

**LIVIU REBREANU: ADAM ȘI EVA, LECTURĂ CRITICĂ**  
*Liviu Rebreanu: Adam and Eve, Critical Reading*

Doina BUTIURCA<sup>1</sup>

*Abstract*

The assertion from which we start in our critical reading is that in *Adam and Eve* speculation proves its inefficiency in the face of death and fear of cosmic loneliness of the individual. The metaphysics of the soul, reflected both in the Spirit-Soul-Divinity speculation, the biographic insertion through the feeling of *deja vu*, the theme of harmony and initial purity recovery at the spiritual level, are just a few of the study objectives. The research method is analytical.

The first conclusion of the study is that, thematically, Liviu Rebreanu's literature is not one-dimensional. In *Adam and Eve*, the writer is not contented to understand the mystery of existence only from the sublime perspective of the eros. He goes deep into the inner, esoteric labyrinths of the existential foundations of the human being and into the religious sentiment through the attitude of man towards himself and to God.

**Keywords:** *Liviu Rebreanu, novel, critical reading, eternal couple, philosophy*

Dacă în *Pădurea spânzuraților* filozofia rămâne mărturia tragică a decadentei umanității, în *Adam și Eva* speculația își dovedește ineficiența în fața morții și a spaimei individului de singurătatea cosmică: „De când mi-a murit nevasta, cea dintâi, am întors spatele tuturor filozofilor. Atunci am priceput că filozofia e o jucărie de cuvinte. Un cuvânt explică un alt cuvânt care lămurește iar un cuvânt, așa mereu, până ce, în pragul morții, sufletul se pomenește gol și părăsit în fața lui Dumnezeu” (Liviu Rebreanu, *Opere*6:15). Aflată o vreme în raport de coincidență cu o metafizică a sufletului, speculația filozofică este substituită prin modalitățile creștine de regresie a sufletului spre divin (*Pădurea spânzuraților*) sau redimensionată ca teosofie, în *Adam și Eva*: „... viața adevărată e una și neîntrecută, dincolo de viața și moartea pământească. Viața e Dumnezeu”. Aceasta, deoarece tezismul metempsihoei, „cam eclectic” – după opinia lui T. Tihan – rămâne doar eșafodajul teoretic al „căilor de civilizare a sufletului”, într-un roman în care panorama realizărilor individuale, în număr de șapte, și contopirea celor două principii – masculin și feminin – ilustrează esența divină a omului. Romanul realizează fascinanta și atât de necesara mutație de la imaginea erosului, cantonată sub forma unei efigii spirituale în relativ, prin câteva cupluri ale aspirației spre integralitate (Ion-Florica, fata de nemeș ungur – Crăișorul Horia, etc.), la imaginea totalității androginice, asumate filozofic printr-o predestinare cosmică. Tematic și stilistic, *Adam și Eva* se detașează de celelalte opere prin metafizica erosului: „De la început – notează Lucian Raicu – sunt vizibile în stil și tonalitate, în concretul reprezentărilor, sugestiile erotic – pasionale ale întregii scrieri, o dată cu tendința deosebită a altor scrieri, de a le spiritualiza, de a le purifica”(Lucian Raicu,1967 :158).

---

<sup>1</sup> Associate Professor PhD, PhD. Habilitated, Faculty of Technical and Human Sciences of Târgu-Mureș, Sapientia University of Cluj-Napoca, Romania

Respins sau acceptat de critica literară, romanul este studiat de către Șerban Cioculescu din perspectiva modelului platonician, deosebirea constând în faptul că prozatorul „nu dezvoltă cu destulă consecvență și cu rigoare în planul fanteziei artistice datele inițiale, spiritul mitului însuși” (Șerban Cioculescu 1936). Reminescenței platoniciene a androginului, Rebreanu i-a însumat elemente ce aparțin articulațiilor atât de subtilei *metafizici a sufletului*, reflectate deopotrivă în speculația spirit – suflet – Dumnezeu, în sentimentul de *deja vu*, ori în simbolismul totalității. Metafizica sufletului rămâne o constantă a întregii opere: vorbim despre implicațiile religioase – creștine ale sufletului în *Pădurea spânzuraților*, despre aspectele empirice, morale în *Ion* și *Gorila*, despre cele metafizice în *Adam și Eva*. Spiritul romanului a fost sintetizat într-un episod cu caracter autobiografic, inserat în *Amalgam*. „Sufletul comunică permanent cu cosmosul întreg, dincolo de timp și spațiu, dincolo de materie și neant. Într-însul trecutul și viitorul își lămuresc tainele peste viața și moartea efemeră. El e trăsătura de unire între spirit și materie, cu el suntem în legătură cu cei ce au fost și cu cei ce vor veni după noi, între cei ce rămân și cei ce pleacă, între dincoace și dincolo, în sfârșit, între ființă și neființă” (Liviu Rebreanu, *Dincolo*). Dialogul dintre Toma Novac și Tudor Aleman gravitează în esență, în jurul aceleiași problematice grave, legate de o realitate pneumatică: „Sufletul n-are nevoie de cuvinte pentru a înțelege. Sufletul comunică direct cu lumea spirituală, cu lumea lumilor”. Mergând pe urmele lui Kant, Ion Tihan (Tihan, T., *Apropierea...*1988:29) identifică în suflet „o entitate cosmică”, având „valoarea unui prototip platonician”. Sufletul are o identitate imaterială, devenind după moarte „conștiință pură”. Cele șapte vieți se dovedesc uneori insuficiente – în viziunea lui Tudor Aleman – de a reface totul originar unic, spre a se mântui de singurătatea cosmică. Din acest motiv, călătoria omului primordial pe pământ va trebui să se repete și în alte cicluri de șapte vieți: „Câte vieți terestre alcătuiesc o viață adevărată?... Șapte! ...De ce tocmai șapte? O, Doamne, Doamne, de ce șapte? Dar pentru că șapte e număr sfânt! Ai fost sfânt întotdeauna, în toate sufletele!” (Liviu Rebreanu, *Opere* 6: 22). Mistica celor șapte suflete legate de viața ființei este un topos anunțat în romanul *Ion*: „domnișoarele parcă aveau șapte suflete, nu oboseau de loc și zâmbeau întruna și din ce în ce mai ademenitor” (Liviu Rebreanu, *Opere* 4: 172). Patima extatică ce „topește sufletele în beția uitării de sine”, în secvența horei este substituită prin mistica celor „șapte suflete”, în episodul balului de la Armadia. Ca și în *Adam și Eva*, simbolistica numărului șapte se leagă de ipostaza desăvârșirii ființei prin virtutea morală. Numărul șapte „exprimă pretutindeni plenitudinea și perfecțiunea – notează Wunenburger – și se află reproduș la toate nivelurile materiale și spirituale ale lumii (Șapte planete, metale, virtuți, sacramente, daruri ale Sfântului Spirit, niveluri ale paradisului)” (Wunenburger *Sacrul* 2002: 70). Număr sacru încă de la sumerieni, șapte indică perfecțiunea, desăvârșirea spirituală (pleroma de care vorbesc gnosticii), în numerologia biblică: Zaharia vorbește despre cei șapte ochi ai lui Dumnezeu, iar Apocalipsa despre cele șapte duhuri ale acestuia, ce formează „duhul său întreg”. În romanul *Ion*, Liviu Rebreanu însumează această conotație a desăvârșirii, intelectualității satului, fără intenția speculației metafizice din *Adam și Eva*, dublată de detaliul mitologic erudit. Prin semnificația numărului șapte – antinomie simbolică a „sângelui” sub bolgiile

căruia e situată hora – descoperim „in nuce”, încă din primul roman, aspirația prozatorului spre formula omului integral, dusă la desăvârșire metafizică pe tiparele mitului androgenului, doar în romanul apărut în 1925. Sufletul este „un dat metafizic”(T.Tihan:1988:29). Facultatea acestuia de-a se reîntoarce la unitate prin iubire, este anamneză a divinului, cu care „conștiința pură”(entitatea cosmică a sufletului după moarte) nu s-a putut contopi prin singurătate și meditație. Succesiunile celor șapte vieți transformă sufletul într-un dat metapsihic, invocat și de T.Tihan: sentimentul de *deja vù* nu este memoria lucrurilor pe care „scânteia divină” din om le-a văzut când plutea ca și „conștiință pură” în plan cosmic, ci amintirea sufletului pereche, a cărei revelație a avut-o într-o viață pământescă. Personajele știu să profite de acest sentiment, spre a comunica direct cu divinul. În *Mărturisiri* din 1932, Liviu Rebreanu scria: „Pretextul romanului *Adam și Eva* e o scenă trăită prin septembrie 1918 la Iași. Pe strada Lăpușneanu, pe o răpăială de ploaie, am întâlnit o femeie cu umbrelă. Din depărtare, m-au uimit ochii ei verzi, mari, parcă speriați, care mă priveau cu o mirare ce simțeam că trebuie să fie și în ochii mei. Femeia mi se părea cunoscută, deși îmi dădeam perfect seama că n-am mai văzut-o niciodată ! Din toată înfățișarea ei înțelegeam că și ea avea aceeași impresie”. (Liviu Rebreanu, *Opere*6: 331)

Biografia romancierului însuși a înregistrat o experiență bazată pe sentimentul lui *deja vù*. Este trăirea ce situează perechea primordială sub semnul predestinării cosmice: în fiecare din cele șapte povestiri, eroii rămân suflete nepervertite, care comunică direct cu zeii; sentimentul lui *deja vù* îi invadează, aceștia simt nevoia să regăsească și numai pentru o clipă, condiția umanității perfecte. Din acest moment, erosul devine fie devoțiune, fie fanatism religios. Din recuzita de conotații metafizice ale desăvârșirii sufletului fac parte, alături de simbolurile sacre, și două mituri: *mitul androgenului* și *mitul biblic al lui Adam și Eva*. Când vorbim despre mit în opera lui Liviu Rebreanu, se impune să facem distincția necesară, pe care Pierre Albouy o făcea cu referire la literatura franceză, între noțiunea de mit – rezervată domeniului ritual și religios – și cea de „mit literar”, transformată în *epos* (în *recit*, după Pierre Albouy ). Este o distincție pe care romancierul însuși o făcea în *Mărturisiri*: „Teoria teosofică oficială nu-și îngăduie mărginirile pe care le cere o operă de artă. Teosofia tinde să devină o religie [...]. Romanul are nevoie de un conflict, care să canalizeze interesul. Și atunci, încet, încet – notează Rebreanu – mi-am făcut singur o teorie potrivită cerințelor romanului închipuit”( L. Rebreanu,*Mărturisiri în Jurnalul I*: 320).

Titlul romanului menține prin simbolul biblic al perechii primordiale, sugestia armoniei paradisiace, în căutarea căreia omul căzut în Istorie se află. Soluția de ordin metafizic este că armonia și puritatea inițială pot fi recuperate într-un plan spiritual, convingere ce face – după opinia lui Liviu Malița – ca „mitul biblic al cuplului original să fie corectat epic prin mitul platonician al androgenului”(Liviu Malița). În tradiția platoniciană, androgenia este simbolul totalității. Liviu Rebreanu inserează în fascinația căutării înfrigurate a „celuilalt” un principiu transcendent. Nuanța religioasă a sufletului (fundamentală în *Pădurea spânzuraților*) este estompată, ca urmare a unei asociații foarte generale între ideea de suflet și aceea de spirit. „Spiritul etern”, infinit „cuprinzător a toate”, simbolizează esența, în contextul unei lumi spirituale cu care sufletul omenesc comunică în

mod direct: „Și doar spiritul e esență, spiritul etern, infinit cuprinzător a toate. Însăși lumea materială nu poate fi decât o față a esenței divine” (Liviu Rebreanu, *Opere* 6: 19). În metafizica romanului „spiritul pur este Absolutul, Principiul divin în care se regăsesc sufletele – pereche (Dumnezeu este considerat originea și legătura sufletelor în creștinism), după reîncarnări succesive, ale unor mari cicluri cosmice. Conjugat sentimentului de *deja vu*, binomul suflet – spirit, pune și o altă problemă: datul „conștiinței pure” e mai bogat în conținut decât existența noastră psihică. Spiritul joacă în raport cu lumea materială, rolul de principiu al unității și al metamorfozei. El asigură transformările fizice și biologice și leagă întreaga lume într-un organism general, rămânând principiu unic, situat mai presus de „scoarța materială”, după regenerările săvârșite prin „identificarea cu materia”: „Regenerarea spiritului nu se poate săvârși decât prin identificarea cu materia. Transformările materiei sunt astfel înfățișări diverse ale spiritului animator, începând cu cele mecanice, și până la cele biologice. Deosebirea e numai de grade, încât gradul suprem ar fi omul în care spiritul se recunoaște pe sine însuși, dincolo de scoarța materială”; (Liviu Rebreanu, *Opere* 6: 19). Noțiunea de „spirit pur” cunoaște, pe lângă accepția de Absolut, de Dumnezeu, și pe aceea ținând de spiritualitatea individului, asigurată de echilibrul celor două principii androgenice, platoniciene. Când acest echilibru se rupe, „atomul spiritual” recade într-o formă materială. Spiritul atotcuprinzător, etern rămâne idealul spre care ființa umană tinde și în care își va regăsi originea sacră doar prin suprimarea contrariilor: „Unul e totul și totul e unul”.

Fiecare roman este în subsidiar, un experiment al prezumției Misterului divin: de la etapa tatonărilor marcate anamnetic prin simbolismul religios (în *Ion*), la „iubirea universală”, înțeleasă ca modalitate creștină de a pătrunde misterul Divinității (*Pădurea spânzuraților*), și până la soluția androgeniei semnificând una din paradigmele prin care ființa umană regăsește Absolutul (*Adam și Eva*) nu este numai o diferență de formulă epică, ci și o metamorfoză a conștiinței religioase. În *Tratatul de istorie a religiilor*, Mircea Eliade făcea distincția necesară între mitul *androgeniei divine* și cel al *androgeniei umane*. Prima este o „formulă arhaică a bi-unității divine” și are „o valoare teoretică, metafizică”, în sensul că exprimă „în termeni biologici – coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (mascul și femelă) în sânul Divinității” Mircea Eliade, *Tratat.*1992:384. În religia australiană, zeul primordial e androgin, toată mistica erotică indiană are drept obiect specific „perfectiunea omului prin identificarea lui cu o pereche divină”, adică pe calea androgeniei. (Mircea Eliade, *Tratat.*1992:385). În mitul androgeniei umane, mitul divin formează „paradigma experienței religioase a omului”. Tradiția rabinică lasă să se înțeleagă că însuși Adam, omul primordial, a fost uneori conceput ca androgin. Deci „nașterea” Evei n-ar fi fost în definitiv, decât „sciziunea androgenului primordial în două ființe”. Mircea Eliade reținea în acest sens, următorul text din A. H. Krappe: „Adam și Eva erau făcuți spate în spate, legați prin umeri, atunci Dumnezeu îi despărți, tăindu-i în două cu securea”. Și în tradiția greacă, Platon identifică semnificațiile umanității perfecte a primilor oameni, tot în imaginea androgenului, având: „o înfățișare rotundă, cu spate și cu fiecare din cele două laturi ale trupului omenesc, formând un cerc”(Platon, Banchetul 1999:37). Condiția androgenului este reactualizată

periodic, în viziunea lui Eliade, prin „operațiile de circumcizie” și prin ceremoniile schimbării veșmintelor. Omul primitiv realizează astfel, chiar și numai pentru o clipă, unitatea sexelor, spre a dobândi o stare care îi ușurează înțelegerea totală a Cosmosului. Totalizarea primordială se explică și prin nevoia „orgiei” periodice, care dezintegrează formele cu scopul de a ajunge la recuperarea Tatălui – Unu, de dinaintea Creației. Înțelepciunea și tehnicile de „filozofie metafizică” sunt alte experiențe legate indisolubil de mitul androginului.

Și în literatura rebreniană androginia este o „paradigmă a stării de transcendență și suprimare a contrariilor”(Sergiu Al. George, *Arhaic și..* 1981:286) realizată deopotrivă prin căutarea înfrigurată a celuilalt, prin simbolul unei umanități perfecte (cuplul, zeii, lebăda, antroponimia) sau prin acel *orge* în care contrariile coincid, producând desprinderea dionisiacă de o istorie improprie insului (Petre Petre - Nadina). Mahavira, Unamonu, Gungunum, Toma Novac sunt *avatari ai cuplului divin*, având drept marcă memoria afectivă a existențelor anterioare, asemenea zeilor reîncarnați în chip uman, din mitologia indiană (Schopenhauer numește fenomenul palingeneză). Diferențele, în raport cu literatura romantică, se impun de la sine: avatarii sunt reîncarnări ale muritorilor, limitați în privința puterii divine de a-și păstra memoria trecutului (acest fenomen este numit metempsihoză de către Schopenhauer). Legea încarnării la Mihai Eminescu pe pildă, este uitarea. Dan-Dionis nu mai are memoria trecutului: „... de atâtea ori ai băut din apa fără gust și uitătoare a Letei” (Mihai Eminescu, *Proză literară*). Baltazar, bătrânul cerșetor din nuvela *Avatarii faraonului Tlá*, „este mai degrabă o persoană de gen Jatismara, decât un avatar al faraonului” – considera Amita Bhoose. Tema reasează și dintr-o altă perspectivă decât cea a ortodoxiei, raportul dintre cele două antiteze, definitorii gândirii romancierului, dintre CIVILIZAȚIE și NATURĂ, spre a sugera sentimentul originii divine a omului. În *Pădurea spânzuraților*, Bologa își exprimă disprețul pentru civilizație fățiș, îl argumentează cu patimă într-un elogiu al omului primitiv, amplasat pe preceptele moralei creștine. Trăind mult mai acut conștiința înstrăinării într-o istorie improprie, personajele din *Adam și Eva* se definesc în limitele aceleași antiteze, depășind însă paradoxul oricărei forme de civilizație, prin regresivitatea în istoria individuală, legată de mistică adamică a cuplului. Fascinația față de începuturile primordiale, ca și față de posibilitățile devenirii spirituale a ființei, trădează mirajul totalității, pe care Liviu Rebreanu însuși a admirat-o atât de mult la Goethe. Acest fapt îl îndreptățește pe Dan Mănuță să observe că amplasarea imaginii biblice pe rama mitică, în *Adam și Eva* ține nu numai de „atribuirea unor rădăcini istorice mai curând vagi decât religioase”, ci și de „un lanț de motive cu adânci justificări” în literatura universală.(Dan Mănuță 1995:159). Și Nicolae Gheran a remarcat faptul că „ideea filozofică a androginiei i-a parvenit lui Rebreanu nu prin intermediul studiilor metafizice sau ocultiste, ci mai degrabă prin influența unor modele literare”. Având o formație culturală germană, romancierul a putut valorifica această temă, atât prin filiera romantismului german, cât și prin aceea a scriitorilor din secolul al XVIII – lea, cum ar fi Lessing. Și traduceri realizate între 1918-1919 i-au oferit prilejul de a lua contact cu mitul androginului. Goethe însuși credea în reîncarnare. Îndrăgostit de Charlotte von Stein, creatorul lui Faust își motivează într-un fel, această

înclinație, într-o confesiune făcută lui Wieland: „Nu pot să-mi explic însemnătatea, puterea pe care această femeie o are asupra-mi, decât prin metempsihoză. Da, am fost odată bărbat și soție! Acum ne recunoaștem învăluiti în aburul duhurilor. N-am nimic pentru noi – trecutul, viitorul, totul”. Din această convingere s-a născut drama într-un act *Fratele și sora*, bazată pe ideea instinctului erotic. Construindu-și opera pe o idee („pe o teză”, menționează Ion Tihan) romancierul procedează asemenea scriitorului german în *Afinități electivă*. Într-un articol din 1932 nota, cu referire la opera lui Goethe: „Despre *Afinități electivă* poetul însuși a spus lui Eckerman că ar fi singura operă mai voluminoasă, lucrată după o idee, în care adică și-ar fi propus să demonstreze o idee”. Nici amănuntul că Goethe s-a inspirat din propria-i viață în cunoscuta operă nu îi scapă romancierului („bucuria și durerea” pricinuite de iubirea pentru fiica adoptivă a librarului Frommann, pe nume Minna Herzlieb), detaliul autobiografic fiind relevant și în cazul romanului *Adam și Eva*: „Pretextul romanului *Adam și Eva* e o scenă trăită prin septembrie 1918, la Iași. Pe strada Lăpușeanu, pe o răpăială de ploaie, am întâlnit o femeie cu umbrelă. Din depărtare, m-au uimit ochii ei verzi, mari, parcă speriați, care mă priveau cu o mirare ce simțeam că trebuie să fie și în ochii mei. Femeia mi se părea cunoscută, deși îmi dădeam perfect seama că n-am mai văzut-o niciodată ! Din toată înfățișarea ei înțelegeam că și ea avea aceeași impresie” (Liviu Rebreanu, *Opere*6, pag.331). Fascinația față de misterul existenței, totalizator pentru orice istorie a cuplului, izvorăște și din alte două evenimente autobiografice, pe care romancierul le pune în corelație cu *drama iubirii interzise*, motiv literar cu adânci rezonanțe în literatura universală. Este vorba despre cele două eșecuri ale romancierului, trezite de actrița maghiară, din timpul trecerii prin Bistrița (unde Liviu Rebreanu frecventa Liceul german), și de fata coșarului sas. Concepția că la originea celor mai valoroase opere stă o experiență personală este universală. Și primele versuri ale lui Valmiki, cântărețul *Ramayanei* – operă pe care Rebreanu a cunoscut-o în mod direct, ca și *Sakuntala*, sunt fundamentate pe o experiență personală – și anume, durerea pricinuită de uciderea perechii unei păsări, de către un vânător: „Durerea îl face să vorbească, fără încetare, despre soarta atât de tristă a celor două păsări. Își dă seama că pe buze îi vin cuvinte care se așează într-un fel anume și au muzicalitate minunată : ia formă un poem de o frumusețe uimitoare (Ramayana: 12).” Sub puterea modelului livresc, religios și mitologic, *Adam și Eva* transgresează însă datul autobiografic al *iubirii interzise și nefericite*, prin patosul integrator al unui roman al Absolutului. Motivul rămâne în planul secund al cărții.

Recuperarea condiției umanității perfecte, în care atributele se anihilează și contrariile coincid, este amplasată într-o dialectică inelară a planurilor și respectă o schemă-tip: de la metafizica reîncarnării, regresivă spre divin transgresează ontologic modelul cultural, a cărei expresie o găsim în eternul ideal al *înțeleptului*. „Înțeleptul înțelepților”, *călugărul* (*Adeodatus*), literatul (*Gungunum*), filozoful (Axius, Toma Novac), ateul (Gaston), sunt proiecții în oglindă ale înțeleptului ce tinde să suprimă din existența și conștiința lui, orice fel de „extreme”. Prin înțelepciune se năzuiește spre dobândirea a ceea ce Mircea Eliade numea „stare de indiferență perfectă”, avatarii râvnind să devină impermeabili la plăcere și suferință. Este condiția *sine qua non* a întâlnirii perechii cerești și a maturizării spirituale,

insuficientă însă Sufletului. Protagonistii sunt supuși unei sistematice acumulări intelectuale, religioase, filozofice, etc. care favorizează acutizarea *devoțiunii*, ca sentiment congener sacralului. Avatarii sunt pasionați de istoriile sacre, legate prin simbolistică și tramă de eros și de mistică sufletului. Doar istoriile despre zei sau despre eroi civilizatori asigură accesul, suscită cunoașterea și pătrunderea în țesătura sufletească a avatarului, prin faptul că se referă la originea divină a sentimentelor omenești și la nemurirea ființei, prin sacerdoțiul iubirii. Curiozitatea merge în fiecare capitol, spre explorarea unei situații arhetipale. Faptul explică analogiile existente între omul primordial (Amon, Osiris, Isis, etc.) și avatarii umani. Aceștia nu caută prin nici unul dintre componentele morfologice ale culturii, o putere asupra lucrurilor, ci o cale de comunicare cu zeii, născută dintr-o conștiință nemărturisită: acumulările de ordin cultural, tribulațiile publice sau religioase fixează ontologic avatarul, în tiparele unei *istorii impropii*. Mahavira așteaptă să „i se ivească o fecioară cerească”; Unamonu înțelege că „mulțumirea plăcerii trupești nu astâmpăra focul inimii”. Cu învățătura, Gungunum uitase de Hamma, numai că aceasta îi apărea noaptea, „în toate visurile, în inima lui, îl chema, îl dojenea”. „Cu cât încerca să se lumineze” mai mult, cu atât golul sufletesc al lui Axius „se mărea”. Nu numai prin textul sacru este reclamat sacerdoțiul iubirii, ci și prin semnele prealabile ale predestinării, de *tip barismatic* uneori (proprietăți numinoase, de pildă). Tematic, literatura lui Liviu Rebreanu nu este unidimensională. În *Adam și Eva*, prozatorul nu se mulțumește să înțeleagă misterul existenței numai din perspectiva sublimă a erosului. El este dornic să pătrundă în labirinturile interioare, esoterice ale temeiurilor existențiale și prin sentimentul religios, prin atitudinea omului față de sine și față de Dumnezeu. În *Cursul de filozofie a religiei*, Lucian Blaga făcea distincție între sentimentul religios, ce însumează acel *mysterium tremendum* al lui Rudolf Otto, și sentimentele colaterale, cum ar fi „credința în salvare, încredere și iubire” (L. Blaga, *Curs*, 1994:223), dihotomie menținută și de contemporanul său. Folosindu-ne de clasificarea făcută de Blaga, acest sentiment se manifestă la Liviu Rebreanu, sub cele mai variate aspecte. Se poate împrăștiia în suflet ca „o undă pașnică” (Servillia) sau poate defini starea de liniște și profundă reculegere a sufletului (doamna Bologna). Se transformă „într-o stare de suflet fluidă”, ca o rezonanță ce se prelungește, dar care sfârșește prin a se stinge, sufletul reintrând în starea sa profană (doamna Herdelea). Este un sentiment ce se poate naște fulminant în suflet [Bologna]. În latura sa negativă, sentimentul sacralului ia forme demonice, se degradează până la confuzia cu fiorul (Maria). Există câteva aspecte calitative, în formele de manifestare ale religiosului, pe care Lucian Blaga le clasifică în „grade inferioare, barbare” și grade „purificate, sublimate”. Sentimentul misterului divin nu poate fi produs „de nici un lucru creat, nici cel mai amenințător” sau cel mai puternic – consideră filozoful din Lančrăm. Un exemplu edificator descoperim în *Pădurea spânzuraților*. În *Adam și Eva* sentimentul sacralului este dublat de tradiția religioasă a Antichității, de a sacraliza elementele naturii, obiectele lumii înconjurătoare. Textul abundă în termeni care exprimă și *cântarea divinului* („poiana sfântă”, „Sfântul Ganga”, „fecioare cerești”, etc.), nu numai a Divinității.

Repudierea istoriei în ceea ce are specific sub aspect cultural și social, în raport cu misterul divin, este un topos omniprezent, ce a dus la nașterea unor motive tipic rebreniene, religioase, etice, ascetice, filozofice: căutarea divinului în elemente personificate ale mediului natural (*Adam și Eva*), în asceză ori textul sacru, refuzul gloriei pământești, echivalând cu abandonarea relativului și „întoarcerea” ființei spre divin (*Servilia*), toposul umilinței, „caritatea”, „credința creștină”, iubirea, înțelese ca modalitate de redempțiune. Nici antropologia nu este străină de filonul creștin sau precreștin. Existențialiștii atei au formulat ideea omului monodimensional: Heidegger considera că autenticitatea individului a fost determinată prin angoasă existențială și dominată de conștiința morții Absolute. Raportând omul la Absolutul divin, în *Tratatul său de antropologie creștină*, Petre Țuțea considera că acesta „este nefiind. Adică devine jocul între eternitate și timp...” (Țuțea, *Tratat.*:19). Existența personajului rebrenian nu se petrece doar între viață și moarte. Scriitorul trăiește acut conștiința că „omul întreg”, primordial, s-a descompus istoric, mânat de efigia progresului și de setea desăvârșirii autonome. Personajele din *Adam și Eva* înțeleg – în mod paradoxal – că sunt perfectibile prin cunoaștere, filozofie, etc. Apostol Bologa nutrește aceeași convingere. Acest om, fie că aparține vechii civilizații egiptene, caldeene, romane ori babiloneene, sau lumii moderne, se confruntă permanent cu omul religios (Apostol Bologa), cu speranța eternității, prin comuniunea divino-umană și mistică a erosului. Mai târziu sau mai devreme, el înțelege că situația lui imanentă îl ține captiv, nepermițându-i să-și depășească predestinarea sau idealul, care este limita spiritului său, în timp ce transcendența îi înlesnește accesul la Absolutul divin. Filozofia îi menține pe Apostol Bologa și Axius, în limitele unei istorii profane – captivi ai propriului eu. Eliberarea de sub teroarea istoriei ori a spaimei de singurătate cosmică este stimulată doar prin efortul căutării lui Dumnezeu sau a perechii divine, nu prin filozofie sau alte forme ale culturii laice.

### Surse:

Ramayana, *Iubirea călănză*, colecția Labirint, coordonată de Cristina Ștefănescu și de Cristina Jînga, Prietenii Cărții, București, 1997

Rebreanu, L., *Jurnal I — II*, text ales și stabilit, studiu introductiv de Puia Florica Rebreanu; addaenda, note și comentarii de Nicolae Gheran, București, Ed. Minerva, colecția „Documente literare”, 1984

Rebreanu, L., *Opere 5, Pădurea spânzuraților*, ediție critică de Nicolae Gheran addaenda de Cezar Apreotesei și Valeria Dumitrescu, București, Ed. Minerva, 1972

Rebreanu, L., *Opere 6, Adam și Eva*, ediție critică de Nicolae Gheran variantele în colaborare cu Valeria Dumitrescu, București, Ed. Minerva, 1974.

Rebreanu, Liviu, *Opere 15, Metropole, Amalgam*, Ed. Minerva, București, 1991.

### Bibliografia

Blaga, Lucian *Curs de filozofia religiei*, Froude, Alba-Iulia – Paris, 1994.

Cioculescu, Șerban, *În marginea operei d-l Liviu Rebreanu*, Revista Fundațiilor nr. 2, 1936.

Gheorghie, Sergiu Al., *Arhaic și Universul*, București, Ed. Eminescu, 1981.

- Malița, Liviu, *Alt Rebreanu*, Cluj, Editura Cartimpex, 2000.
- Mănuță, Dan, *Liviu Rebreanu sau lumea prezumtivului*, Editura Moldova, Iași, 1995.
- Platon, *Banchetul*, Prietenii Cărții, București, 1999.
- Raicu, Lucian, *Liviu Rebreanu*, Esecu, București, Editura pentru literatură, 1967.
- Simuț, Ion *Rebreanu. Dincolo de realism*, Oradea, Biblioteca Revistei Familia, 1997
- Tihan, T., *Apropierea de imaginar*, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 1988.
- Țuțea, Petre, *Tratat de antropologie creștină*
- Eliade, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o prefață de George Dumézil și un cuvânt înainte al autorului. Traducere de Mariana Noica, București, Ed. Humanitas, București, 1992, / Payot, 1964.
- Vulcănescu, Mircea, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București, 1991.
- Wunenburger, J.J., *Sacrul*, trad. de Mihaela Căluț, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.