, îndeosebi cei care încearcă o re-valorizare a operei poetului român din perspectiva antropologiei Imaginarului.

Ancorat adânc în „dimensiunea românească a existenței” (Mircea Vulcănescu), Eminescu se integrează deplin modelului deist ce aruncă o punte de lumină peste oceanul negrei ființe. Geniul său artistic poate sau nu să se nuntească cu creștinismul, aceasta stând în „căderea” și libertatea lui.

¹³ Nichifor CRAINIC, „Mihai Eminescu”, în *Gândirea*, serie nouă, anul II, nr.1/1993, p. 10.