Posibile influenţe ale scrierilor patristice asupra operei eminesciene. Alegorie şi alegoreză

Lucia CIFOR*

Keywords: *influence*; *patristic writings*; *literary exegesis*; *Biblical hermeneutics*; *allegory*; *allegory-reading*; *allegoresis*; *poetry*; *Mihai Eminescu*

1. Preambul

Un subiect mai puţin sau deloc discutat în eminescologie îl reprezintă influenţa scrierilor patristice asupra operei poetului. Chiar atunci când a fost avută în vedere (Del Conte 1990), interesul cercetătorilor nu a mers mai departe de analiza temelor şi motivelor gândirii patristice din scrisul eminescian. O privire mai atentă asupra *funcţiilor alegoriei* (şi în varianta patristică de *alegoreză*) *în poetica* (e vorba de elementele de poetică implicită) *şi poematica eminesciană* ar putea scoate la iveală influenţe mai consistente decât cele amintite.

Eminescu pare a fi fost cucerit de alegorie, mai întâi, sub aspectul strategiilor poetice, utilizând-o când ca figură de stil, când ca principiu de compoziţie, în majoritatea poemelor lungi, scrise mai ales în perioada primei tinereţi. Alegerea alegoriei ca figură de compoziţie şi în marile sale poeme de mai târziu (*Luceafărul*, *Gemenii, Sarmis* etc.) se explică prin forţa acesteia de a cliva lectura pe mai multe planuri, de la bun început. Deschiderea, prin alegorizare, spre mai multe planuri ale lecturii (înscrise în textul poemului) nu-i doar o subtilă, căci „postromantică", tehnică de creaţie, identificată cu „alegoria ironică" (Bot 2012: 134), una care nu mai crede în sensul definitiv şi posibilitatea închegării lui (De Man 1979: 17–18), cât o activitate întemeietoare de adevăruri, sensuri şi lumi, profund individualizate, dincolo de schiţa lor generală, prezentă în structura şi infrastructura poematică.

Într-o poezie închinată lui Shakespeare, *Cărţile*, destul de puţin cercetată sub aspectul filosofiei lecturii pe care o subîntinde, poetul român exprimă, dincolo de fascinaţia sa constantă pentru „divinul Brit" (o primă expresie a evlaviei pe care o avea pentru scriitorul britanic apare încă din 1870, în scrisoarea de justificare trimisă lui Iacob Negruzzi – Negruzzi 2013: 236), un nucleu de doctrină a lecturii. E vorba, mai precis, de o doctrină încifrată sub aspectul unei veritabile *alegorii a lecturii*, cuprinzând o succintă *descriere de tip alegoretic a lecturii ideale*, similară vechilor lecturi ale textelor sacre. Descriind *cum* îl citeşte pe Shakespeare, Eminescu sugerează un scenariu sau un itinerar al lecturii cu nişte parametri diferiţi de cei ai lecturii comune. Precum în lectura canonică a textelor sacre, în experienţa de lectură a operei lui Shakespeare, perspectivele asupra înţelegerii lumii se multiplică,

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, România (luc10for@gmail.com).

„Philologica Jassyensia", an XIV, nr. 2 (28), 2018, p. 35–46

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

deodată cu sensurile cărţii, practic, la infinit („Ca Dumnezeu te-arăţi în mii de feţe / Şi-nveţi ce-un veac nu poate să te-nveţe”[1]). Edificarea (nu doar intelectuală) se conjugă cu autoedificarea, întrucât cartea poetului britanic îl conduce (în sens anagogic, am putea spune, dincolo de textul propriu-zis) spre o conjuncţie fericitoare cu cartea lumii („M-ai învăţat ca lumea s-o citesc”).

În Shakespeare Eminescu a văzut un scriitor de importanţă cardinală pentru omenire, *avant la lettre* am putea spune, pare a fi identificat în el, chiar dacă nu în aceiaşi termeni, „centrul canonului occidental” (Bloom 2007: 69–98). Un poet de forţa acestuia, aşa cum Eminescu însuşi şi-ar fi dorit să fie, îşi educă şi-şi formează cititorii de care are nevoie. Îi „învaţă” cum să-l citească şi să-l asimileze (să-l „înveţe”), nu doar pentru sensurile cărţilor lui, ci şi pentru a putea „citi lumea”. Or, metafora *lumii ca o imensă carte* şi deprinderea lecturii ei au rădăcini europene mai adânci, ţinând de orizonturile spirituale ale medievalităţii patristice. „Celor vechi *lumea le apărea ca o carte enigmatică a naturii şi a istoriei care se lasă descifrată de iniţiaţi prin metoda alegorezei*” (Krauss 2000: 29), afirmă cercetătorul german Henning Krauss într-un studiu în care s-a ocupat de funcţiile şi specificul alegoriei dintr-o poezie patriotică de tinereţe a lui Eminescu.

Dacă *alegoria ca figură de stil şi de compoziţie* nu a putut fi trecută cu vederea în exegeza de peste un secol a operei eminesciene, fiind adesea analizată drept una dintre mărcile stilului retoric de tinereţe, mai puţin (spre deloc) au fost remarcate atenţia şi interesul de care s-a bucurat la Eminescu celălalt aspect al alegoriei, *alegoria-lectură*, strategie de construcţie a planului lecturii şi a „cititorului implicit” (utilizând termenii lui Wolfgang Iser) sau a „cititorului-model” (Umberto Eco). Citind cu atenţie textele poetice eminesciene care fac vorbire despre lectură, se poate desprinde o autentică filosofie a lecturii, una care nu mai are de-a face cu lectura (să-i spunem) „romantică” practicată de contemporanii săi junimişti, ci cu un tip de lectură asemănătoare cu lectura alegoretică, de extracţie patristică (cercetată cel mai adesea în contextul hermeneuticii biblice), cu toate diferenţele inerente care există între ele. Anticipând, după cum „înţelegerea Scripturilor nu era, pentru Origen, un simplu exerciţiu academic, ci o experienţă religioasă” (Louth 2002: 98), citirea *eminescianizată* a poeziei transcende perimetrul unei achiziţii cognitive, implicând un tip de cititor „ales”, apt să realizeze o experienţă spirituală.

2. Alegorie şi alegoreză: câteva detalii. Atracţia lui Eminescu faţă de alegorie şi alegoreză

Pentru a putea şti în ce măsură Eminescu a fost atras de alegorie şi alegoreză, în înţelesul pe care acestea le-au avut în epoca Antichităţii târzii şi de-a lungul Evului Mediu, dar şi mai târziu, după cum susţin unii, ar trebui fixate limitele acestei cercetări. Mai întîi, se cuvin reliefate fundamentele greco-latine şi patristice ale alegoriei, ale sensului alegoric şi ale alegorezei, cercetate de specialiştii în patristică (Coman 1988), teologi (Crouzel 2014), ca şi de filosofi şi hermeneuţi (Gadamer 2001; Afloroaei 2003; Cornea 2006), filologi clasicişti (Paraschiv 2011) şi, mult mai rar, de către poeticieni, în mod particular de către cei medievişti (Zumthor 1983).

[1] Eminescu 1982. Citatele din opera poetului se dau, în continuare, din această ediţie realizată de D. Murărăşu, coroborată cu ediţia din 2014, realizată de Cătălin Cioabă (Eminescu 2014).

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

Dintru început, cel mai important lucru de remarcat ni se pare a fi falia dintre epocile istorice mai vechi amintite şi epoca modernă şi contemporană, în chestiunea înţelegerii *alegoriei* – figură de stil, numită şi *alegorie expresivă* (Paraschiv 2011) şi a *alegorezei* – numită azi şi *alegorie-lectură*, ultima, cunoscută, în contextul filologiei clasice şi al teologiei, şi drept *alegorie interpretativă*, *alegoreză exegetică* (Paraschiv 2011) sau *alegoreză biblică* (Coman 1988).

Ştiinţele de astăzi ale textului, precum retorica, poetica şi hermeneutica (ca să ne oprim asupra celor mai vechi), considerate la un nivel mediu de specializare şi de dificultate, nu posedă viziunea şi parametrii necesari înţelegerii alegoriei şi alegorezei antice şi medievale, a căror anvergură depăşeşte limitele limbajului figurat şi ale lecturii ghidate spre decodificarea figurilor. Unul dintre motivele acestei situaţii îl constituie doctrinele diferite ale organizării textului şi lecturii din spaţiul culturii creştine. Acestea îşi au fundamentarea într-un tip de spiritualitate care are la bază *credinţa creştină*, temeiul prim şi ultim al oricărei înţelegeri şi al oricărei activităţi intelectuale care implică textele sacre, mai întâi, apoi, prin extensiune, toate textele (din aceste epoci conservatoare). Se subînţeleg, aici, orizontul metafizic diferit în care se citeşte cartea, conduita inspirată de pre-lectura cărţii şi performarea înţelesurilor ei, ambele specifice acelei *lectio divina*, despre care se obişnuieşte a se vorbi în contextul hermeneuticii creştine (patristice). În acest orizont spiritual, cei care citesc o fac pentru a asculta Cuvântul divin, *voinţa de ascultare* fiind conexată *voinţei de slujire* a Logosului divin (Cifor 2006: 26–28) căruia credinciosul i se încredinţează pentru propria sa mântuire. Pe scurt, miza supremă a oricărui act de lectură şi înţelegere (interpretare) a textelor sacre o reprezintă mântuirea, o realitate care nu e de lumea aceasta şi nici de pe lumea aceasta, dar care nu e de sperat şi de obţinut decât pe teritoriul ei.

În această opoziţie fundamentală, creată de necesitatea de a te folosi de lumea dată, lumea aceasta, pentru a obţine împlinirea care transcende lumea dată, stă lectura cărţii şi a vieţii din lumea creată, dar nu într-o perspectivă imanentistă, ci urmând linia transgresivă a desăvârşirii pe un plan care nu mai aparţine lumii acesteia. Aşa stând lucrurile, nu mai e de mirare că creştinii din Antichitatea târzie şi cei din epoca medievală se servesc de datele realităţii şi ale textului scris ca de nişte pârghii pentru transcenderea lor. În acest fel ei sunt deprinşi să citească nu doar cărţile sacre, ci şi „cartea vieţii”, „cartea lumii”, „viaţa”, „lumea”, „natura”, „istoria” (ultimele înţelese tot ca nişte suporturi de lectură, ca nişte cărţi). Aceste *metafore-alegorii*, cunoscute şi formate în această perioadă istorică (Zumthor 1983), indică treptele desăvârşirii graduale realizate după „ghidajul” iniţiat şi întreţinut (fortificat) de cărţile sacre în spaţiul lecturii spirituale (*lectio divina*). În aceste epoci vechi, lumea dată, universul existenţei umane, viaţa omenească nu sunt domenii ale niciunui *mimesis* pentru literatură. Ceea ce se străduiesc anticii târzii şi medievalii să urmeze (ori să imite) este un scenariu de mântuire, pe care îl alegorizează în orice tip de lectură pe care o fac Sfintei Scripturi, ca şi oricărui alt text de edificare spirituală.

Alte texte, în afară de cele de edificare spirituală, aceste epoci nu cunosc, cel puţin nu în spaţiul culturii scrise agreate de Biserică sau de stat. Iar această obişnuinţă de a citi pentru a te edifica, în primul rând, din punct de vedere spiritual, s-a transmis şi s-a propagat în cultura europeană mult dincolo de graniţele epocilor religioase, cum sunt cunoscute Antichitatea târzie şi epoca medievală, până în

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

romantism. Valenţele modelatoare (sub aspect spiritual) ale acestui tip de lectură erau încă active în zilele lui J. W. Goethe, autorul cunoscutului roman *Suferinţele tânărului Werther*, un roman nihilist, al cărui impact asupra publicului cititor tânăr este bine cunoscut. Spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, în 1774, când a fost publicată celebra „carte de mîngâiere" goetheeană (în aceşti termeni îşi oferea produsul marele scriitor german cititorilor săi, urmând şi respectând, desigur, canoanele epocii încă puternic amprentată de religiozitatea protestantă a *Bildung*-ului german), cultura literară era aproape de nedespărţit de cultura formativ-religioasă. Cărţile, chiar cele laice, sugerau modele de conduită şi ofereau „mângâiere" celor care aveau nevoie de ea. Expresia „carte de mângâiere" şi *mângâierea* nu trebuie înţelese în cheia sentimental-melodramatică de astăzi. *Mângâierea* trebuie citită în vechiul ei sens religios, de consolare, alinare, leac pentru un suflet adânc tulburat, afectat de *Weltschmerz*, boală metafizică prin excelenţă, fără vindecare în imanenţa lumii. Nici din creaţia lui Eminescu nu lipsesc ecourile unei ideale „cărţi de mângâiere", pe care societatea germană (şi religioasă) a *Bildung*-ului o ţinea la mare preţ:

> *Voit-am a mea limbă să fie ca un râu/ D-eternă mângâiere...* şi blând să-i fie cântu-i./ Acum... acuma visul văd bine că mi-l mântui. *(Icoană şi privaz)*

În preromantismul european, dar şi în perioada romantică propriu-zisă, mai pot fi descoperite unele răsfrângeri ale vechilor concepţii creştine asupra textului şi mai ales asupra lecturii lui, după cum se vede, nu doar la Eminescu, ci şi în creaţia de tinereţe a lui Goethe, ca să rămânem doar la aceste două exemple. Ca şi pentru cei vechi, pentru tânărul Eminescu, lumea vizibilă, lumea fizică şi orice fel de lume contingentă nu sunt decât *elementele figurale* ale unei alte lumi, lumea paradisiacă, inspirată de modelul platonician (Petrescu 1978: 25–48)*, pură figuraţie* pentru cele invizibile, *id est* spirituale, cele care nu se văd, dar sunt singurele care contează, pentru că susţin şi accesibilizează lumea adevărată, lumea mântuirii şi lumea mântuită, o lume transcendentă, ca şi lumea ideilor lui Platon[2].

De altfel, unul dintre marii cercetători ai domeniului, poeticianul şi medievistul Paul Zumthor, insistă în a vorbi despre un *limbaj figural al alegoriei şi alegorezei*, reprezentativ pentru epoca medievală (Zumthor 1983: 167–179), şi un *limbaj figurat*, cel al poeziei moderne, al cărei început poate fi considerat chiar momentul renascentist al desprinderii literaturii de constrângerile marii tradiţii medievale.

Alegoria şi alegoreza nu ţin doar de o concepţie diferită asupra literaturii, ci şi de modul de concepere a limbii şi a textului în legătură indeclinabilă cu Tradiţia, *id est* corpusul de texte medievale. Lectura textului este ghidată – după cum arată poeticianul francez – de *legenda* textului (=ceea ce trebuie citit, Zumthor 1983: 191), mai mult decât de semnele care-l compun, toate acestea avându-şi rădăcinile într-o mare şi augustă tradiţie de lectură a textului sacru, cunoscută odinioară ca *lectio divina*, lectura fundamentată pe teoria celor patru sensuri ale Sfintei Scripturi,

[2] Relaţiile dintre patristică şi platonism au fost subliniate în nenumărate rânduri (Crouzel 2014; Zumthor 1983; Coman 1988; Del Conte 1990; Petrescu 1978 ş.a.).

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

teorie pe care Dante susţine a o fi utilizat în compunerea *Divinei Commedii* (Zumthor 1983: 169).

Fără a intra în complexitatea istoriei constituirii teoriei sensului împătrit al Bibliei, să spunem doar că aceasta este îndatorată unei anumite tradiţii filosofice antice, precum şi anumitor curente şi vârste ale exegezei creştine (contribuţiile lui Origen fiind centrale), care se definesc ca doctrine specifice, filosofice şi teologice, fructificate şi de unele teorii ale textului şi ale lecturii de mai târziu. După cum susţin savanţii medievişti sau teologii (Paul Zumthor, Henri Crouzel), dar şi filosofii (Hans-Georg Gadamer, Ştefan Afloroaei ş.a.), aşa-numitul *sens alegoric, alegoria* şi/ sau *alegoreza* din patristică (şi din marea şi repetitiva literatură medievală) au de-a face prea puţin cu ceea ce înseamnă alegoria cu începere de la romantism încoace, de când ea este definită mai ales ca figură de stil sau ca procedeu retoric şi repudiată exact din acest motiv. În romantism, asistăm, de altfel, oarecum, la apusul epocii alegoriei şi alegorezei ca tehnici de construcţie şi habitudini de lectură a textelor, în acest timp, fiind puse fundamentele unei literaturi care mizează mai mult pe simbol. J.W. Goethe este considerat (Gadamer 2001: 67–68) a fi printre cei dintâi care au remarcat schimbarea, trecerea de la alegorie la simbol, tranziţie pe care o consideră a fi o trăsătură definitorie a noii arte romantice. Dar, într-un anume sens, după cum susţine chiar gânditorul german, nici romantismul nu a putut evacua din structura gândirii şi a înţelegerii procedurile alegoriei şi ale alegorezei, pentru că simbolul şi „travaliul simbolizant al spiritului" îşi exercită efectele şi prin perpetuarea vechilor tradiţii mitico-alegorice (Gadamer 2001: 71). Nu mai vorbim de faptul că nici romantismul nu renunţă la gândire, adică la construcţiile (alegoretice ale) teoriilor filosofice, iar oriunde e loc pentru o teorie (ori pentru o dogmatică) intră în funcţiune şi mecanismele alegorezei (Afloroaei 2003/2004: 25).

Rezumând, în spaţiile lor de formare şi de evoluţie, alegoria şi alegoreza vizează moduri speciale de „scriere" şi de „citire" a *lumii textului* şi a *textului lumii*, depotrivă, în una şi aceeaşi carte. O astfel de activitate hermeneutică avea drept finalitate – după cum se spune că s-ar fi exprimat Origen (Crouzel 2014: 157) – experienţa unui „prilej de înţelegere", nu o simplă achiziţie de sensuri. Acest tip de experienţă, intelectuală şi spirituală deopotrivă, reprezintă un proces care depăşeşte, prin implicaţiile lui teologice şi metafizice, simpla achiziţie de cunoştinţe. În sensul lor întreg, alegoria şi alegoreza reprezentau, pentru cititorul canonic al Sfintei Scripturi, ca şi pentru cititorul altor texte din literatura medievală, nişte posibilităţi sau prilejuri ale articulării înţelegerii de sine în înţelegerea lumii, precum şi înţelegerea lumii prin înţelegerea de sine, textul şi textele fiind doar cadrul şi cadrele care asigurau survenirea acestor evenimente hermeneutice şi existenţiale deopotrivă.

Pe de altă parte, alegoreza reprezintă, în contextul mai larg de semnificaţii al filosofiei, un cod al interpretării, ba chiar însuşi Codul, şi nu doar un nivel de sens care dublează sensul literal (Afloroaei 2003/2004: 24–25). Rezumând nişte discuţii mai ample, alegoreza ilustrează, până la urmă, un mod natural de dezvoltare a gândirii omeneşti, parcurs care implică, concomitent, *construcţia* şi *deconstrucţia*, favorizând fabulaţia şi enigma (Afloroaei 2003/2004: 24–25).

Figuralul sau figuraţia, nu *figuratul* (înţeles ca stratul sensurilor figurate, oblice, deviate etc.), constituie domeniul alegoriei şi alegorezei medievale. Figuraţia e înţeleasă în următorii termeni: *textul întreg e o figură a altceva,* textul „e o figură

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

globală, *ce comportă sau nu imagine, descriere, aluzie la lumea înconjurătoare, trimitere la vreun referent dat în mod fictiv, ca fiind exterior discursului"* (Zumthor 1983: 154), cum mai târziu, pentru Paul de Man, *limba e figură în întregime pentru altceva*[3]. *Figuralul* nu exclude *figuratul*, *alegoreza* – numită de Fontanier *alegorism* (Cornea 2006: 229) – şi *alegoria* uzând din plin de metafore. De altfel, ele sunt şi definite deseori ca metafore extinse, suite de metafore, personificări, cumulate cu alte figuri de stil (Zumthor 1983: 170), constituind aşa-numitul *stil ornat* sau *style imagé*, propriu limbajului poetic eminescian din prima vârstă de creaţie (Petrescu 1978: 223).

Dacă raţiunile *figuratului* sunt de ordinul *poeticităţii* (simbolice, parabolice etc.), vizând elementele din ţesătura literaturii, raţiunile *figuraţiei* depăşesc *stricto sensu* construcţia semică pur textuală, în favoarea unei arhiconstrucţii de la care se revendică, de pildă, aşa-numita *legendă a textului* (cum i-a spus Zumthor, adică *ceea ce trebuie citit*, în acord cu Tradiţia), pe care lectura adecvată a textului o presupune, deşi textul nu o conţine literalmente. *Legenda textului* îl angajează pe cititor într-o aventură intelectuală ce implică permanente depăşiri, transcenderi ale nivelurilor de sens proprii textului concret, unele, evident, cu miză spirituală (chiar de tip anagogic).

Pentru un medieval, cartea de semne nu e o eboşă a cărţii lumii, aşa cum devine aceasta în epoca literaturii moderne. Cartea de semne, textul ei, ilustrează *un drum de acces spre cartea lumii*, un mod de înscriere posibil în cercul de cititori ai acesteia. Eminescu, se pare, a fost atras de această conjuncţie, specifică altor vremuri, dintre *cartea lumii* (*cartea vieţii*) şi *cartea de semne*, care îl angajează nu doar cărturăreşte, ci şi existenţial, pe cel care o experimentează. Sunt frecvente versurile eminesciene care indică această nostalgie şi credinţă în identitatea ontologică dintre *cartea lumii*, *lumea*, *cartea vieţii*, *viaţa* etc. şi *cartea poetului, creaţia poetică, paginile cărţii*: „Să vadă-n cartea lumii un înţeles deschis / Căci altfel viaţa-i umbră şi zilele sunt vis" (*Povestea magului călător în stele*); „Cu gândiri şi cu imagini / *Înnegrit-am multe pagini: / Ş-ale cărţii, ş-ale vieţii* / Chiar din anii tinereţii" (*Cu gândiri şi cu imagini*); „Tu (Shakespeare, n.n.) mi-ai deschis a ochilor lumine / M-ai învăţat ca *lumea s-o citesc*" (*Cărţile*). Accesul la „cartea lumii" este echivalent cu deschiderea spre primirea Revelaţiei (înţeleasă în spiritul sincretismului şi panteismului, ambele specifice religiozităţii eminesciene), care-i transformă pe cei ce au primit-o, integrându-i în ordinea universală a existenţei (Cifor 2000: 101). „Citirea lumii" şi citirea „cărţii lumii" sunt trepte ale lecturii/ cunoaşterii de sine, nu doar trepte ale citirii/ cunoaşterii cărţilor. Precum în cazul oricărei doctrine hermeneutice care pleacă de la postulatul caracterului infinit al textului sacru (intră, aici, cu diferenţele subînţelese, teoria sensului cvadruplu din hermeneutica biblică, precum şi concepţia asupra arcanizării textului sacru, specifică hermeneuticii Cabalei), lectura textului poetic vizată de Eminescu este inspirată de modelele hermeneuticii biblice de inspiraţie patristică. Textele poetice puternice, ca şi textele sacre, conţin (ori aspiră să conţină) determinaţii (prelungiri, extensiuni)

[3] A se remarca analogia dintre concepţia medievală despre text şi concepţia lui Paul de Man din *Alegoriile lecturii* (De Man 1979), autor despre care s-a spus că „ar fi reciclat", în moderna sa teorie, mai vechea *lectură alegorică* a textului biblic, „lărgindu-i semnificaţia şi reevaluându-i importanţa" (Cornea 2006: 232).

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

dincolo de planul literei, dar nu în afara posibilităţilor pe care nivelul literal le schiţează, le proiectează.

Când cărţile de semne şi *cartea lumii* nu se mai află într-o fericitoare conjuncţie, când cărţile oamenilor nu se mai pot fundamenta pe credinţa în consubstanţialitatea lor cu întreg Universul (văzut ca o imensă carte, unul dintre sensurile *cărţii lumii*), viaţa însăşi iese văduvită, experienţa livrescă devenind chiar o formă de ucidere a viului:

> Ce caută talentu-i în şirele s-arate?/ Cum luna se iveşte sau vântu-n codru bate?/ Dar de-o va spune-aceasta sau dacă n-o va spune,/ Pădurile şi luna vor face-o de minune./ Ba ele vor întrece de-a pururi pe-autori/ Ce-au spus aceste lucruri de zeci de mii de ori./ O, capete pripite, în colbul trist al şcolii,/ Cetiţi în foliante ce roase sunt de molii/ Şi viaţa, frumuseţea, al patimii nesaţ/ Nu din viaţa însăşi – din cărţi le învăţaţi./ În capetele voastre, de semne multe sume,/ Din mii de mii de vorbe consist-a voastră lume./ [...] Demult de vorbe goale nici voi să mai ascult./ Nimic e pentru mine ce pentru lume-i mult./ Ce este viitorul? Trecutul cel întors/ E şirul cel de patimi cel pururea retors./ Am azvârlit în laturi greoaie, veche cărţi,/ Cari privesc viaţa din mii de mii de părţi/ Şi scrise în credinţa că lumea tot se schimbă/ Cu dezlegări ciudate şi cu frânturi de limbă./ Nu-i foliant în lume din care să înveţi/ Ca viaţa preţ să aibă şi moartea s-aibă preţ…/ Şi de pe-o zi pe alta o târâi uniform/ Şi nici să pot de somnul pământului s-adorm. (*Ca o făclie*)

Cunoscutele, dar nu întotdeauna adecvat interpretatele versuri eminesciene în care apare toposul *cărţii lumii*, în corelaţie cu *cartea* ori cu *citirea vieţii*, pot fi citite şi ca o expresie a nostalgiei după acea veche şi augustă tradiţie de înţelegere a lecturii cărţii, în legătură cu sensul alegoric, alegoria şi alegoreza, tehnici de creaţie şi de lectură cu un potenţial mistagogic subînţeles: „În zădar ne batem capul, sânte firi vizionare,/ *Să citim în cartea lumei* semne ce noi *nu le-am scris*" (*La moartea lui Neamţu*) şi, versiunea uşor schimbată: „Şi de-aceea beau paharul poeziei înfocate. / Nu-mi mai chinui cugetarea cu-ntrebări nedezlegate / *Să citesc în cartea lumii* semne, ce mai *nu le-am scris*" (*Memento mori*).

Lipsa de iniţiere în aceste sisteme tradiţionale de înţelegere a lecturii, sisteme bine cunoscute în orizonturile lumii patristice şi medievale, îl umplu pe poet de nostalgie şi de amărăciune, trăiri cu atât mai adânci cu cât ele rămâneau opace pentru contemporanii săi. Metafora „literele vremii" simbolizează enigma, taina de nepătruns a vieţii şi a morţii:

> Sunt neînţelese *literele vremii*/ Oricât ai adînci semnul lor şters?/ Suntem plecaţi sub greul anatemii / De-a nu afla nimic în vecinic mers? (*O, -nţelepciune, ai aripi de ceară*).

Toposul *cărţii lumii* ca Revelaţie, concretizată în zidirea lumii, universul vizibil, apare, de câteva ori, în creaţia eminesciană. Această ipostază a *cărţii lumii* face parte din acele metafore sau simboluri, crescute, potrivit Rosei Del Conte, în tradiţia şi „substratul autohton" al culturii eminesciene (Del Conte 1990: 269), echivalent cu „humusul creştinismului primitiv", în care subzistă încă „climatul neoplatonic al Patristicii răsăritene" (Del Conte 1990: 29). Ca şi pentru un învăţat medieval, „pentru Eminescu, universul însuşi este acela care se propune ca „semn" şi figură sacrală, ca primă hierofanie. Şi, sub acest aspect, el se inserează în

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

mentalitatea religioasă autohtonă, deschisă sensului cosmic al numinosului" (Del Conte 1990: 270). În aceste contexte, *cartea lumii* se află în relaţii de contiguitate cu cititorul ei privilegiat, care este chiar creatorul ei şi al lumii, figurat ca Dumnezeul cel bun ori ca Demiurgul cel rău:

> Când *cartea lumii* mare *Dumnezeu o citeşte*/ Se-mpiedică la cifra vieţi-ţi făr' să vrea. (*Povestea magului călător în stele*);
>
> Atâta plan de rele/ S-a grămădit puternic în viaţa ginţii mele/ Încât îmi vine-a crede cum că *principiul rău,*/ *A scris a lumii carte* – că el e – Dumnezeu. (*Andrei Mureşanu*)

Biblia, deşi „simbolul cel mai solemn al *Cărţii*, întrucât are pecetea tradiţiei", nu mai este, pentru Eminescu, „mesajul Revelaţiei" (Del Conte 1990: 270, 271), locul său fiind luat de *cartea lumii*, în toate variantele cunoscute (*cartea vieţii, cartea istoriei, cartea naturii*, prezente şi în formele simple ale substantivelor, ca *lume, viaţă, univers, istorie* etc.).

Semnele din *cartea lumii* îi rămân însă inaccesibile celui care nu s-a iniţiat în cunoaşterea lor prin creaţia proprie, întotdeauna şi o creaţie de sine. Unele dintre aceste semne sunt faptele de glorie ale câte unui principe providenţial, care creează istorie, iar, pe un plan mai larg, participă la sporirea *cărţii lumii:*

> [despre Napoleon:] N-a fost om acel ce cade, ci a veacului gândire/ A trăit în el [...]/ Cu dânsul *cartea lumii iar s-a-nchis*. (*Memento mori*)

3. La confluenţa unor vârste hermeneutice diferite: *Epigonii*

Intrarea în *cartea lumii*, pentru un popor, în viziunea poetului din tinereţe, nu se poate face decât pe calea care-i este proprie lui, respectiv prin ceea ce tradiţia şi limba i-au forjat ca profil spiritual, creator, moral şi estetic. În poemul *Epigonii*, poetul tratează, printre altele, chiar această temă, însă o face nu „descifrând" ideea poetică, ci „încifrând-o" în „simbolele şi hieroglifele imaginilor sensibile" (Eminescu 1981: 238), în spaţiul unor alegorii multiple, în ritmuri de odă şi în versete satirice deopotrivă. „Cifrul" poemului *Epigonii* l-a făcut greu de înţeles pentru contemporanii poetului, după cum se ştie, ca şi pentru eminescologii de mai târziu. Am putea spune că atât contemporanii lui Eminescu, cât şi unii eminescologi de mai târziu s-au plasat ori se plasează într-un orizont cărturăresc (poetico-retoric şi hermeneutic) diferit de cel îmbrăţişat de poet (în poem, ca şi în scrisoarea trimisă lui Iacob Negruzzi).

În spirit romantic, pentru cel care trimitea, în 1870, poezia *Epigonii* la „Convorbiri literare", modalitatea de înscriere (prin lectură creatoare, un fel de autolectură) în *cartea lumii* era reprezentată de tradiţia *scripturală* a poporului român. Primele elemente constitutive ale acestei tradiţii sunt şi textele literaturii religioase, reprezentate nu doar de textul *Bibliei*, ci şi de numeroasele (şi deja nemaicititele de către junimişti) scrieri patristice, găsite de poet în manuscrisele vechi, scrieri din care el va sorbi autentica limbă românească, *limba veche* (motiv recurent al liricii eminesciene), limba nobleţii unui popor, o limbă capabilă să evoce paradisul ori chiar să-l înfiinţeze. Versurile din *Epigonii* exaltă o limbă cvasi-paradisiacă, exprimând o lume care conţine totul: geneza gândului şi posibilităţile lui, originea şi devenirea muzicală a universului:

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

> Când privesc zilele de-aur a *scripturelor române*,/ Mă cufund ca într-o mare de visări dulci şi senine/ Şi în jur parcă-mi colindă dulci şi mândre primăveri,/ Sau văd nopţi ce-ntind deasupră-mi oceanele de stele,/ Zile cu trei sori în frunte, verzi dumbrăvi cu filomele,/ Cu izvoare-ale gândirii şi cu râuri de cântări.

Aceasta este limba pe care poetul o vede (şi pentru că vrea să o vadă) perpetuată, cel puţin la nivelul asumării sacralităţii ei, dincolo de fruntariile textelor biblice, în textele poeţilor şi cărturarilor români. În scrierile lor, Eminescu găsea, după cum arată Rosa Del Conte, nu genialitate, nu cine ştie ce valoare estetică, ci, mai presus de toate, românismul, „românitatea ca [...] o valoare ce trebuie să fie recunoscută întâi de toate, pentru a fi iubită şi continuată, acţionând în spiritul ei" (Del Conte 1990: 273). Contemporanilor săi, „rumâni din naştere, francezi în inimă" (*Geniu pustiu*), le era însă mai degrabă străină tradiţia culturală românească, precum străine le erau credinţa şi inspiraţia sau ideea că între ele există un raport de corelaţie. Asociate credinţei pierdute în puterea artei, lipsa credinţei religioase şi absenţa ştiinţei de a cultiva tradiţia nu puteau fi decât fatale creaţiilor noi. Oricât de rafinate şi sofisticate, în absenţa legăturii lor cu ceva viu – iar viul acesta cultural nu putea fi decât limba „humusului cultural autohton", capabil să „condiţioneze roadele asimilărilor succesive" (Del Conte 1990: 272) – creaţiile noi sunt condamnate la vacuitate chiar de la apariţie:

> „Moartea succede vieţii, viaţa succede la moarte",/ Alt sens n-are lumea asta, n-are alt scop, altă soarte;/ Oamenii din toate cele fac icoană şi simbol;/ Numesc sânt, frumos şi bine ce nimic nu însemnează,/ Împărţesc a lor gândire pe sisteme numeroase/ Şi pun haine de imagini pe cadavrul trist şi gol. (*Epigonii*)

Prin poezia alcătuită după principiile alegorice şi alegoretice, ca şi prin elementele de poetică explicită sau implicită (din *Epigonii*, dar şi din alte mari poeme ale tinereţii), Mihai Eminescu se situează şi în arealul unei alte vârste a hermeneuticii europene decât cea considerată a fi specifică romantismului, pe care nu a adoptat-o fără regrete, hermeneutica anterioară fiind, în bună parte, opusă hermeneuticii vârstei moderne. Acordurile şi dezacordurile dintre tânărul poet şi junimişti în privinţa lecturii şi înţelegerii textelor literare (a poemului *Epigonii*, în special) îşi au originea şi în orizonturile hermeneutice diferite de la care poetul şi contemporanii săi, altminteri preţuitori ai poetului, se revendicau. Cei din urmă se integraseră în noul (pe atunci) context al hermeneuticii romantice, pe când Eminescu se simţea încă îndatorat orizontului cultural (şi poetico-hermeneutic) de inspiraţie creştină, specific patristicii medievale.

Se pare că fascinaţia lumii medievale româneşti asupra lui Eminescu a inclus, pe lângă *topoii* cunoscuţi (voievodul, călugărul, sihastrul, magul ori castelul, biserica, palatul etc.), şi elemente consistente din tradiţia cărturărească mai sus descrisă. În universul de valori de sorginte medievală, adică în cadrul celei mai îndelungate ca durată tradiţie culturală şi lingvistică românească, Eminescu va fi intuit, cum insistă a sublinia Rosa Del Conte, izvorul adevărat al unei creaţii naţionale, care să nu se piardă în indistincţia generată de imitaţiile marii literaturi europene. Va fi fost – cum s-a spus şi cum se poate demonstra – singur, cel puţin în cercurile frecventate, al Junimii şi al „Convorbirilor literare", prin această (pentru ceilalţi de neînţeles) admiraţie pentru lumea veche a culturii româneşti, constituită

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

nu doar din creaţiile folclorice (de care se interesau şi alţii în epocă), ci şi de scrierile suind până la Evul de Mijloc, pe care limba românească veche le tezaurizase.

Din „humusul culturii autohtone", mai precis din formele poetico-retorice ale gândirii patristice, se pare că se va fi născut şi marea propensiune a poetului pentru alegorie şi alegoreză, pentru care avem destule exemple din ceea ce s-ar putea descrie ca poe(ma)tica eminesciană. Eminescu a intuit în formele codificate ale acestor tehnici de compoziţie şi de lectură resursele (re)vitalizării limbajului poetic aflat, în epoca romantismului deja, în plină criză de definire. Refortificarea artei literare prin racordarea la aceste vechi tradiţii poetico-hermeneutice (de sorginte patristică şi medievală, dar şi de cărturărie veche românească) nu putea să survină în afara creditării cuvântului poetic cu puterea pe care altădată o avea credinţa religioasă.

Problema încrederii, a credinţei în artă din *Epigonii* („Voi credeaţi în scrisul vostru, noi nu credem în nimic") sau din *Melancolie* („Credinţa zugrăveşte icoanele-n biserici"), poate fi corelată cu crezuri şi elemente de religia artei, dar şi cu *lectura fericită*, împlinitoare, putând să conţină valenţe soteriologice şi să fie o imitaţie a *lectio divina*. O asemenea lectură ar fi fost chiar la antipodul *lecturii deşteptate* (*trezite*), *dar numai spre imposibilitatea încheierii ei*, care ilustrează lectura de care erau apţi contemporanii poetului, *epigonii.* În aceşti ultimi termeni apare formulată una dintre concluziile unui magistral scenariu de lectură al poemului, inspirat de „alegoriile lecturii" lui Paul de Man, realizat de un eminent eminescolog, care fixează un reper în istoria receptării controversatului poem *Epigonii* (Bot 2012). Şi poate că Ioana Bot are dreptate când citeşte întreg poemul *Epigonii* drept *o alegorie a lecturii* în sens demanian, sugerând că tema poemului ar fi, de fapt, opoziţia dintre felurile de lectură pe care le practicau cei vechi, predecesorii „care credeau în scrisul lor" şi „epigonii" acestora, care „nu credeau în nimic". Ce pare a fi trecut cu vederea autoarea, în provocatoarea sa analiză, este faptul că prima formă de *alegorie a lecturii*, cea inspirată de credinţa în artă, este o *lectură fericită* şi *fericitoare* (am spune), ca orice tip de lectură care se apropie de tiparul şi funcţionarea lecturii specifice acelei medievale *lectio divina.* În acest sistem de lectură se deschid multiplele paliere de înţelegere şi de sensuri ale cărţii, ca şi ale lumii. De fapt, poate nu ar fi excesiv dacă am citi, în *Epigonii*, o tentativă eminesciană (una printre multe altele) de reabilitare a alegoriei şi alegorezei[4].

O re-lectură sistematică a marilor poeme eminescine din perspectiva funcţiilor alegoriei şi alegorezei – ambele reabilitate de poetul român prin diversele tentative de restaurare a lor în spaţiul poemelor lungi (cu deosebire), care-şi secretizează („încifrează") propriile tehnici de lectură –, ar putea conduce la ideea că atracţia faţă de alegorie şi alegoreză nu constituie, la Eminescu, o tentaţie modernistă, una de tip post-romantic, cum o califică Ioana Bot, ci mai degrabă una de sens contrar, vizând revivificarea unei linii tradiţional-creştine, pan-europene timp îndelungat, ale cărei rădăcini patristice pot fi documentate.

[4] Poemul *Epigonii* a inspirat mai multor cercetători de ultimă generaţie comportamente alegoretice, chiar dacă sursele de la care au pornit sunt diferite. O ingenioasă lectură în cheie alegor(et)ică a poemului face şi Iulian Costache (Costache 2008: 252–267), interpretare neadmisă de Ioana Bot. Chestiunea alegoriilor şi a tipurilor de alegorizare a lecturii stimulate de poemul *Epigonii* merită un spaţiu mai amplu de dezbatere; aici nu facem decât să semnalăm existenţa ei.

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

Bibliografie

Afloroaei 2003/2004: Ştefan Afloroaei, *Dorinţa interpretului de a fi liber*, „Hermeneia", nr. 4, p. 9–25.

Bloom 2007: Harold Bloom, *Canonul occidental. Cărţile şi Şcoala Epocilor*, ediţia a-II-a, traducere de Delia Ungureanu, prefaţă de Mircea Martin, Bucureşti, Grupul Editorial Art.

Bot 2012: Ioana Bot, *Eminescu explicat fratelui meu*, Bucureşti, Editura Art.

Cifor 2000: Lucia Cifor, *Poezie şi gnoză*, Timişoara, Editura Augusta.

Cifor 2006: Lucia Cifor, *Principii de hermeneutică literară*, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Cifor 2012: Lucia Cifor, *Eminescu şi religia artei*, în vol. „Studii eminescologice", nr. 14 (coordonat de V.S. Constantinescu, Cornelia Viziteu, Lucia Cifor), Cluj-Napoca, Editura Clusium, p. 63–78.

Coman 1988: Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Cornea 2006: Paul Cornea, *Interpretare şi raţionalitate*, Iaşi, Editura Polirom.

Costache 2008: Iulian Costache, *Eminescu. Negocierea unei imagini*, Bucureşti, Editura Cartea Românească.

Crouzel 2014: Henri S.J. Crouzel, *Origen: personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, ediţia a II-a, traducere de Cristian Pop, prefaţă de Ioan Ică jr., Sibiu, Editura Deisis.

Del Conte 1990: Rosa Del Conte, *Eminescu sau despre Absolut,* ediţie îngrijită, traducere şi prefaţă de Marian Papahagi, Cuvânt înainte de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, postafaţă de Mircea Eliade, cu un cuvânt pentru ediţia românească de Rosa Del Conte, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

De Man 1979: Paul De Man, *Allegories of Reading. Figural Laguage in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust,* Yale University Press, New Haven & London.

Eminescu 1981: Mihai Eminescu, *Fragmentarium*, ediţie de Magdalena Vatamaniuc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Eminescu 1982: Mihai Eminescu, *Poezii*, vol. I–III, ediţie critică de D. Murăraşu, Bucureşti, Editura Minerva.

Eminescu 2014: Mihai Eminescu, *Poezii*, ediţie adnotată, selecţie, cronologie şi note de Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas.

Gadamer 2001: Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, traducere de Gabriel Cercel şi Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Bucureşti, Editura Teora.

Grigore de Nazianz 2007: *** (antologie), *Filocalia lui Origen. Florilegiu din scrierile lui Origen* alcătuit de Sf. Grigore de Nazianz şi Sf. Vasile cel Mare, traducere şi ediţie îngrijită de Silvana Avram, Bucureşti, Editura Herald.

Eco 1991: Umberto Eco, *Lector in fabula*, traducere de Mariana Spalas, Bucureşti, Editura Univers.

Iser 2006: Wolfgang Iser, *Actul lecturii. O teorie a efectului estetic*, traducere şi prefaţă de Romaniţa Constantinescu, Piteşti, Editura Paralela 45.

Krauss 2000: Henning Krauss, *Câteva consideraţii asupra poeziei patriotice de tinereţe a lui Eminescu: „Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie" în context european*, în vol. „Studii eminescologice", nr. 2 (coordonatori: Ioan Constantinescu, Cornelia Viziteu), Cluj-Napoca, Editura Clusium, p. 19–38.

LaCocque – Ricœur 2002: André LaCocque, Paul Ricœur, *Cum să înţelegem Biblia*, traducere de Maria Carpov, Iaşi, Editura Polirom.

Louth 2002: Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine: de la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichiţa Sita, Cuvânt înainte de Ioan Ică jr., Sibiu, Editura Deisis.

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)

Negruzzi 2013: Iacob Negruzzi, *Amintiri din Junimea: Eminescu*, în vol. *Mărturii despre Eminescu: povestea unei vieţi spusă de contemporani*, selecţie, note, cronologie şi prefaţă de Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 233–250.
Paraschiv 2011: Mihaela Paraschiv, *Alegoreza biblică între legitimare şi contestare*, în volumul *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică şi traductologie,* Lucrările Simpozionului Naţional „Explorări în tradiţia biblică românească şi europeană": Iaşi, 28–29 octombrie 2010, editori: Eugen Munteanu (coordonator) et al., Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", p. 326–334.
Petrescu 1978: Ioana Em. Petrescu, *Modele cosmologice şi viziune poetică*, Bucureşti, Editura Minerva.
Zumthor 1983: Paul Zumthor, *Încercare de poetică medievală*, traducere şi prefaţă de Maria Carpov, Bucureşti, Editura Univers.

Possible Influences of Patristic Writings on Eminescu's Works. Allegory and Allegoresis

One of the less discussed topics in literary exegesis has been the impact of patristic writings on Mihai Eminescu's works. When such an influence has been however considered (by Rosa Del Conte, mostly), the exegetic interest has focused only on lexical elements or on a number of themes and motifs specific to patristic thought. A closer look upon the status and functions of the *allegory* (also *allegory-reading*, *allegoresis*) in Eminescu's great poems would reveal some other patristic influences, such as those brought to light by Biblical hermeneutics, a field where, as it is well known, both allegory and allegoresis are deeply involved in the articulation of some particular conceptions regarding the levels of meaning of a text and the reading types associated to them. Our aim is to prove that the poet's attraction to *allegory* and *allegoresis* does not stand for a modernistic temptation of a Post-Romantic type, but illustrates instead a form of loyalty towards the traditional-Christian reading and literary practice prevalent during the Middle Ages especially, and whose patristic roots have already been proved.

BDD-A28903 © 2018 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:39 UTC)