

REGISTERS OF LOVE IN THE POETRY OF ZORICA LAȚCU AND MAGDA ISANOS

Mina-Maria Rusu
Senior Lecturer, PhD., "Apollonia" University of Iași

Abstract: The feeling of love is, in both poets, a constant of lyricism, developing metaphorically either the love for the earthly beauty of nature or the divinity of the heavenly immense. Love is a form of integration of the passing being into eternity. With tragic destinies, the two poets live in this noble feeling, overcoming the tragic condition of the human being.

Keywords: hierophony, tragic, limit, nature, God

Sub semnul coincidențelor

Născute la un an diferență - 1916 - 1917 -, în aceeași dată de 17, a două luni consecutive de primăvară - martie și aprilie - cele două poete se circumscriu unei zodii comune, prin viziunea despre sentimentul iubirii, ca supremă formă de manifestare a omenescului din ființa noastră. Deși par a fi diametral opuse, ca poziționare, din perspectiva lumescului față de acest sentiment, la o mai atentă privire a liricii lor de dragoste, se poate constata faptul că ambele metaforizează trăirea acestuia ca pe un reflex al stării de înnobilare prin raportarea vieții lumești, profane, la modelul divin. Studiile lor umaniste de nivel academic le-au rafinat discursul liric, poziționându-l când în zona cereștilor aspirații ale omului comun, când în lumea divinului intangibil, dar cu o forță modelatoare de netăgăduit.

Zoricăi Lațcu, destinul lumesc pare că i-a favorizat rafinarea omenescului din perspectiva suferinței predestinate, astfel încât gravul handicap fizic pe care-l avea din naștere, combinat cu inteligența scilpitoare, dar și desăvârșita stăpânire a virtuților expresive ale cuvântului au contribuit major la configurarea stilului poetic, depozitar al unei trăiri supraumane a tragicului. Poeta face parte din categoria oamenilor aleși de suferință predestinată, nu ca blestem, ci ca practică isihastă a cărei finalitate este comuniunea cu Dumnezeu și implicit, asumarea unei noi condiții existențiale – aceea de a fi punte de trecere de la neființă la ființare veșnică.

Magdei Isanos, destinul i-a oferit un alt algoritm de rafinare a existenței comune spre atingerea absolutului. Dobândind de mică un handicap fizic, dotată cu o inteligență scilpitoare și cu poftă de viață, poeta se va întâlni cu Dumnezeu în zona prevestirii morții sale timpurii. Până atunci, iubirea de oameni, de tot ce este lumesc, exprimată mereu prin zîmbet și prin optimismul debordant, a creat spațiul sacru în care poeta a exersat acest sentiment purificator.

Ambele creatoare au avut o cultură temeinică de tip clasic umanist, fapt care a contribuit la rafinarea sentimentului de iubire, de la omenesc la divin, grefat, firește, pe structura sufletească a fiecăreia. În acest proces poetic se simte o resemantizare a lumii, fie prin raportarea directă la cetatea cerească, fie prin înnobilarea ființei umane în spațiul terestru.

Rădăcini filosofice

Este neîndoielnic faptul că ambele poete au avut contact cu scrierile filosofilor și teologilor lumii, ale căror concepții le-au influențat creația poetică. Ne gândim mai întâi la opera Sf. Augustin, în care sunt definite cele două lumi: una cosmică și alta terestră, ambele cu virtuțile și cu efectele asupra devenirii ființei umane.

În concepția acestuia, imaginea lumii are o structură polifonică, în care două elemente adverse – **Civitas Dei** și **Civitas terrena** – “se suprapun, se încrucișează și se confruntă”.

Dacă prima cetate este modelul lumii celeste, cu toate atributele spațio-temporale ale sacralui, a doua este “cetatea omenească, prea omenească, în care omul, uitându-și vocația eternității, se închide în finitudinea sa”¹, creînd un model ontologic al profanului, pe care va încerca să-l sacralizeze. Sfântul Augustin definește relația dintre cele două cetăți și implicațiile acestora asupra părții umane a Ființei: “Prima cetate, în făptura propriului ei conducător, își admiră puterea. Cealaltă îi spune Dumnezeuului ei : *Iubi-Te-voi, Doamne, Domnul este întărirea mea*. De aceea, în prima, înțelepții, care duc o viață întru totul omenească, au umblat după bunuri trupești sau ale minții – sau după ambele deodată; aceia care l-au putut cunoaște pe Dumnezeu “nu l-au preamărit ca Dumnezeu și nu i-au adus mulțumire, ci au rătăcit în cugetări inutile, iar inima lor nehibzuită s-a întunecat. Pretinzându-se înțelepți (adică stăpîniți de propriul lor orgoliu și lăudîndu-se cu mintea lor), au înnebunit și au înlocuit gloria Dumnezeuului nepieritor cu imitația chipului omului pieritor, al păsărilor, al patrupedelor și al reptilelor (...) Dar în cealaltă cetate, toată înțelepciunea omului stă în evlavie care, singură, îi aduce Dumnezeuului adevărat cinstea cuvenită și care așteaptă drept răsplată lumea sfinților, cea a oamenilor și de asemenea cea a îngerilor, astfel ca Dumnezeu să fie toate în toți.”²

Omul poate migra în modelul celest al lumii, transgresînd hotarele profanului, pînă la dobîndirea spirituală a divinului prin *înfiorare mistică*. Sentimentul acesta e un *mysterium tremendum*, cum l-a numit Rudolf Otto și se manifestă și în versurile poetei mistice Teresa de Ávila³: *Dios mío, el perderte temo*. (*“Cuán triste es, dios mío...!”*) În concepția teologului, un alt reflex al trăirii numinosului este sentimentul superiorității absolute pe care exegetul îl numește *majestas*. Această latură a numinosului determină o aneantizare, care-i imprimă omului atitudinea de umilință și sentimentul distanțării, din care derivă deseori “deprecierea mistică a eu-lui”. Latura transcendentă a Ființei devine astfel corelativă laturii umane și determină o evaluare subiectivă a omului de către sine, de tipul “*Eu nu sunt nimic, Tu ești totul!*”. Rudolf Otto consideră trăirea “sentimentul de a nu fi *decît o creatură*”⁴, care imprimă ființei umane, prin determinantul adverbial restrictiv *decît*, conștiința limitei acceptate în fața maiestății ce nu cunoaște limita. În esență, atributul *tremendum* este compus din elementele *înfricoșare* și *majestate*; primul definește trăirea omului, al doilea, starea divinului. Astfel *misterul* apare ca un concept complex care-și adaugă atributul *mirum*, cu două manifestări: *fascinans* și *augustum*. Însăși rădăcina sanscrită —*muș*— a lui *mysterium* conduce spre sensul de acțiune tainică, discretă, capabilă să producă *mirarea* în fața a ceea ce nu este inteligibil și obișnuit, numit de Rudolf Otto *Ganz anderes*. Prin atitudinea mistică, ființa umană percepe obiectul numinos ca *nimicul însuși*, imprimîndu-i un caracter nihilist, echivalent cu *vidul* și *vacuitate* din concepția misticilor budhiști. Rudolf Otto consideră acest *nimic* sau *vid* “ideogramă numinoasă” a lui “cu totul altul” care “transcende categoriile noastre”, “este mai presus de orice rațiune” și alcătuește “antiteze ireconciliabile și ireductibile”⁵.

Mysterium dă formă *numinosului*, în vreme ce *tremendum*, cu variantele sale de manifestare îi asigură conținutul. Omul religios caută să prindă numinosul fie ca “să se umple de el” fie ca “să se identifice cu acesta”. Se poate vorbi despre o “posedare numinoasă”

¹Cf. Henri Marrou, *Teologia istoriei*, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p.44.

²Sf. Augustin, (XIV, XXVIII)

³Teresa de Ávila, *Poesias/Poezii*, ediție bilingvă, traducere, prefață și note de Viorica S. Constantinescu, Ed. Institutului European, Iași, 1996. *Mi-e teamă mereu, Domnul meu, / c-aș putea să Te pierd. (Ce tristă-i, Domnul meu...!)*

⁴ Henri Marrou, *op. cit.*, p.27.

⁵Otto, Rudolf, *Sacral*, Ed. Dacia, Cluj 1996, p.38.

derivată a “puterii miraculoase a numenului”⁶ care conduce spre rădăcinile magice ale religiei. În magie, prin practici specifice, se ținea obținerea binelui profan, în vreme ce religia cultiva latura sublimă a unor astfel de demersuri, al căror scop era dobândirea binelui sacru, prin *asceză*, percepută de *homo religiosus* ca “reculegere și înălțare individuală a sufletului spre sacru”⁷ determinată de *solemnitatea numinosului*. Accesul la sacru pe cale magică are ca rezultat bucuria rațională, în vreme ce perceperea acestuia pe calea religioasă a ascezei și a revelației oferă beatitudinea prin atingerea a ceea ce misticii numesc străfundulsufletului. De la magie la asceză se parcurge o maturizare a trăirii până la dobândirea stării sublime a misticului, aceea de *fi în spirit*. *Mysterium* își asociază în planul acțiunii verbul *a mistui*; aceeași Teresa de Ávila mărturisește⁸: „*Si el padecer con amor/puede dar tan gran deleite,/ qué gozo nos dará el verte! (Si el padecer con amor...)*” Ea recunoaște astfel dependența și slăbiciunea umană în raport cu valoarea numinoasă. Misticul este sedus însă de un Dumnezeu bun, milos și iubitor; discursul născut sub semnul lui *fascinans* capătă o structură catafatică ce dimensionează subiectiv sacrul. Din dorința omului “de a poseda divinul și a fi totodată posedat de el”⁹, esența trăirilor se compune din împlinirea acesteia în liniștea isihastă izvorâtă tocmai din conștiința ambivalenței sacralului. Perceperea lui *augustum* ca dimensiune a numinosului creează în conștiința creaturii sentimentul acut al deprecierii eului, devenind o referință obiectivă la noțiunea de sacru.

Sacru transcende numinosul prin facultatea proprie de a lega semnificatul de un semn și de a utiliza un limbaj care, pornind de la ideogramă, construiește expresii literare ca reprezentări ale divinului. Astfel sacru nu este doar o experiență trăită individual, o epifanie a divinului, instantanee și trecătoare sau un teopanism mistic. El se manifestă ambivalent, “totodată pur și impur, benefic și nefast”¹⁰ și trebuie să producă o conștientizare a vieții individuale. Considerând *sacru* ca un produs al convergenței raționalului cu iraționalul, îi descoperim sorginea în real și implicit observăm justețea concluziilor lui Mircea Eliade în urma complexelor sale studii asupra conceptului în discuție.

Dacă numinosului îi este proprie doar dimensiunea irațională, sacru este o manifestare deopotrivă a raționalului și a iraționalului. Elementele raționale care îl definesc (*iubirea, mila, compătimirea, întrajutorarea*) schematizează structura laturii iraționale, ale cărei componente țin de aspectul dionisiac al numenului, reprezentat de acel inexplicabil *fascinans*. În componența sacralului, elementul irațional se comportă ca un reflex al suportului rațional al conceptului. Astfel, fermecătorul, ciudatul, încântătorul, delirul, sunt produse de calitățile numenului de *a iubi, a compătimi, a ajuta* omul.

Iată câteva ecouri din alte zone decât aceea a poeziei, care configurează algoritmul trăirilor generate de iubire poziționată între *celest* și *pămîntean* și pe care le-am ales ca reper în demersul nostru privind registrele iubirii în lirica celor două poete.

Iubirea – sentiment divin

Zorica Lațcu se călugărește la 30 de ani, cam la vârsta la care Magda Isanos urca la Ceruri. Acest amănunt biografic poate explica de ce poezia ei a fost dintru început una de adorare a lui Dumnezeu și doar a acelui spațiu numit de Sf. Augustin *Civita Dei*. În fapt, viața dinaintea intrării ei în mănăstire, chinuită de grava infirmitate fizică, apropierea de părintele Arsenie Boca, ce i-a fost duhovnic, dar și acea predestinare care a condus-o către fiorul mistic sunt rădăcini puternice pentru o poezie de mare profunzime creștină, filosofică, prin care se apropie pe alocuri de mistica Teresa de Ávila. Poezia Zoricăi Lațcu face parte din lirica

⁶Idem, p.46

⁷Ibidem, p.50.

⁸Cf. Teresa de Ávila, *op. cit. Dacă suferința din iubire / poart-atâta plăcere în ea,/ ce fericire când Te vom vedea! (Dacă suferința...)*.

⁹ Michel Meslin, *Știința religiei*, Ed. Humanitas, București, 1993, p.79.

¹⁰Ibidem, p. 82.

religioasă înscrisă în curentul de la Gîndirea, de care se detașează prin viziunea originală, teologică. Sentimentul religiozității se reflectă în toată creația ei, din care transpare iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, iar declarațiile de iubire ale ființei umane față de Atotputernicul sunt, în fapt, expresii ale lucrării acestuia. Versurile poetei sunt expresia înțelegerii acestei iubiri, ființa însăși fiind percepută de către autoare nu ca trup, ci ca spirit, ca expresie a voinței divine. Poate că acest sentiment a fost cel care a stat la baza seninătății cu care poeta și-a dus povara unui destin tragic. În fapt, lirica sa lucrează asupra cititorului, îndumnezeindu-l, departe de canon, printr-o puternică metaforizare a existenței întru credință. În poezia sa, asistăm la o evadare din lumea profană în încremenirea celestă, unde inexistența limitei anulează sentimentul tragic al vieții, de fapt este ceea ce Rudolf Otto numește “sentimentul stării de creatură”¹¹ însumat în *recunoștință, încredere, iubire, siguranță, umilă supunere și resemnare*. Poezia Zoricăi Lațcu este izvorită din rugăciune și poartă în sine virtuțile acesteia. În vreme ce religiozității – ca parte a experienței umane, ca trăire – îi corespunde ideea de sacru și implicit de rațional, religiei îi aparțin divinul, iraționalul. Experiența religioasă pune sacrul în relație cu hierofaniile care conduc, firește, la o simbolică adecvată. La Zorica Lațcu, simbolismul religios este complex, spiritualizat, ducînd la îndumnezeirea sufletului omenesc. Poezia ei este un loc în care s-a regăsit, spiritualizîndu-se, în căutarea lui Dumnezeu, învingînd patimile omenești și dobîndind trăirea mistică, astfel încît, prin poezie, iubirea să se reverse peste lume: *dacă la vederea luminii dumnezeiești ajunge cel ce s-a curățat de patimi și a ajuns urcînd pe treptele virtuților pînă la o iubire fierbinte de Dumnezeu, aceasta înseamnă că el și-a spiritualizat ființa în așa fel, că ea însăși a devenit căldură și lumină a dragostei de Dumnezeu și de oameni*.¹² Iată ce declară poeta, în acest sens: *De cînd în noapte, Doamne, Te-am simțit,/ Atît de-aproape. Dragoste era?/ Stăteam pierdută-n Tine, undeva,/ Învăluită cald în Dumnezeu./ Și Tu erai în mine, Doamne-al meu! În poezia **Răpire**, ființa umană care îl iubește pe Dumnezeu îl caută asiduu: *În valuri de lumină, undeva./ Și n-am știut că asta e iubire./ Să treci din beznă în nemărginire,/ Cu mîna strînsă-n mîinile Cuiva./ Cînd ne-am oprit, s-a-ntors privirea mea/ Spre Cel ce mă dăduse. Și uimită,/ Am cunoscut lumina nesfîrșită, /Că, toată, valuri, de la El venea.**

Starea mistică, în volumul *Poemele Iubirii*, cel mai valoros, tematic, al poetei, culminează cu găsirea lui Dumnezeu, definit complex, ca expresie supremă a desăvîșirii, prin rezultatul acestui sentiment: *Nu știu cum să Te numesc Iubire:/ Părinte, frate, domn, prieten, mire.../ Căci să vorbesc cu meșteșug nu știu,/ Dar parcă, Doamne, Mumă-mi ești și Fiu. (Rodire)* Folosind de două ori titlul *Acatist*, poeta exprimă metaforic sentimentul care leagă mirii - iubirea. O poezie cu aer de confesiune, care păstrează tiparul viziunii poetice a Zoricăi Lațcu: *Iubirea mea, Tu, crinul meu de foc*. Poeta conchide astfel că sentimentul nobil de iubire duce la desăvîșirea ființei și îl metaforizează prin imaginea *crinului de foc*. O gamă largă de metafore vine să construiască edificiul peren al iubirii, ca „jertfă a arderii de tot”, „floare-n flăcări, cu miresme bune”, „flacără de argint, cu raze blînde”, „pîne coaptă-n tainicul *cuptor*”, toate configurînd traseul inițiativ pe care misticul îl parcurge în căutarea lui Dumnezeu și a sinelui, depotrivă. Imaginea este una a identificării simbolice a trecătorului ființei pămîntene cu perenul, ca timp etern al lui Dumnezeu. Una din marile taine ale lumii, Iubirea este o metaforă a unei cosmogonii: *În haosul de zări nelimitate, Cînd lumea nu avea măsurătoare, erai, Iubire, atotcuprinzătoare, În inima treimii închinată (...) Iar cînd va începe iarăși lina stare de pace și tăceri ce nu se curmă, Și-atunci, și-atunci vei fi Iubire mare...* Gama variată a sensurilor celei mai mari Taine, iubirea, este o expresie a virtuților sacre ale poeziei, prin care Zorica Lațcu oferă cititorului un mijloc de purificare, facilitîndu-i îndumnezeirea. Părintele Teofil Pârâianu, povestind despre prima întîlnire cu maica Teodosia,

¹¹ Rudolf Otto, *Sacru*, Ed. Dacia, Cluj 1996, p.15

¹² Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura IBMBOR, București, 2002, p.421

spune: „Cînd am întîlnit-o eu pentru prima dată, în anul 1954, parcă îmi era frică să o întreb ceva, pentru că aveam impresia că face niște eforturi peste fire ca să răspundă“. Suferința ei fizică a fost însă acoperită de frumusețea și adîncimea iubirii ei pentru Domnul, de la care a primit daruri alese din care au izvorît atîtea poezii, poate pentru a se împlini încă o dată cuvîntul Apostolului Pavel care zice că „puterea lui Dumnezeu întru neputințe se desăvîrșește“(II Corinteni 12, 9).

Iată o replică metaforizată la Civitas Dei – Civitas Terrena, în viziunea Magdei Isanos, care își intitulează o poezie, *Dumnezeu: Oamenii bogați au făcut icoane,/catapitezme-aurite și strane,/însă Dumnezeu n-a venit/în locul astfel îngrădit.//Bogații stăteau groși, împovărați/și se uitau la sfinții frumos îmbrăcați.//În vremea asta, Dumnezeu zbură-n copaci,/făcîndu-i să-nflorească./ [...]/Avea atîtea de făcut Dumnezeu,/și oamenii îl plictiseau mereu,/cerînd unul pentru altul rău. Supărarea divină se spulbera repede și Dumnezeu puneă fulgeru-n teacă/și s-apuca alte lucruri să facă. Un Dumnezeu extrem de lumesc și previzibil, cu un comportament aproape ludic, creat de un spirit optimist, așa cum a fost Magda Isanos.*

Spațiul pămîntesc are, în poezia ei, o aura edenică, dovedindu-se, în timp, un *locus amoenus* identificat în grădina-rai, unde toate minunile cerești par a fi coborît: *Doamne, unde ai să ne așezi pe noi visătorii,/ Iartă-ne ce-am greșit și primește-ne în grădinile / pe care îngerii tăi le-au plivit (Doamne, unde ai să ne așezi pe noi?)*. Într-o altă poezie, divinitatea coboară populînd spațiul teluric și sacralizîndu-l: *Era plină grădina. / Cu fiecare zeu creștea lumina. (Zeii)*. Natura originară, un anotimp de primăvară eternă, grădini cu arome de rai, toate desenează o metaforă a sufletului poetei, cu nimb paradisiac, în care Dumnezeu veghează discret: *Vijelioase flori din pămînt aburind, / Ca niște strigăte cresc, saltă zîmbind. / Care e vrerea lor gingașă-n vreme? / Noaptea-n grădinile mari nu se vor teme? // Însă-n mijlocul lor, bolnav de vis, / ochiul lui Dumnezeu șade deschis... / Haina lui mirosind a ierburi și cer – / fără să știe orașul de piatră și fier. (Flori)* Din aceeași gamă care definește cetatea face parte și pădurea, nobile lucrare a lui Dumnezeu, spațiu de o frumusețe diafană, coborît parcă din ceruri: *Primăvara-n pădure văzui / cum trecea Dumnezeu cu cetele lui, / și-aprindea în fiecare mugur un fir / de lumină, ca un safir. / ...Apoi orice lucru părea / plin de rouă și sărutat de stea, (În pădure)*. În fapt, natura pare o zămislire sacră, de la Facere, *plămădite din cel dintîi lut al lumii, / în ere uitate fierbinți (În asfințit)*. În acest decor sfînt, *hulubii albi și roșii se rotesc (Primăvara)*, evocînd îngerii raiului, coborîți pe pămînt.

Sentimentul iubirii este, iată, la Magda Isanos, expresia consubstanțialității cu pămîntul cu rod, impregnat de spiritul divin, fapt care determină înțelegerea unei subtile declarații de iubire față de Dumnezeu, cel care a zămislit totul. Este, în aceste versuri, o exprimare discretă a deplinei adorații a poetei față de orice semn taumaturgic pe care îl descoperă în natura înconjurătoare și care îi dă o vitalitate ce vine să contracareze umbra morții. Iubirea de natura cu accente divine, paradisiace, este un sentiment care mărturisește credința în reintegrarea ființei, după moarte, în ciclul etern. De aici vine, probabil, acel optimism definitoriu pentru lirica poetei, acea seninătate cu care își asumă destinul tragic. Prin evadarea într-un paradis terestru, se ajunge la o absolutizare a limitei, la o închidere generatoare de spații în care timpul este convertit în durată, iar **raiul antropomorf** este produsul unei exaltări morale, în fața binelui și frumosului absolut. Evadarea ființei într-un paradis extramundan de o perfecțiune **teomorfă**, potențată de ritmurile cosmice conduce la anularea tragicului, prin relativizarea limitei absolute. Aici îi conduce năzuința pe mistici, care dobîndesc prin fiorul trăirilor, ceea ce Blaga numește “un nou eu” definit ca “echivalentul ontic al mării opere de creație, pe care o găsim în planul mitic–religios–metafizic”¹³. Creația este pusă sub semnul

¹³ Lucian Blaga, *Gîndire magică și religie*, în cap. *Certitudine și supraconștiință*, Ed. Albatros, București, 1996, pp.373-375.

iraționalului. Timpul își pierde identitatea, pînă la anulare. Raiul teomorf e doar un spațiu ilimitat, scos de sub incidența curgerii temporale.

“Presimțirea că va muri a Magdei Isanos s-a împlinit repede și nu putem decît să regretăm că n-a trăit mai mult cea care se anunța, chiar și printr-o activitate atît de restrînsă, drept cea mai profundă poetă a literaturii române.”¹⁴ considera Nicolae Manolescu, iar Constantin Ciopraga o prezintă într-o linie hieratică: “Cîntînd ca *privighetorile oarbe* poeta practică, instinctiv parcă, un fel de hierofanie, de unde revelarea legăturilor dintre oameni și lucruri, dintre cuvînt, ca instrument de confesiune, și senzația de insecuritate, marcată de războiul mondial al doilea.”¹⁵

Sistemul deducțiilor propuse ne îndeamnă la o fugară reamintire a esenței sistemului filozofic hegelian care considera lumea ca o expresie a rațiunii, compusă din trei mari realități: *divinul, natura și umanul*.

BIBLIOGRAPHY

- Blaga, Lucian, *Gîndire magică și religie*, Ed. Albatros, București, 1996
 Ciopraga, Constantin, prefață la *Cîntarea munților*, B.P.T., 1988, Editura Minerva, București
 de Ávila, Teresa, *Poesias/Poezii*, ediție bilingvă, traducere, prefață și note de Viorica S. Constantinescu, Ed. Institutului European, Iași, 1996
 Manolescu, Nicolae, prefață la *Poezia română modernă de la G. Bacovia la Emil Botta*, B.P.T., Editura pentru literatură, 1968
 Marrou, Henri, *Teologia istoriei*, Ed. Institutului European, Iași, 1995
 Meslin, Michel, *Știința religiei*, Ed. Humanitas, București, 1993
 Otto, Rudolf, *Sacral*, Ed. Dacia, Cluj 1996
 Sf. Augustin, (XIV, XXVIII)
 Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura IBMBOR, București, 2002

¹⁴Nicolae Manolescu prefață la "Poezia română modernă de la G. Bacovia la Emil Botta", B.P.T., 1968, Editura pentru literatură

¹⁵Constantin Ciopraga -prefață la "Cântarea munților". B.P.T., 1988, Editura Minerva, București