

HELIAD E ȘI ÎNŢELEGEREA ROMANTICĂ A RELIGIEI

Dorin ȘTEFĂNESCU

Abstract

As a true romantic who is pervaded by the ideality of art's mission, Heliade carries out a poetic act when he dwells on the words from the Bible. His work, *Biblice* (45) is an effort to 'sin-byblize', a term used by Fr. Schlegel, that is to render the superior principle from the biblical narrative, the included third party (the 'result') that reabsorbs all the contraries and to catch the manifestation of that archi-phenomenon of logo-centric Creation.

Precum orice doctrină vitalistă care află în centrul lumii sămânța creatoare de viață, spiritualismul lui Heliade este dualist. Noul dualism, post-gnostic și romantic, a aflat în creștinism un teren larg de manifestare și, în special în Scriptură, o modalitate fertilă de exprimare. Prin urmare, este util de văzut în ce măsură tradiția biblică rămâne în romantism o simplă sursă de inspirație, o "temă" exterioară la care se recurge ca la oricare alta, sau, dimpotrivă, mesajul sacru al Cărții este topit în elaborări teoretice originale, dobândind astfel o strălucire ușor "eretică", dar cu atât mai semnificativă. Nu e nevoie de prea multe exemple pentru a demonstra propensiunea religioasă a romantismului care, cel puțin prin anumiți reprezentanți ai săi, credea că află în simbolurile iudeo-creștine o cheie în măsură să descifreze tainele naturii. Nu e însă mai puțin adevărat că definiția romantică a religiei, în speță a creștinismului ca religie totală, ascunde o anumită ambiguitate. Ambiguitate izvorâtă din organicismul funciar al construcțiilor ideatice de tip romantic, amalgam ce se dorea o sinteză mai degrabă intuitivă decât rațională, în orice caz programatică, între religie, estetică, filosofia naturii și știință. Pe de altă parte, același sintetism presupune o topire a tuturor "aluviunilor" într-o singură formă reprezentativă a ceea ce romanticii numeau noua religie, deziderat la prima vedere utopic, dar cu atât mai grăitor în ceea ce privește superba aspirație a unui spirit etern iscoditor. "Dacă ținem seama de toate elementele care s-au vărsat în matca haotică a noii religii și care au pornit din ea, remarcă R. Huch, precum monoteism, creștinism, păgânism, mitologiile tuturor popoarelor și ale tuturor timpurilor, atunci trebuie să recunoaștem că ar fi fost nevoie de un pumn de uriaș pentru ca toate aceste materii dezbinat e să fie topite într-o imagine plină de adevăr și frumusețe". (1)

Aceeași ambiție aproape prometeică de a cuprinde totul într-un centru de maximă spiritualitate reprezintă dorința, în mare parte de sorginte protestantă (în cazul romanticilor germani) de a-l întâlni pe Dumnezeu în suflet. "Noua" religie romantică unește în același ideal al centralității transcendența și imanența, ideea divină și existența naturală (2), fiind mai degrabă o mistică decât o religie întemeiată pe o dogmatică. "Cu Dumnezeu în suflet", conform cuvintelor lui Ritter dintr-o scrisoare către Baader (3), romanticul cunoaște realul prin contemplație lăuntrică, trăită într-o experiență arzătoare. Iar ceea ce este real este tocmai ceea ce se naște în

suflet, Dumnezeu sau Unul care le integrează pe toate în aceeași imagine a unirii și concentrării. Astfel încât cunoașterea religioasă este o re-legare de acest temei ființial, o pătrundere intuitivă și o revelație iluminativă prin participarea la un mister fundamental: co-nașterea lui Dumnezeu la rădăcina ființei.

Îndepărtarea de dogmatism și, implicit, de o anume raționalizare a credinței reiese cu limpezime din diferența pe care Schleiermacher o face între o acțiune săvârșită *din* spirit religios și alta *cu* spirit religios. Nimic, remarcă el în *Cuvântări despre religie*, nu trebuie făcut din spirit religios (reacție mai mult sau mai puțin străvezie la imperativul moral kantian), ci cu spirit religios, cu acea înzestrare creatoare a sufletului însuși care însoțește, precum o muzică, orice faptă umană. (4) Din moment ce Dumnezeu se naște și locuiește în suflet, El dă naștere conștiinței de Sine, trezind la viață energiile *întregii* ființe. În acest sens, a fi conștient de Dumnezeu înseamnă a adera la un destin mai înalt, a te integra într-o comuniune orizontală. (5) Ideea romantică de totalitate și organicitate exclude întru totul izolarea, desprinderea de ceilalți și, implicit, de Cel care îi dă sensul de a fi (se va vedea cât de importantă este această postulare a unității cu privire la implicațiile păcatului și ale căderii), dar, în mod paradoxal, presupune “reabilitarea” și “justificarea” destinului separat, individual, al omului. (6)

Ajunși în acest punct al discuției despre înțelegerea romantică a religiei, în fața noastră drumul se bifurcă: pe una din căi întâlnim renașterea religioasă a mitologiei (sau, dacă vrem, sensul mitologic al reprezentărilor religioase); pe cealaltă cale ne întâmpină creștinismul înțeles ca religie totală, universală. Ceea ce nu înseamnă că speculațiile romantice “mitologizante” ar fi străine de spiritualitatea creștină; dimpotrivă, de cele mai multe ori, aceiași gânditori care află în noua mitologie o sursă de regenerare a religiei gândesc în spirit și în orizont creștin. Atunci când Fr. Schlegel, de exemplu, spune că “încă nu există nici o religie”, el se referă la lipsa, în poezia modernă, a aceluși punct central al contactului dintre creativitatea personală și energia universală, centralitate pe care (în *Cuvântare despre mitologie*) o identifică în nivelul mitologic al devenirii spiritualității. Faptul că acest centru lipsește antrenează drept concluzie logică: “noi nu avem o mitologie”. Revine astfel gândirii romantice să creeze o nouă mitologie pentru a recentra toate năzuințele dispersate ale spiritului. (7) Cale pe care va pași Schelling, care (în *Filosofia artei* și apoi în *Filosofia mitologiei*) consideră că “mitologia idealistă s-a revărsat, în decursul timpului, pe de-a-ntregul, în creștinism”, acesta din urmă fiind “o apariție cu totul singulară a spiritului universal”. (8) Dacă mitologia greacă are ca materie intuiția universului drept *natură* organică (aspect ce îi conferă realitate), mitologia creștină are ca materie intuiția universului drept *istorie* providențială (ceea ce face ca ea să se îndrepte spre idealitate). Disociere din care Schelling desprinde ideea îndepărtării lumii moderne de natură, de-naturare generată de creștinism care a apărut în golul lăsat de dispariția formei mitologice grecești și, prin urmare, de sentimentul decăderii relației cu natura. Din această carență reală a decurs o năzuință ideală spre o lume care nu putea recupera absolutul naturii decât în istorie, dar într-o istorie transfigurată. Deschiderea creștinismului spre infinit a prilejuit intervenția supranaturalului în natură, prin intermediul miraculosului, al misterului. Or “replierea naturii ca mister a dat lumii moderne orientarea generală către tainele naturii”. (9) Ca atare, noua mitologie nu trebuie să fie una de împrumut, ci una care să-și “răsădească” divinitățile idealiste în natură. Re-legarea de natură are loc astfel pe calea indirectă a accesului la miezul ei misterios, supranatural. (Nu vom urma calea mitologică, vom reveni însă la “calea indirectă” de acces la înțelegerea semnificațiilor simbolice ale arhetipurilor Creației, așa cum apar ele în opera lui Heliade).(10)

A doua cale nu urmărește crearea unei noi mitologii ci, chiar dacă pornește tot de la datele unei religii mai degrabă a inimii decât a intelectului, reorientează natura religioasă spre rădăcinile ei creștine. Pentru Novalis bunăoară, creștinismul și religia se suprapun (11), pentru Schleiermacher creștinismul este religia universală (12), iar pentru A.W.Schlegel “religia este rădăcina existenței umane”, creștinismul fiind un “principiu conducător în istoria popoarelor

mai noi”, creând predispoziția unei noi sensibilități artistice, cu adânci repercursiuni în cultura europeană. (13) Se cunoaște, de asemenea, rolul pe care creștinismul l-a jucat în elaborările estetice ale Doamnei de Stael (14) și, în special, ale lui Chateaubriand. (15) Dincolo de aceste câteva exemple însă, dar prin ceea ce ele au grăitor, se pare că noua sensibilitate religioasă (și, implicit, poetică) a resimțit cu acuitate fisurarea lumii pe care a provocat-o apariția mesajului creștin. Iar ca urmare a fisurării – dualitatea, dubla apartenență a sufletului, “a unei vieți psihice împărțite în mod constant între două planuri, două realități între care se simte fără încetare existența unui soi de contradicție”. (16)

Spre deosebire însă de sistemele dualiste (gnostice), în care două principii concurente (Binele și Răul) își dispută stăpânirea lumii, creștinismul depășește falsa antinomie între spirit și trup, între această lume și cea de dincolo, prin credința în prezența unitivă a lui Dumnezeu în suflet, altfel spus dualismul se resoarbe în triadism. Pentru Gorres (în *Mistica creștină*), monismul nu dă drept de existență decât Binelui increat, singurul principiu “tare”, față de care răul, neavând o existență proprie, este o lipsă creată. Pe de altă parte, dualismul presupune două principii de forță egală, binele și răul disputându-și, fiecare în zona sa de influență, suveranitatea asupra ființei și a lumii. Rezultă că doar monismul (un singur Dumnezeu, un singur principiu suprem existent) este doctrină a adevărului, în timp ce dualismul, abătându-se de la regula de aur a unității, este erezie. (17)

În ceea ce îl privește pe Heliade, după ce respinge atât dualitățile monstruoase, destructive din moment ce “se compun din termeni amândoi pozitivi (...), fiind de aceeași natură”, cât și pe cele himerice, în care “un termen este pozitiv și altul negativ” (18), propune dualitățile naturale, “singure cum se vede la creație destinate prin amorul divin și universal de a crea, a produce în infinit și în nemărginit”. (19) Dualitățile naturale, singurele adevărate pentru că singurele creatoare, nu ajung la opoziție, contrariile – “doi termeni corelativi, paraleli, simpatici și armonici amândoi” – complinindu-se într-o întregire reciprocă. (20) Heliade insistă asupra primordialității acestui tip de dualități, superioare și adevărate întrucât sunt create de iubirea divină încă de la începutul lumii; ele dobândesc astfel caracter absolut, sacru și natural totodată. Natura ieșită din mâinile Creatorului nu poate fi decât *bună*; drept urmare, “Natura nu ne prezintă pretutindeni (...) decât dualități corelative, paralele, simpatice, creatoare; că tot ce a creat Dumnezeu este *bun foarte*, și că tot ce a făcut Omul, sau din rea credință sau din ignoranță, tot ce au pervertit relele doctrine aceea este *rău foarte*”. (21) Relele doctrine nu sunt decât dualismele de tot felul care pun contrariile în stare de opoziție, distrugând echilibrul instaurat *ab initio*, destabilizând entități “create de a fi în eternă nuntă și armonie”. (22)

Dacă până în acest punct Heliade este de acord cu Gorres în respingerea sistemelor dualiste ca fiind cele mai mari erezii (“doctrine fatale și inumane”), el se desparte de gânditorul german în ceea ce privește monismul, doctrinele unitare: “Unitari se zic cei ce recunosc și cred un singur principiu ca început al tuturor, și principul lor este monada sau unitatea simplă”. (23) La prima vedere, Heliade consideră drept monism însuși creștinismul: credința într-un singur principiu atotputernic din care purced toate cele existente. Dar el distinge cu finețe între două feluri de unități: unitatea simplă și unitatea compusă. Cea dintâi reprezintă o monadă închisă, necreatoare și, ca atare, echivalentă cu nimicul din care nu poate să se nască nimic (acest punct de vedere este important în ceea ce privește poziția lui Heliade față de principiul teologic al Creației *ex nihilo*). Creștinismul însă oferă o unitate compusă, mai exact spus o dualitate corelativă, creatoare a celui de-al treilea termen, unitatea compusă fiind de fapt o monadă deschisă (sau cu fereastră), o *trinitate*: “în natură nu se află unitate simplă; (...) tote obiectele, fie mari, fie oricât de mici ca cei mai nepricepuți atomi, sunt totdeauna compuse; (...) unitatea simplă este una cu nula, una cu nimicul (...), unitatea simplă fiind una cu nimicul, credința (...) se bazează pe nimic; și dacă în adevăr sunt adevărați unitari al căror principiu să fie ceva, să fie o ființă, nu pot decât a adopta unitatea compusă care este trinitatea”. (24) Din această distincție,

Heliade desprinde trei urmări: monismul (monada închisă sau unitatea simplă) este absurd din punct de vedere filosofic, întrucât existența unei unități simple este contrară naturii, împotriva firii lucrurilor *create* compuse; monismul este o erezie religioasă, pentru că deformează adevărul divin care nu poate fi decât tri-unitar; monismul este o aberație politică, având în vedere că dacă o societate l-ar pune în practică, ea s-ar vedea lipsită de drepturi și libertăți, supusă unei voințe unice, despotice: “Doctrinile Unitare, dacă sunt filosofice, sunt absurde; căci unitate simplă nu există; - dacă sunt religioase, propagă eroarea în loc de adevăr; - și dacă sunt politice, primul lor autor a fost un monarh absolut, un despot, sau a cugetat spre a deveni despot”. (25)

Ca atare, pentru Heliade, “Christianismul, Soarele Dreptății, Mântuirii sau al Libertății integrale” (26) prezintă o unitate compusă, adevărata Ecclesie a libertății: “Spiritul Christianismului adevărat a fost federativ, trinitar, iar nu unitar”. (27) Această Ecclesie “ecumenică și universală, după tipul sistemii solare” este Ecclesia primitivă, “Mater a Creștinilor”, “sufletul societății”, iar “Spiritul ce trăia într-însa era sufletul marelui corp colectiv al Creștinătății” (28), acel “duh al creștinătății”, invocat de Novalis, care dă viață corpului comunitar, legându-l de Lege, adică însuflându-i prin toate firele țesăturii sale sociale credința în Legea pozitivă și afirmativă a universalității triadei divine. Creștinismul este astfel “împlinirea legii date de Moise, perfecționarea ei”, re-legarea omului de adevărul transcendent, ca o confirmare a vocației și a speranței umane: “Relegea apoi sau credințele primilor Creștini venea spre a garanta Legea”. (29) Religia nu este pentru Heliade decât garanția unirii cu Cel care, întreit în unitatea ființei sale, cheamă la comuniune și iubire. Când își exprimă îndemnul “Ca să fie Ființa adevărată iar nu fictivă, caută să fie Trinitate” (30), el are în vedere nu doar Ființa divină, ci tot ceea ce ființează în cuprinsul lumii naturale. Totul în natură este compus, de la atomul divizibil până la sufletul omului și la structura comunitară. Pentru ca atomul să nu stagneze într-un punct steril, pentru ca omul să nu fie privat de libertate și de dorința de progres, pentru ca societatea să nu se osifice, să nu-și dogmatizeze raporturile, monadismul (sau unithismul) trebuie să fie înlocuit prin triadism. “Acest model de societate nouă, ca un adevăr al sistemii naturii, al legilor eterne ale lui Dumnezeu” este clădit după modelul oferit de natura însăși a lucrurilor, așa cum s-a înfățișat ea, în prima zi a Creației, zămislită de Cuvântul Creatorului. (31)

Dacă natura primordială este “bună foarte”, căci ea *este* lumea la începutul ei, creată pentru a-și desăvârși vocația ascensională, ea oferă însuși modelul oricărei doctrine: “Natura este maestru primordial, natura este depositarul înaltului legislator universal”. (32) Dragostea romanticilor pentru natură nu e străină de dubla existență a sufletului, de condiția fisurată a ființei umane care caută în natură (și uneori în adâncul transcendent al propriei naturi) supra-natura, acea armonie a contrariilor ce se complinesc “pentru că le-a dictat-o natura”. (33) Or pentru a accede la această “eră armonică”, nu e necesară o întoarcere în timp, ci o *înălțare* deasupra falselor conflicte, dincolo de aparențe. Novalis intuise o astfel de *Aufhebung* fenomenologică, afirmând că “înălțarea este mijlocul excelent de a ieși deodată din conflicte fatale (...), înălțarea tuturor fenomenelor la condiția miracolului, a materiei la condiția spiritului, a omului la condiția lui Dumnezeu, a oricărui timp la condiția vârstei de aur”. (34) Atât era armonică heliadiană, cât și vârsta de aur novalisiană nu înseamnă în primul rând un început absolut, ci mai degrabă o *esență* sacră, nepieritoare, a tuturor celor trecătoare. Ea este în același timp o lumină abia întrezărită sau chiar ocultată, acea solaritate pe care Heliade o invocă în descrierea Ecclesiei primitive și a spiritului creștinismului. Parafrazându-l pe Schelling, putem spune că trupul vizibil al lumii e finit și trecător, pentru că nu există în sine însuși, ci doar pentru a semnifica infinitul. De aici și semnificația sporită a idealului proiectat, după cum am amintit, în relație cu o natură suprasensibilă, miraculoasă: replierea naturii ca mister orientează spiritul către tainele ei supra-naturale.

Or ceea ce în natură vorbește și se ascunde totodată este Cuvântul divin, la fel cum “era armonică” este “era promisă a Cuvântului-Judecător și dăruitor universal”. (35) “Cuvântul este principul tuturor legilor eterne ale naturii materiale și naturii spirituale”, “focarul tuturor scânteilor divine ale rațiunii universale dăruite cu justiție și economie divină peste tot ce trăiește”, “expresia inteligenței Spiritului”. (36) Îndemnul lui Heliade prin care el arată calea spre Ființa adevărată (“caută să fie Trinitate”) se completează cu îndemnul, aproape imperativ, la vederea esenței luminoase ce dă existență tuturor celor ce sunt, chemându-le la ființare: “deschideți ochii la lumină și la puterea Cuvântului” pentru a fi “frați în Cuvânt”. (37) Dar această lumină pură a Cuvântului divin, menită să mărturisească prezența lui Dumnezeu în suflete, “începu să se întunece”; Ecclesia, dintr-o “școală de luminare, se prefăcu într-o școală de întunecare” (38), oficializându-se și dogmatizându-se. Frația întru lumina Cuvântului, adevăratul sens al Re-legii, decade în idolatrie, în separare și individualism, “primul pas de dezbinare”. Natura însăși, după cum am arătat, nu mai oferă transparența originară a armoniei create, ci devine misterioasă, tăinuind în inima ei un sens supra-natural, transcendent. Cuvântul rănit se refugiază în adâncul manifestării sale, Logos-ul se retrage ascunzându-se în propria sa arătare in-vizibilă. Ascultarea lui cere astfel un exercițiu de interpretare, de distingere a adevăratelor semnificații, de cernere a luminii. Acest efort al înțelegerii – ce urmărește calea indirectă a accesului la înțeles – se orientează către cuvântul Scripturii ca spre singurul cuvânt care continuă să vorbească și să reveleze adevărul vieții. “Cel care ascultă cuvântul Scripturilor știe că acesta spune adevărul, pentru că în el se auto-aude Cuvântul care se instituie în viață”. (39) Menirea Bibliei este, după Heliade, de “a despărți între întuneric și lumină” (40), fiind o garanție a ascultării Cuvântului divin care indică o cale a *ieșirii* din păcatul necunoașterii și al neprimirii adevărului. “Misiunea Biblicelor” este astfel de a-i face pe oameni “a ieși (...) din Egipt, din lumea Faraonică, din lumea învechită în rele, din lumea Păcatului”. (41) Este totodată o ieșire din monadism și o părăsire a vechiului – în ceea ce are el dogmatic – și o intrare în căință – ca prag al iertării – și în adevărul naturii eterne: “Într-un cuvânt, misiunea Biblicelor (...) este de a aduce la *căință* pe păcătoșii de speculatori cu divinitatea, și la *adevăr* pe rătăciții ce se scoală asupra religiei. Biblicele vor arăta (...) că numai legile naturale sunt eterne, numai ele sunt drepte (...), pentru că numai ele vin de-a dreptul de la Dumnezeu”. (42) Înțelegerea sensului ascuns, spiritual, al Scripturii operează prin amintita înălțare deasupra aparenței; aducerea la căință și la adevăr înseamnă ridicarea la înțelegerea Cuvântului care arată însăși prezența Vieții. De aceea, “tot ce nu e din sorgintea Bibliei și Evangheliei e nepriceput” (43); tot ce nu vestește Cuvântul lui Dumnezeu nu e decât aparență ori non-manifestare, neînțeles izvorât din tăcerea unui gol fără adresă și semnificație.

Dacă creația vizibilă ascunde sensul Creației dumnezeiești, aducând la vizibilitate nu esența Cuvântului creator, ci o imagine care îl re-prezintă în sensibil, înseamnă că ceea ce se vede e un simbol care cere să fie interpretat. La fel, cuvântul Scripturii nu e Cuvântul lui Dumnezeu; în el adevărul se rostește ca *analogon* al Logos-ului, oglindind în propria-i rostire vocea Creatorului. Astfel că întreaga natură ca și întreaga Scriptură reprezintă un *text* semnificativ al lucrării divine. Sau, în cuvintele lui Baader, “un *poem* îndrăzneț, al cărui sens, totdeauna același, se manifestă neconținut sub noi aparențe. E o mare fabulă care, în fiecare din momentele pieritoare ale timpului, se apropie de morala ei, care e una, splendidă și admirabilă. Fericit muritorul căruia un presentiment i-a înlesnit cât de cât cunoașterea acestei mari semnificații, făcându-l să tresară. I-a fost dat acestuia să contemple invizibilul sub vălurile sale (...). Legea naturală a omului (...) îl hărăzește să perceapă vocea lui Dumnezeu, care răsună pe toate tărâmurile, să citească și să descifreze hieroglifele divine”. (44) Atunci când face referire la cuvântul Scripturii, Heliade, ca orice romantic pătruns de idealitatea menirii artei, îndeplinește de fapt un act poetic. *Biblicele* sale (45) nu sunt decât un efort de a “sin-bibliză”, cu un termen împrumutat de la Fr. Schlegel, adică de a degaja din narațiunea biblică acel principiu superior, al

terțiului inclus (al “Rezultatului”) ce resoarbe toate contrariile, și de a surprinde manifestarea aceluși arhi-fenomen al Creației logico-centrice.

NOTE

1. *Romantismul german*, Ed. Univers, București, 1974, trad. Viorica Nișcov, p.167.
2. “Orice filosofie îl postulează pe Dumnezeu și nu e posibilă decât dacă pleacă de la acest postulat”, scrie Carus în primele rânduri din *Natură și Idee* (1861), definind sufletul drept “ideea divină care trăiește o existență individuală în natură” (*apud* Albert Béguin, *Sufletul romantic și visul*, Ed. Univers, București, trad. D. Țepeneag, pp.179, 181).
3. *Cf.* A. Béguin, *op. cit.*, p. 114.
4. *Cf.* R. Huch, *op. cit.*, p.156; Nicolae Râmbu, *Romantismul filosofic german*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p.64.
5. “Nu există altă conștiință adevărată decât conștiința de Dumnezeu, sau conștiința pe care Dumnezeu poate să ne-o împrumute și care nu se confundă câtuși de puțin cu evidența stărilor noastre « lucide »” (A. Béguin, *op. cit.*, p.87).
6. *Ibid.*, pp. 107-109. *Cf.* de asemenea, diferența dintre Totul cosmic panteist și prezența Totului în Dumnezeu, pp.106-107.
7. “O mitologie nouă nu poate decât să iasă laborios din străfundurile spiritului” (în August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *Despre literatură*, Ed. Univers, București, 1983, trad. Mihai Isbășescu, p.482). *Cf.* și R. Huch, *op. cit.*, p.283.
8. *Filosofia artei*, Ed. Meridiane, București, 1992, trad. Radu Gabriel Pârveu, p. 121. “Dar niciodată, continuă Schelling, substanța creștină nu s-ar fi constituit în mitologie dacă creștinismul n-ar fi devenit universal-istoric” (p.123). *Cf.* și p.141, cu referire la “materia poetic universal-valabilă a creștinismului”.
9. *Ibid.*, p.149.
10. De asemenea, nu intenționăm să abordăm problema diferenței dintre religie și religiozitate, așa cum apare ea în pietismul înțeles ca sentiment religios, în special la Schleiermacher în *Cuvântări despre religie* (*cf.* N. Râmbu, *op. cit.*, pp. 59-70).
11. *Cf.* R. Huch, *op. cit.*, p.161; A. Béguin, *op. cit.*, pp.285-286. “Religia trebuie să câștige inimile, spune el în *Creștinătatea sau Europa*, înainte de a fi obștesc venerată și de a putea să intervină iarăși în treburile lumesti prin îndrumare binevoitoare și armonizare a sufletelor” (în *Între veghe și vis*, Ed. Univers, București, 1995, trad. Viorica Nișcov, p.233).
12. Religia este, pe lângă intuiție, și sentiment al universului; ca atare, “romanticii se apleacă asupra creștinismului primitiv”, predogmatic (N. Râmbu, *op. cit.*, p.69). Iată în acest sens câteva rânduri ale lui Heliade care vin să întărească credința în simplitatea necoruptă a creștinismului primitiv: “Adoratorii luminii vin de la Răsărit, din cuprinsuri depărtate spre a recunoaște Cuvântul de Împărat și a se închina lui. Oamenii necorupți, oamenii primitivi, păstorii sunt asemenea cei dintâi ce se unesc cu îngerii spre a intona imne la Cuvântul ce se naște. Spre a recunoaște dar Cuvântul sau rația divină se cere sau o știință luminată, sau o natură simplă și primitivă” (*Ecilibru între antiteze sau Spiritul și Materia*, București, publicat de la 1859 până la 1869, p.184; *cf.* și p.322). Pentru prezenta lucrare vom folosi sigla EA.
13. *Prelegeri despre artă și literatură dramatică*, în August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *op. cit.*, pp.197-199.
14. În *Despre Germania*, ea vede poezia drept un cânt religios izvorât din adâncul sufletului, care exprimă “misterul adevăratei frumuseți” în care vorbește însăși “prezența Divinității”. Poezia stabilește legătura dintre transcendență și trăirea sa în imanență, dând glas fiorului pe care îl

trezește în noi chemarea divină. Cu precădere în partea a patra a acestei opere (*Religia și entuziasmul*), Doamna de Stael proclamă “scopul filosofic și religios” al fenomenelor naturii, artei revenindu-i rolul de a exprima un entuziasm inalterabil, dând cuvântul acelu zeu care ne locuiește și care nu poate vorbi decât în și prin sufletul nostru.

15. În *Geniul creștinismului*, autorul afirmă excelența artei creștine care înfățișează nu natura pură și simplă, ci natura purificată, spiritualizată, “natura corectată, natura evanghelică”. “Religia creștină este (...) ea însăși un fel de poezie, întrucât situează caracterele în *frumosul ideal*”. Spre deosebire de calea mitologizantă a romantismului, Chateaubriand urmărește eliberarea naturii din lanțurile mitologiei, și aceasta pentru că mitologia “lipsea creația de întreaga sa gravitate, măreție și singurătate”. Creștinismul a readus natura la starea ei sublimă, înlăturând aparatul mitologic: “adevăratul Dumnezeu, reintrând în creațiile sale, i-a redat naturii propria sa imensitate”. Astfel că o “mașinărie de operetă”, un mecanism artificial și ridicol a fost înlocuit cu “miracolul creației”.

16. A. Béguin, *op. cit.*, p.170. Dualismul lăuntric poate degenera însă în convulsii sufletești, într-o criză religioasă care a hrănit destule conversiuni la catolicism (*cf. cazul Brentano, id.*, p.357).

17. *Cf. R. Huch, op. cit.*, pp.488-489.

18. *EA*, p.10.

19. *Ibid.*, p.11.

20. A se compara concepția heliadiană cu următoarele aprecieri ale lui Passavant care, postulând rezolvarea opozițiilor ireconciliabile în contrarii complementare, imaginează adevărul superior ca armonie creată: “la începutul împăcării opozițiile vor redeveni contrarii, iar acestea se vor preface în *adevăr superior*” (*apud R. Huch, op. cit.*, p.490).

21. *EA*, p.11. Spre deosebire de dualitățile corelative, “dualitățile himerice, dualitățile monstruoase n-au provenit decât din călcarea legilor Naturii, din ignoranța Omului și perversitatea lui, și din dislocarea termenilor de la locul lor respectiv” (*ibid.*).

22. *Ibid.* “Blestemată de trei ori doctrina sau sistemele ce pun luptă între ambii termeni ai dualităților naturale și adevărate; căci ceea ce unește Dumnezeu omul să nu desfacă”.

23. *Ibid.*, p.9.

24. *Ibid.*.

25. *Ibid.*, p.16. Decurge din acest ultim aspect opțiunea lui Heliade pentru o democrație federativă, după modelul societății creștine primitive (*cf. ibid.*, p.372), o organizare în “staturi mici confederate după tipul Ecclesiei” (*ibid.*, p.355).

26. *Ibid.*, p.4.

27. *Ibid.*, p.212.

28. *Ibid.*, p.297.

29. *Ibid.*, p.322.

30. *Ibid.*.

31. *Cf. ibid.*, p.330. De remarcat că, dacă pentru alți romantici catolicismul reprezintă echilibrul prin regăsirea unității universale, pentru Heliade, dimpotrivă, el este echivalent cu “faraonismul”, întrucât este “un centru general care să absoarbă toate centrele parțiale” (*ibid.*, p.228), ca atare o unitate simplă, monadică. Spre deosebire de acest “despotism” teocratic, Ecclesia Răsăritului a păstrat mult mai bine spiritul primar, natural al Tradiției, al Legii divine devenită “Religia lui Christos” (*cf. pp.300-301*). “Aspirația după o biserică atotcuprinzătoare, unitară, corespundea concepției romantice, îndreptate eminentemente către unitate” (R. Huch, *op. cit.*, p.488): “Orientarea populară a creștinismului, spune Schelling, principiul bisericii de a prelua în sine totul, ca un ocean, de a nu exclude nici pe cei nenorociți și disprețuiți, într-un singur cuvânt, năzuința de a fi catolică, universală, avea să o determine curând să-și confere o integritate exterioară, aidoma unui trup” (*Filosofia artei*, ed. cit., p.132). Dar această catolicitate în

sensul de *katholon* (în totalitate, potrivit cu întregul) este posibilă, după Heliade, doar prin relegarea la adevărul viu al Ecclesiei primitive, trinitară și federativă.

32. *EA*, p.329.

33. *Ibid.*, p.330.

34. *Apud* N. Râmbu, *op. cit.*, p.42.

35. *EA*, p.331.

36. *Ibid.*, p.292.

37. *Ibid.*, p.293.

38. *Ibid.*, p.214. “Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume. În lume era și lumea nu L-a cunoscut. Întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit” (Ioan 1, 9-11).

39. Michel Henry, *Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu* (în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, *Fenomenologie și teologie*, Ed. Polirom, Iași, 1996, trad. Nicolae Ionel, p.157).

40. *EA*, p.7.

41. *Ibid.*, p.8. “Primii Creștini (...) veni să se dezbrace cu totul de Omul cel vechi, să pună o linie de demarcație între ei și lumea veche” (*ibid.*, p.327).

42. *Ibid.*, p.8.

43. *Ibid.*, p.228.

44. *Apud* A. Béguin, *op. cit.*, pp.107-108. De remarcat valoarea simbolică pe care romantismul o acordă hieroglifelor – *hieros-glyphen* – semn elocvent al hiero-faniei: “ce este orice mitologie frumoasă altceva decât o expresie hieroglifică a naturii înconjurătoare, în această transfigurare de fantezie și iubire?”, se întreabă Fr. Schlegel în *Discuție despre poezie* (în August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *op. cit.*, p.485; cf. și p.500).

45. *Biblicele* sau Notitii istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliei, Paris, 1858.