DIALECTICA POEZIEI

Dorin ŞTEFĂNESCU[1]

Abstract

The interpretative approach features a double comprehensive dimension regarding both Nichita Stănescu's *11 Elegies* and Ion Pop's critical discourse. It positions itself as a third view, attempting to understand both poetry and its criticism through a perspective according to which Stănescu's *Elegies* offer certain hypostases of the creative subject, while exploring poetic scenes up to a climax which opens the horizon of a possible revelation.

Keywords: poetic discourse, phenomenological distance, initiation, crisis, revelation

Spaţiul poetic configurat de cele *11 elegii* stănesciene, marcând un moment de răscruce, aflat în permanentă metamorfoză, se oferă interpretării întreprinse de Ion Pop[1] drept încercare de acces la „cu totul şi cu totul altceva". Ceea ce era în culegerile poetice anterioare intimă *reflexie*, oglindire lipsită de tensiune, se prezintă acum ca *reflexivitate*, filtru al unei meditaţii încordate. Întrucât această raportare constantă la lume comportă relaţionarea cu un *cu totul altceva*, alteritatea implicată presupune atât lumea *dată* ca atare, în diferenţa ei funciar ambiguă, cât şi lumea *care se dă* sieşi, a sinelui emergent şi perpetuu creator. Contact aşadar cu exterioritatea (cu non-eul în manifestarea multiplelor sale semnificaţii) şi cu interioritatea (cu el însuşi în medierea propriei sale priviri). Or – atunci când se exprimă ca discurs poetic – acest dublu raport este unul al cuvântării; „lăuntrică sau exterioară, lumea cade în dependenţa cuvântului". Rostirea poetică nu e doar atestatoare şi constatatoare; ea nu se mărgineşte – precum orice altă rostire – să ia act de datele realităţii. Realitatea dată se redă sieşi în cuvântul poetic, apare drept „realitatea ultimă, singura *adevărată* şi perenă, capabilă să cuprindă în acelaşi timp nesfârşitele înfăţişări ale celeilalte « realităţi » aflate în perpetuă mişcare a metamorfozelor şi « legea » ce le însumează şi unifică sub semnul totalităţii şi al duratei infinite". Rostire esenţială ce realizează „o metamorfozare *în* adevăr", o „reîntoarcere la adevărata fiinţă" ca „ridicare în adevăr".[2] *Logosul*, „cuvântul întemeietor şi esenţial", aduce la expresie deconcertanta manifestare a realităţii (a semnificaţiilor sale multiple), ca exterioritate dinamică dată vederii, dar în înţelesul ei adevărat ce subîntinde ca esenţă infinită tot ceea ce apare în finit. Atunci când N. Stănescu, citat de Ion Pop, spune în *Cartea de recitire* că „orice cuvânt este cât tot ceea ce este, dar este şi înlăuntru a tot ceea ce este", el conferă cuvântului poetic capacitatea de a cuprinde şi de a aduce la sine realitatea totală, pe care o plăsmuieşte din interior, aşezându-se în perspectiva esenţei. Metamorfozele realităţilor exterioare,

[1] Conf.univ.dr., Universitatea „Petru Maior", Târgu-Mureş

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

apariţionale, se subordonează astfel unei mari şi unice metamorfoze interioare, transmutaţie care este chiar plăsmuirea poetică. Cuvântul poetic nu e „niciodată în afara lui, pentru că ceea ce este nu are în-afară. Totdeauna numai înlăuntrul lui, pentru că ceea ce este are numai înlăuntru" (*Deus puerilis. Cârlova*).[3] Adevărul său durabil este un *incomparabil*. Şi întrucât posibilităţile de expresie ale Cuvântului sunt *date* spiritului creator, dar şi instauratoare ale distanţei mereu refăcute cu universul, cele *11 elegii* se constituie din afirmaţii şi negaţii succesive, ipostaze necesar contradictorii ale expresiei care semnifică tocmai această perpetuă alternanţă. Este şi motivul pentru care, spune Ion Pop, „universul elegiilor se va înfăţişa ca spaţiu prin excelenţă dinamic, câmp al multiplelor disponibilităţi de manevrare a cuvântului şi discursului liric, întru circumscrierea simbolică a unei *dialectici a poeziei*". Deşi N. Stănescu e văzut drept „poet al unui timp ce nu mai poate imagina şi gândi realul decât sub semnul contradicţiilor", trebuie adăugat că această dialectică va pune mereu faţă în faţă virtualul şi manifestarea, datul şi actul, metamorfozele fenomenale şi increatul numenal; pe scurt: sentimentul precarităţii şi ordinea contemplativă. Ceea ce nu vrea să spună că în viziunea poetică realul *rămâne* în sine contradictoriu; orice manifestare contrapunctică e absorbită şi depăşită întru echilibru, în permanenta căutare a unui punct absolut spre care duc „treptele mereu suitoare ale spiritului".[4] Dacă absolutul absolvă de diversitatea schimbării, aducând totul la Unu, înseamnă că – aşa cum am văzut – lucrarea sa are loc *înlăuntrul* poemului, în centrul unei plăsmuiri care îşi refuză exterioritatea. Tot aşa cum perspectiva poetică se originează în chiar esenţa sau în absolutul „a tot ceea ce este", interpretarea urmează şi ea dinamica acestei paradoxale ascensiuni, până la starea de vârf care deschide orizontul unei posibile revelaţii.

Labirintul virtual

De altfel despre *înlăuntrul desăvârşit, / care începe cu sine / şi se sfârşeşte cu sine* tratează *Elegia întâia*, închinată lui Dedal, arhitectul mitic constructor al labirintului cretan. E de la sine înţeles că demersul critic al exegetului fenomenolog începe calea de acces spre text de aici (cale – ori metodă – pe care Ion Pop a urmat-o cu o înţelegere afină în numeroase alte cazuri), din spaţiul precreator al eului poetic: „Centralităţii misteriosului *eu* îi corespunde un spaţiu de pură disponibilitate, de dinaintea afirmării eului ca forţă cosmicizantă; dar un spaţiu în dependenţă de subiectul central care urmează să-l întemeieze". Virtualităţile opuse, neajunse încă la manifestare, configurează un fel de *definiţie în negativ*, aproximare apofatică a unui conţinut monadic: *El începe cu sine şi se sfârşeşte cu sine*. Logosul întemeietor este o forţă activă creatoare sau principiu armonic – în sine desăvârşit – al lumii existente. Ceea ce există în modul desăvârşirii, dincolo de orice calificare manifestantă (*deşi fără margini, e profund limitat*) este o „totalitate de virtualităţi" echivalentă haosului originar germinativ. Limitarea nu e aici mărginire, ci încă nedeterminare, potenţialitate neajunsă la act, „doar posibilitatea unui sistem de semne". De aceea *din el nu străbate-n afară / nimic* şi *de văzut nu se vede*; sferă al cărei trup e răsfrânt lăuntric (*n-are nimic dăruit în afară*), neoferit vederii exterioare. Unitate perfectă în care „afirmaţie şi negaţie, tot şi nimic, fiinţă şi nefiinţă coexistă": *Spune Nu doar acela / care-l ştie pe Da. / Însă el, care ştie totul, / la Nu şi la*

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

Da are foile rupte.[5] Referința lui Ion Pop, de altfel justificată, la implicațiile hegeliene, credem că s-ar cuveni nuanțată (dacă nu contrabalansată) de cea schellingiană. Iar aceasta în măsura în care acest Ceva ca unitate a Ființei nu e unitate de neant şi existență, ci *potentia pura* ce trece în pura ființare, infinită, pe care nicio putere nu o mărgineşte. Este o trecere *a potentia ad actum*, originată în ceea ce este *înaintea* ființei (ceea ce va fi), adică în ceea ce nu mai poate să *nu* fie. De aceea „puterea-de-a-fi, tocmai pentru că e astfel, nu e nimic, ci ființarea non *actu* (...), ființarea *doar* în sine, pur originară (*urständlich*), nonobiectivă (*gegenständlich*)".[6] Astfel încât sfera acestei potențe pure năzuind spre actul creator *este* deja ființare nemanifestată, în pragul obiectivării în ființa de limbaj (sau somn al eului în miezul purei puteri-de-a-fi, în care se naşte deja disponibilitatea spre zbor: *Aici dorm eu, înconjurat de el*; *Bat din aripi şi dorm*). Dacă, aşa cum observă Ion Pop, „*Unu* se va voi multiplu", înseamnă că indicibilul, acel ceva încă nerostibil căci e Cuvântul care doar îşi visează zborul, tinde spre în-ființarea liberei sale rostiri a unui altceva, „o treptată ocupare cu sens" sau „ipostaziere existențială a indicibilului". În-ființarea de sine în altceva e o ieşire din desăvârşitul limitat al lui în-sine, transcendere de sine a semnului pur spre semnificare. Nedesăvârşirea acestei treziri va presupune însă sciziunea şi implicit crearea unei distanțe, în şi prin care cuvântul ajuns la ființă se desprinde de propria ființare pur originară.[7]

Distanța fenomenologică

Elegia a doua, precizează Ion Pop, „construieşte imaginea unei despicări a unității originare a existenței printr-un element presupunând distanțarea contemplativă față de propria substanță regăsită eventual într-un *alt*-ceva, sub înfățişarea chipului propriu". Faptul că acest altceva trasează chipul propriu al unui eu obiectivat, care încearcă să depăşească subiectivitatea subiectului, conferă zeului pus în locul gol sau în rană statutul de idol ce *va sta acolo, împietrit*. „Idolul – precizează J.-L. Marion – trebuie să fixeze divinul distant şi difuz şi să ne asigure de prezența, de puterea, de disponibilitatea lui"; pregătind divinului un chip, îl fixează în el, adorându-l după chipul şi asemănarea adoratorului: un chip idolatru. De aceea, „în idol, divinul ia fără îndoială chipul efectiv al unui zeu. Dar acest zeu îşi primeşte forma de la trăsăturile pe care i le-am modelat conform cu ceea ce resimțim cu adevărat ca divin".[8] Este şi motivul pentru care ruptura de unitatea subiectului neobiectivat e resimțită drept destituire într-un altceva nelegitim. Ion Pop observă pe bună dreptate că aici „zeul este, considerat mai atent, un semn al falsei reunificări, un agent de fortificare a limitei". Zeul-idol umple un gol care, pentru a fi cu adevărat distanța care uneşte vizibilul cu invizibilul, ar trebui să rămână semn al distanțării. Or el „se străduieşte să abolească această distanță prin disponibilitatea unui zeu făcut să locuiască în imobilitatea unui chip".[9] *Elegia a doua*, dacă este una a unității pierdute a ființei, propune totodată – prin semnificare indirectă – şi o teofanie negativă: distanța nu poate fi „ocupată", abolită de un zeu care *apără tot ceea ce se desparte de sine*; ea trebuie să rămână distanță instaurată de un inegalabil inepuizabil care e chiar raportul de transcendență.[10]

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

Contemplarea şi criza de timp

Odată cu falsa ruptură de ceea-ce-este ca tot sau întreg al conştiinţei de sine care încearcă prin distanţare o primă obiectivare sinonimă cu de-subiectivarea, eul resimte prezenţa zeului drept ecranare. „Între *sine* şi *sine* se interpune ecranul unui zeu: subiectul îşi apare sieşi ca obiect". Criză temporală totodată, întrucât – în *A treia elegie* – eul se confruntă acum nu doar cu lipsa distanţei, a duratei care să refacă raportul dintre virtualitate şi manifestare, dintre potenţa creatoare şi actul de creaţie (dinamica firii), ci şi cu starea opusă a *belşugului de timp*, cu starea contemplării (statica firii). „Ipostaza contemplativă a subiectului – constată Ion Pop – ar presupune un proces de concentrare spirituală spre exterior sau interior – având drept scop transcenderea momentelor temporale spre un timp total şi etern, nefragmentat în existenţe limitate, ca şi depăşirea experienţei senzoriale (...) spre o totalizare a existentului în Idee". Criza de timp presupune, dimpotrivă, pierderea echilibrului cu sine şi cu universul, căci dinamica transcenderii implică metamorfozarea şi alternanţa: ceea ce este static contemplativ ca timp suspendat, în abstractul viziunii, e mereu pierdut în chiar mişcarea care întoarce subiectul spre concretul vederii: „alternativa niciodată rezolvată a înălţării şi căderii *către* şi *dinspre* fragilul moment al revelaţiei". Dialectică necesară, întrucât ea e de aceeaşi natură cu cea care convoacă sensul literal şi sensul spiritual. Chiar dacă momentul viziunii contemplative excede pura şi simpla vedere concretă, fără recursul periodic la concret sau la sensul literal am avea ceva de genul unei vieţi fără trup ori al unei con-templări fără templul ce o adăposteşte în sine.[11] Dacă criza de timp prezintă *un cu totul alt decor*, cel în *vederea* căruia subiectul se amestecă *cu obiectele până la sânge* iar *ochii din frunte, din tâmple, din degete* se deschid, înseamnă că vizibilitatea mundană e o contemplare eşuată („voită" sau „obligată", spune Ion Pop), căci vederea e aici intenţională: *Atârnăm / de capătul unei priviri / care ne suge*. Tot ce e văzut creează vederea; „în ochiul nostru se deschid ochii lumii. E punctul de maximă expansiune a lumii în spaţiul subiectului (...). Moment de apogeu al experienţei senzoriale, după care nu mai poate urma decât revelaţia sensului ultim al lumii". Adică un efort al conştiinţei treze de a ajunge dincolo de neajunsul vederii. Pentru aceasta *ochiul devine gol pe dinlăuntru*, însăşi privirea *deodată devine goală, aidoma / unei ţevi de plumb prin care / numai albastrul călătoreşte*. Privirea nu mai e privită (*Copacii ne văd pe noi, / iar nu noi pe ei*), ci – golită de apariţia mundană – învestită cu darul viziunii, întoarsă spre lăuntru, spre ne(pre)văzutul – invizibilul şi invizabilul neintenţional – din *albastrul treaz*. Din faptul că îi e dat să vadă *peisajele curgătoare ale somnului* nu decurge însă, credem, că „nivelul maximei încordări contemplative apare totodată, în mod paradoxal, ca un eşec al ei". Albastrul este chiar apariţia inaparentă a transcendentului contemplat; „albastrul este el însuşi sacrul", spune Heidegger, dar pentru a hrăni vederea şi a da de văzut, el se însoţeşte cu întunericul în care se învăluie: „luminozitatea adăpostită în întuneric este albastrul".[12] „Albastrul este întunericul devenit vizibil", adaugă Claudel, implicând o dinamică a intensificării, o valoare de trezire contemplativă în elementarul purităţii, al absolutului matutinal.[13] Dezvăluire – în chiar învăluirea sau amurgirea vederii lumeşti – a unei lumi ce există, *deşi văzul dinapoia frunzelor nici n-o vedea*. „Lume" trans-mundană,

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

înțeleasă fulgerător, revelare u-topică a unui Altunde întrevăzut preț de o clipă. Este momentul în care, într-adevăr, notează Ion Pop, „realul se transformă în viziune", realul „ucis", pus în parantezele învăluirii, smuls laolaltă cu eul, transpus (și trans-spus) într-o existență încă netrăită. Subiectul nu se regăsește pe sine, nu reintră în propria quidditate; el intră în noua ființare ca sub legea unei alte gravitații, a inimii, *toate-nțelesurile rechemându-le / mereu înapoi*.

Eclipsa de ființă

În *A patra elegie* (*Lupta dintre visceral și real*) eclipsarea apariției mundane își atinge maxima intensitate. Este configurat, notează Ion Pop, „un spațiu al visceralității oarbe, apăsătoare, unde *sinele* spiritual e prizonierul unui trup care-l « urăște »". Ce înseamnă totuși, în acest context, faptul că „ființa e redusă la dimensiunile sale « nocturne »"? În suspensia oricărei exteriorități manifestante (*învins în afară*), eul se retrage într-o *zonă* aparent *absurdă*, *noaptea, / când ochii lumii dorm*, într-o interioritate care nu mai dă nimic de văzut. Coborâre nu în trup, ci – dincolo de „imperfecțiunea inerentă făpturii întrupate" – într-o totală deposedare de sine. Ființă nu doar destrupată (*propriul meu trup nu / mă mai înțelege*), dar și desființată, prăbușită în somnul lumii, destituită de predicatele sale existențiale. Reducerea la regimul nocturn al ființării, desprinderea de realul exteriorității obiective generază o *durere a ruperii-n două a lumii*, reducție radicală – aproape o amputare – încât puterea-de-a-fi nu mai întrezărește orizontul ființei, închis într-o ființare non *actu*. Retragerea aceasta e însă una care deschide din nou zarea posibilului; în dualitatea ce părea ireductibilă, în chiar înnoptarea sensurilor lumii distanța reinstaurează un raport înnoit cu lumea, se întrevede *așteptata / prevestita, salvatoarea, / aprindere-a rugurilor*. E vorba de răsăritul unei alte semnificații, „a purificării și eliberării spiritului prin depășirea nopții interioare și impactul regenerator cu universul", cum spune criticul. Alteritatea e transgresată, dar numai în virtutea prealabilei dualități încercate și a eclipsării necesare, a intrării în noaptea ființei, care înseamnă golire ori evacuare, retragere din apariția în și ca ființă a mundaneității. Altfel spus, retragere a ființei în ființarea (im)pură, nivel de la care e posibilă o *refacere-n interior*, redeschiderea înceată a unui altfel de orizont.[14]

Cedarea specificului

Următoarele trei elegii continuă pe o altă treaptă reducția subiectului, suspensia datelor obiective ale lumii fiind un proces tensionat, căci *tentația realului* ori *opțiunea la real* afectează așteptata *refacere-n interior*. „Relația dintre ipostaza statică a subiectului și afirmarea imposibilității alegerii între două obiecte de valoare egală", constată Ion Pop, sugerează „captivitatea eului în universul fără ieșire" al înțelesurilor pur obiectuale, *o încordare a înțelesurilor în ele însele / până iau forma merelor, frunzelor, / umbrelor, / păsărilor*. Cu alte cuvinte, subiectul se confruntă cu o dublă ipostaziere: pe de o parte, așa cum s-a văzut în elegia anterioară, cu necesitatea desprinderii puterii-de-a-fi (a creativității) de o ființă care îi confiscă ființarea (de aici dorința de a destitui ființa, lipsind-o de suveranitatea abstractă a non-sensului); pe de altă parte, atracția constantă pe care o exercită individualul

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

concret al faptului-de-a-exista în şi ca realitate posibilă, imposibil de ocolit. Astfel încât orice emancipare de real reprezintă refuzul predicatului realului, abolirea realităţii lui *este*, cum se exprimă B. Fundoianu, ceea ce duce – conform aceluiaşi – la criza de realitate.[15] Prin urmare, cum se poate menţine netrădat echilibrul între existenţa abstrasă din realitate şi egalată – în virtutea principiului identităţii – de o gândire anonimă, cea a fiinţei dominatoare care atrage totul în propria orbită, şi existenţa reală, non-obiectivă, înţeleasă în concretul viu al unei fiinţe întreţesute cu în-fiinţarea sa în lucruri? „Unica soluţie valabilă – răspunde Ion Pop – e cea a identificării cu *toate* obiectele, a includerii în dinamica ce le este specifică". Ceea ce înseamnă „renunţarea totală la atributele eului" în favoarea învestirii cu trăsăturile formelor concrete, „într-o mişcare de îmbrăţişare şi pipăire, menite să le ateste *prezenţa*". Dezaproprierea, cedarea a ceea ce face specificul şi propriul ipseităţii, preschimbă falsa identitate limitativă în identificare: *idem* nu mai e separat de un *alterum* alterator, impur, ci *este* numai împreună cu acesta. *Nu pot să descifrez / nimic*, acest neînţeles al concretului unui existent individual are totuşi sens doar *în numele* realităţii recuperate, neobiectivate, în numele temeiului real de care se sprijină şi din care ia fiinţă tot ce este: *Totul pentru zbor. / Totul, / pentru a rezema ceea ce se află / de ceea ce va fi.*

Modelul unui act de iniţiere

Elegia a opta, hiperboreeana este „o prelugire a acelei acceptări a realului palpabil" din elegia anterioară care se termina cu invocarea aripilor nevăzute, făcute pentru zborul spre *ceea ce va fi.* Or „pentru a măsura elevaţia *zborului*, pare necesară *coborârea în adânc*, părăsirea în voia haoticei mişcări germinative a materiei", la fel cum, în *A patra elegie*, fiinţa se retrăgea în deposedarea de sine însăşi, în noaptea interiorităţii absolute. Ascensiunea nu e posibilă decât ca urmare a unui „plonjon" în elementar; renaşterea în noua viaţă ce părăseşte *lucrurile fixe ale alcătuirii* presupune o destrupare ca o moarte care îngăduie iluminarea: *îmi voi dezbrăca trupul / şi voi plonja în ape, cu sufletul neapărat*; *idealul de zbor s-a-ndeplinit aici.*[16] Ni se arată, din nou, calea ce duce spre adevărul spiritului şi al cuvântului poetic; nu calea directă a parcursului „uscat", străbătând deşertul sistemului şi ariditatea purei raţiuni, ci calea indirectă ce trece prin suflet, diversiunea afectivă care nu e un ocol fără ieşire, ci o hermeneutică pulsatorie: o coborâre în fecunditatea mitului şi o înălţare spre orizontul unei veşnice deschideri, luminat de zvonul infinitului. Exodul în spaţiul auster al Hiperboreei, „lume a Ideilor neschimbătoare şi eterne" (unde se credea că soarele nu apune niciodată; de aici oficierea cultului apollinic), corespunde cu un voiaj iniţiatic spre iluminare (*Ea aprinse deodat-o lumină*), „într-un univers al purei contemplaţii şi dinamizată de cea mai elevată dintre mişcări – *zborul*". De adăugat doar că „fuga" şi „naşterea" *pe gheaţa crăpată în icebergur*i este totodată drumul către poem, către *cristalul de suflet* invocat de Paul Celan, drum al cuvântului pelerin care duce spre înălţimile luminoase ale revelării poemului.[17] De aceea, subliniază Ion Pop, „între momentul impulsului spre contemplare şi realizarea demersului într-o « revelaţie » ultimă, se situează, obligatoriu, stadiul contactului cu elementarul", reprezentând „modelul unui act de iniţiere (…) cu privire la itinerarul ce duce, în interiorul lumii date, de la un mod de cunoaştere inferior la

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

unul de maximă altitudine spirituală". Este, repetăm, condiţia itinerantă a cuvântului poetic, încercat pe o cale sinuoasă (*revelaţie, nerevelaţie*), până în pragul naşterii sale în poem, acolo unde *o aură verzuie prevesteşte / un mult mai aprig ideal*.

(Im)posibila revelaţie

Acel *mult mai aprig ideal* se dovedeşte însă a fi – în *Elegia oului, a noua* – doar prevestit în *aşteptarea zborului*, căci ceea ce pare să fi fost revelare a revelatului e redus la imanenţa reală a conştiinţei, se închide în trăitul revelatului, „deci – cum spune J.-L. Marion – pentru a oculta revelatul care se revelează el însuşi".[18] Chiar dacă *„sinele" încearcă din „sine" să iasă*, el rămâne *sinele lângă sine*, ieşind în proximitatea unui închis din ce în ce mai cuprinzător, al imanenţei lipsite de un orizont transcendent: *Mai mare mă aflu şi nezburat, / lipit de acel încotro, / cu o boltă de jur împrejur adăugat /.../ închis într-un ou mult mai mare*. Ieşirea nu e încă deschiderea; ea întâmpină un obstacol în calea revelaţiei, aceasta anulându-se atunci când trăirea persistă în a o epuiza, ceea ce înseamnă o reducere a transcendenţei revelatoare, o imposibilă eliberare a posibilităţii revelaţiei (*Sentimentul unei aripi îmi curge-n spinare / senzaţia de ochi îşi caută o orbită*). Deşi în alţi termeni, Ion Pop vorbeşte în esenţă de acelaşi lucru, şi anume despre „insuficienţa acestei mişcări în circuit închis" ce „traversează un alt proiect, care e acela al depăşirii condiţiei definite de un statut existenţial dat", „încât idealul de zbor *pare* doar împlinit, adeverindu-se în realitate necontenit decepţionat de iminenţa limitei refăcute". Într-adevăr, circumscrisă în imanenţa pură, fără posibilitatea de afirmare a transcendentului, revelaţia nu poate *da* nimic, decât, poate, ecoul unui încă îndepărtat de-nepătruns: *Pui de pasăre respins de zbor, / străbătând ou după ou, /.../ într-un ritmic, dilatat ecou*. „Cealaltă trezire, semnificând saltul într-un nou statut existenţial, este imposibilă", o *nezburată aripă*.

Perspectiva nelimitării

Prin construcţia unei îndrăzneţe imagini mitice, *Omul-fantă* e menit să fie „simbolul universalei cuprinderi, al totalei îmbrăţişări a lumii, dintr-o perspectivă care o depăşeşte, care e aceea a *ne-limitării*". Dacă el *vine din afară, / el vine de dincolo* şi *ia fiinţă venind*, această venire este de fapt pre-venirea în-fiinţării cuvântului în discurs poetic. De aceea e, credem, mai mult decât „principiul devenirii, hegeliana Idee ce se întrupează în feţele istoriei", cum spune criticul. Pe de o parte, puterea-de-a-fi creează distanţa (fanta) fenomenologică între ceea ce nu este încă dar nu poate să nu fie şi fiinţarea în act, în chiar cuvântarea care rosteşte lucrurile dându-le fiinţă. Pe de altă parte, unitatea logosului se multiplică, sinele unic egalând realul multiplu, identificându-se cu diversitatea formelor existente. Dar, la fel cum Omul-fantă *există numai cât să ia cunoştinţă / de existenţă*, definind astfel coalescenţa dintre actul de a exista şi actul conştiinţei intenţionale, toate existentele nu *sunt* decât în acest act de conştiinţă care le ridică la puterea unui act de fiinţă. Prin urmare, o distanţă parcursă – itinerar ontologic – în interiorul unei conştiinţe care ia act de sine şi, prin aceasta, de tot ce – dincolo de sine – e adus la sine. De aceea, Ion Pop vorbeşte de faptul că „între sinele devenit atoatecuprinzător şi obiectele pe care le conţine (fiind şi conţinut

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

de ele) e abolită orice distanţă". Abolită, dar nu şi desemnificată. *Totul e lipit de tot*; *Nu se ştie cine îl vede pe cine*, însă între ochiul care vede şi *ochiul lucrurilor*, dacă există *vreun spaţiu pentru vedere*, aceasta doar în măsura în care ceea ce apare ca vizibilitate se dă totodată în şi ca fiinţă. Or faptul că ceva este afirmă fiinţa drept „conţinut rezistent" (Maine de Biran), într-o fiinţare ce rezistă nu numai lui a-nu-fi, ci şi oricărei alte fiinţări posibile.[19] Posibila ieşire din infinitatea rea a însumării limitelor, spre o infinitate pozitivă, de care aminteşte exegetul, e chiar ieşirea dincolo de orice limitare, „într-o lume a lui *ca şi cum*", în care atât actul în-fiinţării de sine în nelimitatul in-finit cât şi actul cuvântării în şi prin cuvântul cuprinzător marchează sensul *posibil* al aceleiaşi perspective din care ochiul vede şi e văzut.[20] Fiinţa nu iese dintr-un neant non-rezistent, ci vine la sine (pre-vine de dincolo de sine) din ceva-ul lui *a nu fi*, din nefiinţa care *va fi*, aşa cum *pământul lui „a fi" / îşi trage aerul din pământul / lui „a nu fi"*.

Criza de inefabil

Dacă „Omul-fantă era un *el*, o prezenţă alta decât *eul* real", aceasta pentru că, în pragul în-fiinţării poetice, subiectivitatea subiectului se obiectivează, deschide obiectul creaţiei. Eul empiric („real") devine eu creator de semne, eu poetic în perspectiva illeităţii.[21] Pentru a fi eu poetic, eul real îşi obliterează ipseitatea, ştergându-i expresia mundană, nivelându-i relieful apariţional. De aceea, *Elegia a zecea* (*Sunt*) „reconsideră tocmai dimensiunile existenţei individuale", fiind totodată „elegia imperfecţiunii condiţiei umane în planul cunoaşterii, dar şi în cel al expresiei universului". În acest context, *sunt bolnav* acuză, pe de-o parte, cum spune Ion Pop, incapacitatea „unei expresii totale, sinestezice", dar, pe de altă parte, boala aceasta nu este însăşi manifestarea eclipsării expresiei mundane? Căci, în aşteptarea dureroasă a *invizibilului organ*, a nevăzului care deschide un alt văz, *nu există ochi pentru ce vine*. Or am văzut că *ce vine* vine de dincolo, venind în şi ca nouă fiinţă. Ceva se dă în chiar invizibilul acestei învăluiri, dar – afirmă pe bună dreptate criticul – „ca exces de *sens*, faţă de capacitatea redusă de *semnificare*". Ceea ce excede tulburător deficitul semnificării saturează intuitiv apariţia fenomenală, intuiţia depăşind şi descalificând prin donaţie orice intenţie ori conceptualizare.[22] Limitarea imaginarului ori criza de semne, „a impasului expresiei în faţa unei lumi saturate de sensuri", sunt un simptom al suferinţei încercate de eul decreat, bolnav de inefabil: „presentiment şi pândă a unei revelaţii". *Organul ne-nveşmântat / în carne şi nervi*, lăsat *la voia divină* (*organ ascuns în idei*) e pus în criză, în insuficienţa viziunii pe care o oferă o singură perspectivă, sinonimă cu *încreierarea îngustă* a eului *pus la vederile lumii cei simple*. Este *limita trupească*, arbitrară, a trupului *obişnuit doar să moară*, care nu ştie *de trupurile celelalte, şi divine*. Dacă acest inexprimabil (*ineffabilis*) e resimţit drept criză, aceasta în virtutea unităţii bolnave a unui eu care nu suferă *ceea ce nu se vede*, dar – în chiar nevăzutul donaţiei – (ad)vine deja în fiinţa poemului.

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

O poezie a poeziei

Subintitulată *Intrare-n muncile de primăvară*, *A unsprezecea elegie* este una „a reîntoarcerii şi a regăsirii de sine în lume". Ieşită din nefiinţă, dincolo de limitarea puterii-de-a-fi, fiinţa e deja *posibilă*, intră în actul inaugural al facerii poemului (în *poiein*). O pre-facere creatoare a eului în-fiinţat în lumea poeziei, „aceea care face posibilă re-cunoaşterea de sine ca lume şi a lumii ca intim asimilabilă eului". (Re)cunoaştere care presupune transgresarea limitei precarităţii trupeşti în favoarea nelimitelor inimii, metaforă ce conotează „mişcarea pulsatorie a unui nucleu energetic în expansiune şi retragere alternativă", dar şi – adăugăm – actul prin care interiorul se exteriorizează cuprinzând în sine propria exterioritate: *Inimă mai mare decât trupul, /.../ tu, conţinut mai mare decât forma, iată / cunoaşterea de sine*. Este vorba de o intrare în interior, dublată de o complementară ieşire a interiorului în exterior. Interiorul iese din ascunsul nevăzutului pentru a se regăsi în afară, în *vederea* exteriorului; ascunsul devine vizibil prin răsfrângerea invizibilului său în vizibilitatea invizibilului (*nearătată, inima / se va prăbuşi mai puternic spre propriul ei / centru*, dar *primăvara / îşi mişcă spaţiul sferic asemenea inimii / din sine însăşi spre margini*). El iese la supra-faţă arătându-şi faţa nevăzută, astfel că nu aparenţele exterioare sunt cele cuprinzătoare ale unui cuprins ascuns, ci acest cuprins nevăzut ieşit din invizibilitate – sau mai exact: oferindu-şi invizibilitatea – devine cuprinzător, miezul învăluit de coajă dezvăluindu-se dincolo de orice cuprins conţinător (*Voi alerga până când înaintarea, goana / ea însăşi mă va întrece / şi se va îndepărta de mine / aidoma cojii fructului de sămânţă*). Dintr-odată, totul iese la iveală printr-o ingenioasă răs-frângere, printr-o para-doxală răsturnare a câmpurilor. Aici, conştiinţa de ceva este tocmai conştiinţa acelui ceva care se dă pentru conştiinţă, ca act conştient (non-intenţional) al existenţei de sine. Nu este atât o conştiinţă care se cunoaşte pe sine, cât mai degrabă una care se re-cunoaşte drept facultatea care actualizează cunoaşterea însăşi. Ion Pop notează cu pătrundere că poetul apelează „la însuşi *semnificatul* pe care vrea să-l transmită, procedând la o schimbare a statutului său în *semnificant*". Este chiar ieşirea cuvântului din limitele denotaţiei şi intrarea lui în simbol: *asemeni mercurului / înapoia geamului / oglinzii / mă voi privi în toate lucrurile, / voi îmbrăţişa cu mine însumi / toate lucrurile deodată*. Dacă actul de a fi este totodată un act de cunoaştere a prezenţei, prezenţa e cunoscută drept un mod de apariţie, precum apariţia imaginilor într-o oglindă. Imaginea din oglindă nu este imanentă substanţei materiale a oglinzii. Substanţa imaginii *apare* ca transcendentă substanţei oglinzii *în care* apare şi care nu e decât locul apariţiei. În acelaşi fel, oglinda lumii nu e decât locul epifanic în care se dă – ia loc – prezenţa *reală* a lumii, dar a unei lumi răsturnate – conform înţelegerii cardiace – în care semnificantul ia locul semnificatului.[23] Deodată toate lucrurile sunt cuprinse cu aceeaşi privire, răsfrângându-şi imaginea în ochiul care le priveşte: *noi suntem / cei văzuţi din toate părţile deodată, / ca şi cum am locui de-a dreptul într-un ochi*. Inversiune simbolică sau răsucire ce reprezintă o întoarcere *ab extra ad intra*, întoarcere pe dos a stărilor spirituale lăuntrice care, exteriorizându-se, devin „viziuni-evenimente simbolizând cu aceste stări lăuntrice".[24] Ne aflăm, prin urmare, „la nivelul trăirii totale a sensurilor existenţei, ce nu mai apar la distanţă", dar se pun *în* distanţă, căci distanţa între sens şi comprehensiune rămâne subzistentă, chiar dacă

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

inaparentă: *Totul e simplu, atât de simplu, încât / devine de neînţeles // Totul e atât de aproape, atât / de aproape, încât / se trage-napoia ochilor / şi nu se mai vede*. Ceea ce e neînţeles şi nevăzut e tocmai ce survine în inima fiinţei: *primăvara* care *se ridică*, ridicând cu sine poemul.[25] Faptul că „subiectul se regăseşte în deplină egalitate cu lucrurile" într-un discurs în care „cuvântul coincide cu obiectul" nu anulează distanţa, ci o încearcă în chiar actul de transcendere la care ea invită, un act de smulgere din orice referinţă anterioară şi exterioară[26]: *Iată-mă / rămânând ceea ce sunt /.../ smulgându-mă de pretutindeni*. Că „ne aflăm de fapt în faţa însuşi discursului poetic" o dovedeşte revelaţia eului poetic în fiinţa poemului, jocul discursiv care marchează dialectica aparte a ivirii lumii-poezie.[27] Ivire ca o întrupare a inexprimabilului (a neînţelesului şi a nevăzutului), ca în-cuvântare din interior a unui fenomen de *renovatio* (*A fi înlăuntrul fenomenelor*), *aşteptând cu răbdare să-i crească luminii / un trup pe măsură*. Trup totuşi necorporal, căci nu „creşte", nu se dă în proximitatea imanenţei mundane; ţâşnire pură, salt în acel cu-totul-altceva al rostirii întemeietoare[28]: *Dar mai înainte de toate, / noi suntem seminţele şi ne pregătim / din noi înşine să ne azvârlim în altceva / cu mult mai înalt....*

Elegiile lui N. Stănescu propun astfel tot atâtea ipostaze ale subiectului creator care – conchide Ion Pop, închizând un exerciţiu hermeneutic magistral – ne pun în faţa spectacolului discursului însuşi, „o suită de ipoteze, de ipostaze exemplare în care se întrupează Poezia", convocându-ne – în douăsprezece „întrupări" poetice – la *Cina cea de taină* (cum e subintitulat întregul ciclu) a naşterii, patimilor şi învierii Cuvântului în lumina unei primăveri pascale.

Note şi referinţe bibliografice:

[1] „Douăsprezece ipostaze ale poetului şi poeziei", în Ion Pop, *Nichita Stănescu*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1980, pp. 34-81. Citatele din poezia stănesciană (transcrise în italice) aparţin ediţiei Nichita Stănescu, *Ordinea cuvintelor*, vol. I, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1985, pp. 175-203.

[2] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, p. 39. Despre contribuţia poeziei la căutarea adevărului, suprema împlinire în limba poetică a actului revelării şi forţa realizării (ceea ce N. Stănescu numeşte „forţa de real a logosului poetic"), *cf.* Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pp. 31-50.

[3] În acest sens vorbeşte şi Gadamer despre detaşarea de orice referinţă pe care o implică lumea „închisă", monadică, a cuvântului poetic, lume care, fiind mărturie a veşnicului adevăr, „şi-a aflat propria măsură în sine însăşi şi nu se mai compară cu nimic din ceea ce e în afara ei" (*Vérité et méthode*, ed. cit., p. 38).

[4] În plus, această viziune a poeziei integratoare de antinomii – dincolo de tematizarea hegeliană – nu e chiar atât de nouă, ea fiind definitorie pentru spiritul marelui romantism: „Puterea poetică este capabilă de a gândi contradictoriul şi de a-i opera sinteza" (F. W. J. Schelling); „Adevărata poezie, poezia completă, se află în armonia contrariilor" (V. Hugo). Sau la Heliade al nostru cu celebrul său „echilibru între antiteze".

[5] Aceeaşi circumscriere apofatică – a Dumnezeirii de data aceasta – întâlnim la Dionisie Ps. Areopagitul: „nu există pentru Ea nici afirmare nici negare; ci atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârşită şi unică a tuturor şi mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este eliberat de toate şi dincolo de toate" (*Teologia mistică*, cap. V).

[6] F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, P.U.F., Paris, 1991, pp. 58-59.

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

[7] Este, totodată, şi un act de cunoaştere, căci recunoaşterea eului poetic drept unitate diferenţial-armonioasă reprezintă o cunoaştere a sa prin regăsirea adevăratei expresii. Spiritul se expune acum apariţiei materiei ca limbaj, un „limbaj plin de spirit, conştiinţa cea mai vie" – potrivit lui Hölderlin – , pentru că înregistrează trecerea de la simţirea ca efect al neexprimabilului (sau „poetizarea interioară") la interpretarea unor semne care încep să semnifice. Ceea ce înseamnă că limbajul trebuie să fie pre-simţit în cunoaşterea neexprimată, după cum el e nevoit în aceeaşi măsură să se mărturisească pe sine ca act de cunoaştere. Dacă orice cunoaştere reală „presimte limbajul", aceasta pentru că ceea ce începe să se facă simţit este darul poeziei, cuvântul operei de artă (*cf.* Friedrich Hölderlin, *Pagini teoretice*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2001, p. 69).

[8] Jean-Luc Marion, *Idolul şi distanţa*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 27, 28.

[9] *Ibidem*, p. 31. „Idolului îi lipseşte distanţa care identifică şi autentifică divinul ca atare – ca ceea ce nu ne aparţine, ci ni se întâmplă"; idolul „face posibilă o prezenţă fără distanţă a divinului, într-un zeu care ne înapoiază propria noastră experienţă sau gândire" (*ibidem*, pp. 30, 32). În concepţia lui Schelling, „replierea naturii ca mister a dat lumii moderne orientarea generală către tainele naturii". Or „caracterul naturii îl constituie unitatea nescindată, existentă chiar înaintea separării, dintre infinit şi finit. (...) Acolo unde unitatea este scindată, finitul este instituit ca finit, aşadar este posibilă numai orientarea de la finit către infinit" (*Filosofia artei*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992, pp. 149, 152). În arta modernă, care în esenţa ei este o poetică a devenirii, zeii trebuie să se întoarcă din istorie în natură, sau mai degrabă să regăsească în adâncul naturii absolutul unei frumuseţi în care să se poată odihni fericiţi.

[10] „Surplusul exteriorităţii, inadecvate viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălţimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanţa" (Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 264).

[11] *Cf.* Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, Paris, 1981.

[12] *Limba în poem*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 316.

[13] „Orice albastru este ceva elementar şi general – notează Claudel – , fraged şi pur, anterior cuvântului (...). Este veşmânt al unei Purissima" (*apud* Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes*, José Corti, Paris, 1987, pp. 196-197).

[14] La fel cum „noaptea întunecată a sufletului" intrat în starea de purificare pasivă este, la Sf. Ioan al Crucii, o perioadă ce pregăteşte (pre-vesteşte) „unirea" activă, trecerea „prin acest mormânt al morţii obscure" fiind necesară. În acelaşi sens se oferă înţelegerii *sfera lumii-n asfinţire* de care vorbeşte Mircea Ciobanu: *pune-mă cu orbii la-ncercare - / şi dacă ochiul meu va cere suma / staturilor cu pulberea, şi dacă / voi zice încă: Vie-n lucruri soare! - / așează-mă din nou în lungi amurguri* (*Spun apei: la-nceput a fost amurgul*, în vol. *Etica*).

[15] „Numai poeţii au repus în drepturi acest real, numai ei l-au tratat fără dispreţ (...). Realitatea « privilegiată » a poetului nu e deci decât manifestarea unei realităţi universale", înţeleasă „nu ca un acord cu ceea ce gândim, ci ca un acord cu ceea ce este. Realism înseamnă: *priză asupra realului*" (*Fals tratat de estetică*, în B. Fundoianu, *Imagini şi cărţi*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980, p. 651).

[16] Imagine platoniciană, conform căreia dezbrăcarea sufletului de trup corespunde cu trezirea lui (*cf. Gorgias* 524 d), cu desfacerea aripilor şi accesul la „câmpia adevărului". Este adevărul *real* care izbăveşte de boala nevederii, înălţând privirea spre idealitatea semnificaţiei sale, laolaltă cu „firea aripii, prin care sufletul se înalţă" (*Phaidon* 248 c).

[17] *Drumul străbate prin zăpada / cu forme omenești, / zăpadă a penitenților, către / mesele și odăile primitoare / ale gheţarilor* (Paul Celan, *Weggebeizt*, în vol. *Atemkristall*). „Calea acestei drumeţii – comentează Gadamer – este în ultimă instanţă calea purificării cuvântului" (Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu?* Commentaire de *Cristaux de souffle* de Paul Celan, Actes du Sud, 1987, p. 115).

[18] Jean-Luc Marion, *Vizibilul şi Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 25.

[19] „Faptul că ceva este, deci *fiinţa* unui lucru oarecare, îl recunosc numai în faptul că el se afirmă, exclude pe celălalt din sine, opune o rezistenţă oricărui altul care încearcă să-l pătrundă ori să-l disloce. Ceea ce nu oferă absolut nicio rezistenţă îl numim *neant*. Ceea ce este *ceva* trebuie să reziste" (F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, ed. cit., p. 53).

[20] Perspectivă a inter-afectării: „Este *ca şi cum* (s.n.) în acei oameni rari care sunt mai mult decât alţii artişti în cel mai înalt sens al cuvântului, acel identic imuabil, pe care se conturează întreaga existenţă, s-ar lepăda de învelişul cu care se înconjoară în alţii şi ar reacţiona asupra tuturor lucrurilor la fel de nemijlocit cum este afectat de ele" (F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 297).

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)

[21] „Ceea ce din Eul poetal este reflectat în fiinţa poemului este moartea omului empiric"; „este omul care nu mai e nimic sau mai degrabă cel care se anulează ca fiinţă empirică prin actul poetic în care poetul advine în poem" (Jad Hatem, *Phénoménologie de la création poétique*, L'Harmattan, Paris, 2008, pp. 26, 37).

[22] *Cf.* Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 182-183; *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-361.

[23] *Din ce cuvinte raze şi tăcere / înmiresmând ultimul val al lumii / ce nu se mai întoarce în durere // numim / lumină / odihnind lumină / când în afară-ncepe ce nu-i iertat a spune / ca-ntr-o oglindă gândul se-ntoarce către sine / fără durere* (Daniel Turcea, *Logos, izvorul*, în vol. *Epifania*).

[24] Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 22. În acelaşi sens afirmă Novalis în *Brouillon*-ul *general* că „în afara este înăuntrul înălţat la rang de taină (Poate şi invers)", în *Între veghe şi vis*, Ed. Univers, Bucureşti, 1995, p. 191.

[25] Reoriginare în care – aşa cum spune R. M. Rilke în *Elegia a noua – Viaţa, nemăsurat, / îmi irumpe în inimă*, acolo unde lucrurile, prefăcute *în inima nevăzută*, să renască nevăzute în vremea rostirii (în *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 77).

[26] *Cf.* Henry Corbin, *op. cit.*, p. 174. Sau chiar un act de convertire, care e „o operaţie violentă şi dureroasă, o smulgere", „detaşare şi distanţare radicale" (Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 98-104; *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 205).

[27] În poem „se afirmă fiinţa şi se neagă lumea naturală, oricare ar fi tema poemului. Nimic din poezie nu e desprins de real, întrucât realul este subiectivitatea şi puterea sa. Jocul nu este pentru joc, ci pentru revelaţie" (Jad Hatem, *op. cit.*, p. 11).

[28] Dacă „Revelaţia este gândită ca ceva ce presupune un *act* exterior conştiinţei", „scopul final al Revelaţiei este o restituire a omului şi, prin aceasta, a întregii creaţii" (F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, P. U. F., Paris, 1994, pp. 23, 31).

BDD-A2802 © 2011 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:02:18 UTC)