Câteva dificultăți hermeneutice create de poezia prezenței[1]

Lucia CIFOR

Interesul manifestat pentru tema prezenței de către teologi (temă *tradițională* pentru ei), filosofi (Martin Heidegger, Henry Corbin, Jean-Luc Marion), dar şi de poeți (precum Yves Bonnefoy[2]) şi teoreticieni literari (Michel Deguy, Mikel Dufrenne) într-un timp al suspiciunii generalizate şi al supraevaluării conceptelor slabe ale postmodernității, poate fi, cel puțin pentru fanaticii conceptelor slabe, o bizarerie. Pentru partizanii unui postmodernism autentic, *eo ipso* inclusivist şi tolerant, erudit şi dialogic, dezbaterile pe tema prezenței au darul să împrospăteze reflecțiile asupra poeziei şi artei. *Prezența în arte, poezia prezenței, limbajul poetic* sau *ritmul* creator de *prezență* (Yves Bonnefoy[3]) sunt în directă legătură cu resuscitarea viziunilor metafizico-religioase asupra poeziei, reprezentând o alternativă nu doar la poezia vinovată de autoasfixierea în limbaj, produsă de solipsismul verbal (lucru reproşat de Yves Bonnefoy mai ales marelui său confrate Mallarmé[4]), ci şi la fatuitatea multor dezbateri asupra poeziei fixate şi modelate de conceptele slabe ale postmodernității.

---

[1] Textul de față reprezintă o secvență dintr-un demers mai amplu consacrat poeziei prezenței. Punctul de pornire al cercetării se află în comunicarea susținută de noi (*Un poet român al prezenței: Nicolae Ionel*) la cea de-a IV-a Conferință Internațională organizată de Centrul Interdisciplinar de Studii Culturale Europene şi Româneşti „Tudor Vianu" din Bucureşti, având ca temă *Ideea de prezență. Mituri şi religii ale prezenței. Metafizici ale prezenței. Prezența în literatură, în arte şi în ştiințele umane*.

[2] Yves Bonnefoy este un mare poet francez al prezenței (după cum îl prezintă mai toți exegeții importanți, între care Pierre Brunel, Jean-Michel Maulpoix, Daniel Acke, Gérard Gasarian ş.a.), încă puțin cunoscut în România. Născut în 1923, s-a format în ambianța poeziei suprarealiste, față de care s-a distanțat cu timpul. Este cunoscut prin mai multe volume de poezii şi proză poetică (*Traité du pianiste*, 1946, *Le Cœur-espace*, 1946, *Anti-Platon*, 1947, *Poèmes*, 1982, *Les Planches Courbes*, 2003, ultima carte fiind considerată capodopera sa) şi prin eseurile de o mare însemnătate teoretică (*Rimbaud par lui-même*, 1961, *Entretiens sur la poésie* (1972–1990), 1990, *Sous l'orizon du langage*, 2002), ca şi prin traducerile din Shakespeare, Yeats, John Donne. Bonnefoy s-a bucurat de o constantă atenție şi prețuire în mediile erudite (culturale şi academice) din Franța. Pe lângă numărul mare de monografii şi studii consacrate, poetul francez a primit 16 premii pentru scrierile sale literare, între care Premiul Academiei Franceze în 1981 şi Premiul Goncourt pentru poezie în 1987. În ultimii ani, a figurat şi pe listele scriitorilo nominalizați pentru Premiul Nobel în literatură.

[3] Într-o prelegere susținută la Collège de France în calitate de profesor onorific (*professeur honoraire*), Bonnefoy pledează pentru revenirea la oralitatea (implicată în memorarea şi recitarea) poeziei, subliniind capacitatea de emergență a efectului de prezență pe care îl au ritmurile (numite „praguri ale prezenței lumii"), aliterațiile, muzicalitatea, adică tot ceea ce poate fi scos în evidență şi valorificat în interpretarea–execuție a poemului: „Vont être perdus de vue, d'ailleurs, *ces seuils de la présence du monde que sont les rythmes*, les allitérations, toute la musique des vers qui ne se révèle que quand on lit à voix haute" (cf. Yves Bonnefoy, *Remarques sur l'enseignement de la poésie au lycée*, in http://pedagogie.ac-amiens.fr./lettres/lycee/bonnefoy/rem_enst_poesie_pdf).

[4] Mai apropiat de Rilke decât de Mallarmé, căruia îi reproşează – ca şi lui Paul Valéry – autoreferențialitatea lingvistică (conceptuală) a poeziei şi eliberarea de real, Bonnefoy proclamă forța şi

„Philologica Jassyensia", An IV, Nr. 1, 2008, p. 15-28

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Cum *prezența* este disputată drept cucerire de vârf atât de magie, cât şi de mistică, *o poezie a prezenței* va trebui să se revendice, la rândul său, dintr-o regiune spirituală sau alta. Puțini sunt poeții laici ale căror opere să nu conțină date şi elemente care să autorizeze interpretarea fenomenului *prezenței poetice* atât ca fenomen *magic*, cât şi ca fenomen *mistic* (într-un sens mai degrabă particular decât canonic). După cum se ştie, nici sensurile termenilor *mistică şi magie* nu mai sunt de multă vreme de la sine înțelese. Conceptualitatea dezvoltată de aceşti termeni este departe de a fi imediat accesibilă. Principalele sensuri fixate într-o perioadă sau alta necesită laborioase şi dificile operații de *decontextualizare* şi *recontextualizare*. De exemplu, resemantizarea şi, pe cale de consecință, stratificarea sensurilor termenilor *mistică* şi *magie* s-au intensificat în ultimul secol – secolul marii *conversiuni estetice* a valorilor religioase. Transvaluarea estetică a termenilor religioşi a cunoscut un nou început cu romantismul, s-a accentuat odată cu stabilizarea ecourilor filosofiei nietzscheene şi a continuat în epoca „reorientalizării" Occidentului, cu întregul val de sincretisme religioase şi estetice adiacente. Pe fondul acestor mutații generale, *magia* şi *mistica* sunt utilizate încă de la începutul secolului al XX-lea – cu deosebire în studiile literare şi culturale – mai ales cu contrasensurile lor. *Mistica* este înțeleasă în chip *magic*, iar *magia* începe să fie tratată cu onorurile care altădată erau rezervate *misticii.* Blaga făcea deja acest lucru în scrierile lui, după cum am încercat să demonstrăm în mai multe lucrări anterioare, printre care: *Poezie şi gnoză* (Cifor 2000), *Magia şi mistica în viziunea lui Lucian Blaga* (Cifor 2004)*, Magie vs. teurgie în înțelegerea „existenței creatoare"* (Cifor 2003). Inversiunea misticii cu magia aproape că se generalizează în decursul ultimului secol. În acest interval de timp, se vorbeşte tot mai mult despre o *mistică magică* şi despre o *magie mistică*. Explicațiile acestei inversiuni sunt mai multe, dar două ni se par capitale. Una dintre aceste explicații vizează *secularizarea* aproape completă, în mediile culturale, *a înțelegerii fenomenelor religioase*. Acestea din urmă sunt abordate tot mai des ca fenomene *culturale* ori sunt reduse la semnificațiile lor *culturale*. Cea de-a doua explicație este legată de consecințele şi perpetuarea – pe spații restrânse, e drept – romanticei *religii a artei,* care a făcut posibilă convertirea valorilor estetice în valori religioase. În ariile de altminteri neuniforme ale răspândirii *religiei artei*, se impun şi proliferează încă de la începutul secolului al XX-lea forme noi de artă elitistă, precum sunt şi *poezia pură, poezia mistică* ori, în ultima jumătate a aceluiaşi secol, *poezia prezenței*[5]. Tipurile de poezie desemnate prin termenii subliniați mai sus traduc crezuri şi idealuri artistice diferite asupra menirii creației poetice. Noile crezuri sau mize *spiritualiste* sau *ontologiste*[6] ale poeziei nu sunt atât de noi pe cât au putut părea un timp. *Noi* sunt doar termenii în care se impun şi se tematizează. În fapt, în diferite epoci şi contexte culturale şi religioase (în Antichitate, în epocile

demnitatea poeziei de act existențial, *dincolo de* sau *împreună cu* capacitatea ei de celebrare intelectuală a logosului. În viziunea sa, valențele ontologiste ale activității poetice sunt cel mai bine *activate* (desfăşurate) de *poezia prezenței*, o veritabilă mistagogie păgână, pentru poetul francez.

[5] Un singular *poet al prezenței* este Yves Bonnefoy, reputat şi ca teoretician al fenomenului, a cărui operă se impune în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea (cf. Maulpoix).

[6] Yves Bonnefoy a rămas străin şi chiar ostil față de tentațiile religioase şi spiritualiste ale artei verbale, dar nu şi față de capacitatea ei soteriologică, fapt ce l-a determinat pe Jean Starobinski să-l considere autorul unei „eschatologii atee" (Maulpoix).

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

gnostice cu deosebire, dar şi în aria manierismului secolului al XVII-lea, în unele microcontexte romantice, ca să rămânem în perimetrul artei europene), poeții nu s-au mulțumit cu calitatea de *fenomen estetic* a poeziei, drept pentru care au încercat să-i schimbe condiția, transformând (sau tentând să transforme) arta poetică într-o experiență asemănătoare (sau chiar superioară) experienței spirituale ori religioase. În plus, spre deosebire de alte epoci istorice, în epoca noastră, alături de filosofi (cf. Heidegger 2003, Heidegger 1995), esteticieni sau poeticieni (cf. Dufrenne 1971), fenomenologi[7] şi teologi[8], poeții participă la tematizarea şi impunerea conceptelor cu tentă religios-sincretistă, precum *prezența*.

În orizontul creştinătății europene, *prezența,* în sensul tare al cuvântului, înseamnă *prezență a lui Dumnezeu*, aşa cum o înțelege şi postulează teologia creştină. În spațiul teologiei ortodoxe, prin prezența lui Dumnezeu se înțelege *prezența sinergetică a Sfintei Treimi*: *Tatăl* se revelează în lucrarea Cuvântului în creație (de la începuturile lumii), prin mijlocirea *Sfântului Duh* (Stăniloae 1997, II: cap. *Învățătura patristică despre prezența şi lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație şi în Vechiul Testament*). Pe de altă parte, cea mai cunoscută formă de prezență a lui Dumnezeu, pentru creştini, este prezența reală a trupului şi sângelui Domnului în *euharistie* (Stăniloae 1997, III: cap. *Prezența reală a trupului şi a sângelui Domnului în Euharistie şi prefacerea pâinii şi a vinului*), precum şi în icoană.[9]

Într-un orizont european *cultural* mai larg, *prezența lui Dumnezeu* este circumscrisă şi teoretizată în mod *diferit* de *diferitele* filosofii ale religiilor. Spre exemplu, în spațiul unei filosofii mai apropiate de gândirea creştină, aşa cum este, într-o oarecare măsură, gândirea asupra sacrului a lui Mircea Eliade (şi a continuatorilor lui), *prezența* este definită fie ca *teofanie supremă,* fie ca *hierofanie* şi *cratofanie*.[10] În cadrul unei filosofii înrădăcinate în mistica islamică, un teoretician de reputația lui Henry Corbin (un apropiat al lui Mircea Eliade din etapa franceză a savantului român) distinge între două tipuri de cunoaştere: o cunoaştere *reprezentativă*, cunoaşterea abstractă, logică etc., şi o cunoaştere *prezențială* (Corbin 2005: 245). Cea din urmă este o cunoaştere de tip intuitiv, o cunoaştere unitivă, care implică transformarea de sine, ca orice experiență mistică. Dar *ideea prezenței* cu rădăcini în teologia şi mistica islamică are alte configurări şi consecințe în creațiile literare, ştiute fiind particularitățile *estetice şi estetizante ale* acestei religii.

Autonomia filosofiei religiei față de teologie (ori față de *diverse forme* de teologie) a determinat apariția unor termeni de specialitate care îi dublează pe cei din teologie, fără a se suprapune cu aceştia. Termeni precum *mistică, magie, prezență* – ca să ne oprim asupra conceptelor cu care vom opera în demersul de față – dezvoltă sensuri diferite în universurile de discurs specializate ale teologiilor de diferite extracții, dar sensuri preponderent convergente pe teritoriile filosofiei religiei (la

[7] O contribuție cu totul particulară, ținând atât de domeniul teologiei cât şi de cel al fenomenologiei, este legată de numele lui Jean-Luc Marion (2003), ca să ne limităm la un singur exemplu.

[8] Nu pot fi ignorate nici contribuțiile teologiei dogmatice ortodoxe, în care *prezența* este în mod absolut înțeleasă ca *prezența* (*id est* 'lucrarea') *Duhului Sfânt* (cf. Stăniloae 1997, II, ca să rămânem la un singur exemplu).

[9] „Aflate în centrul creştinătății, Euharistia şi icoana manifestă două forme indisociabile de prezență şi comuniune" (Quenot 2007).

[10] Termenii 'hierofanie' şi 'cratofanie' îi utilizăm în accepțiile date de Aurel Codoban (1998 : 77–98).

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Rudolf Otto, Lucian Blaga, Mircea Eliade ş.a.). În ştiinţele umaniste şi în studiile literare, ca şi în filosofia artei (la Martin Heidegger, de exemplu) termenii *mistică, magie, prezenţă* sunt întrebuinţaţi, în cel mai bun caz, cu sensurile lor din filosofia religiei. Din păcate, în studiile literare, termeni ca *mistica*, *magia*, *prezenţa* apar adesea utilizaţi pentru valoarea lor emfatică. Când nu sunt consideraţi de la sine înţeleşi, termenii respectivi sunt reduşi la sensurile anarhic stratificate din limba uzuală.

Înmulţirea termenilor prin care sunt desemnate idealurile (trans)estetice ale artei poetice amplifică şi câmpul dezbaterilor asociate noilor concepte de poezie. Amplificarea se produce pe latura angajării în dezbatere a unor teritorii oarecum străine poeziei moderne (sau faţă de care poezia a manifestat adesea dorinţa de eliberare),precum metafizicile şi religiiile tradiţionale, cu toate derivaţiile şi complicaţiile teologice aferente. Poetica şi hermeneutica literară, estetica receptării, studiile literare în anasamblul lor nu pot ignora mutaţiile produse în câmpul poeziei de noile (ori mai vechile) idealuri spiritualiste şi mistagogice ale *poeziei* moderne, indiferent care este termenul (*poezie mistică, magie poetică, poezie pură, poezie-exerciţiu spirtual, poezie a prezenţei* etc.) sub care se (auto)propune şi se (auto) promovează.

De exemplu, deşi diferenţele dintre *mistică* şi *magie* sunt de multă vreme tranşate în spaţiul teologiei de strictă specializare, în afara teologiei, confuziile terminologice nu doar că persistă, ele se multiplică. În amestecul babelian al limbilor, cu precădere neînţeles rămâne domeniul *misticii*, un domeniu de cercetare de altfel puţin sau deloc accesibil celor mai mulţi dintre cei care studiază literele şi artele.

Rezumând – şi mergând, în parte, pe urmele unor specialişti de notorietate ai fenomenului religios (Evelyn Underhill (1995), H. van Praag (1996), Rudolf Otto, Vl. Losski, L. Blaga ş.a.) –, diferenţele dintre magie şi mistică sunt mai multe. Magia se supune legilor determinismului natural, este *cauzală* şi *finală,* pe când mistica este *acauzală* şi suficientă sieşi. Magia este *operatorie, productivă, realizantă*, în schimb, mistica este, în esenţa ei ultimă, *non-comunicabilă* şi *non-productivă*, fără valoare operatorie în chip nemijlocit. Poezie bazată pe magie există, pentru că marea artă cultivă – ca şi magia – *efectele*, trăieşte din ele, valoarea ei crescând în mod direct proporţional cu puterea ei efectivă. În sens tare (în sensul specializat al teologiei creştine orientale), *poezie mistică* este cu adevărat doar *poezia* realizată de misticii înşişi (misticii canonici), recunoscuţi şi validaţi de o tradiţie (o biserică) în măsura în care ei susţin şi promovează tradiţia respectivă, perpetuând-o. Confirmarea producţiilor literare aparţinând misticilor canonici nu se face în primul rând pe criterii estetice, ci în baza unor canoane intrinseci cultului religios respectiv, între ele definitoriu fiind criteriul biografic.

Altfel se prezintă lucrurile pe tărâmul istoriei poeziei, din care face parte cu obligativitate – de la Gadamer şi Jauss citire – şi istoria receptării poeziei. În studiile literare de la sfârşitul secolului al-XIX–lea şi începutul secolului al-XX–lea, în cercetările de poetică istorică (cf. Hocke 1977, Friedrich 1969) cu deosebire, expresia *poezie mistică* se asociază tot mai mult cu poezia *ermetică*, poezia–„alchimie a limbii", poezia–„exerciţiu spiritual" etc., dar şi – în mod cu totul excesiv – cu poezia care atinge un nivel de excelenţă artistică. *Poezie mistică* este considerată, de asemenea, un anumit tip de poezie extatică şi vizionară,

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

fundamentată pe capacitatea autohipnotică a cuvântului bine ales, pe sugestiile psihoinductive ale verbului, adică pe un rafinat şi sofisticat magnetism sonor, pe ritmuri şi dislocări lexicale capabile să manipuleze energiile subtile ale psihicului şi să favorizeze fenomene asemănătoare celor psihedelice (când extazul este provocat, controlat artificial).

Sintetizând, în contextul religios tradițional, *poezia mistică* este o denumire convențională, rezultată din asocierea trăitorilor mistici (validați ca atare în afara spațiului estetic, aşadar, pe alte criterii decât cele cultural-estetice) cu textele în care ei mărturisesc despre experiențele lor, de altfel incomunicabile altfel decât prin aproximațiile limbajului poetic, singurul apt să redea nuanțele unor trăiri în cea mai mare măsură indicibile. Mai mult sau mai puțin spectaculoase din punct de vedere literar, aceste texte sunt incapabile – prin ele însele – să provoace resurecții spirituale, extaze convulsive sau adeziuni în forță. Asemenea texte se adresează cu deosebire *cititorilor mistici* (cititorii canonici), capabili să facă *lectio divina,* singurii care pot confirma sau infirma autenticitatea experienței mistice. Interesul *cultural* al cărturarilor laici pentru un asemenea tip de texte (texte mistice prin excelență) nu afectează calitatea lor primordială, după cum valorizările *estetice* nu le pot schimba statutul. Ca şi Biblia, Coranul sau alte cărți revelate ale omenirii, textele de poezie mistică (în sensul sever şi restrâns al cuvântului) pot să fie asumate şi interpretate atât de hermeneuticile canonice (de inspirație religioasă), accesibile doar lectorilor specializați (care sunt şi fidelii devoți ai cultului religios), cât şi de hermeneuticile secular(izat)e, apanajul cititorilor laici. Mizele interpretării proprii celor două tipuri de hermeneutică sunt diferite, după cum *diferite* sunt *lecturile* practicate.

În schimb, poezia bazată pe un tip de *magie superioară* (sau *spirituală*) – numită doar prin abuz *poezie mistică* (dar când abuzul desființează uzul, confuzia nu mai este receptată ca atare) – are puterea să provoace mutații în sfera intrapsihică. Poate de aceea această poezie trece drept mai puternică şi mai intens operatorie, aşadar *mai mistică* decât poezia mistică propriu-zisă. În comparație cu poezia aptă să provoace stări transmentale, poezia autenticilor mistici devine în ochii *cititorilor necanonici* (aşa cum sunt toți cititorii laici) un simplu referat asupra vieții mistice. Poezia bazată pe un tip de *magie superioară* (sau *spirituală*) ni s-a părut mai potrivit să o numim *poezie-gnoză*, în spațiul unei lucrări anterioare (Cifor 2000). Se ştie că textele gnostice sunt, ca şi unele texte ermetice despre care vorbeşte Julius Evola, nu doar referate asupra experiențelor *mistice* proprii, ci şi pârghii/ strategii complexe de propulsare a receptorilor în experimentarea a ceea ce face obiectul exprimării poetului. Există credința potrivit căreia, în anumite texte gnostice şi ermetice, cele cu un pronunțat caracter mistagogic, *ceea ce se spune se şi face.* Iar a înțelege un astfel de text înseamnă, după Julius Evola, „să fi reuşit a face ceea ce textul te sfătuieşte" (Evola 1971: 228).

În contextul atâtor suprapuneri şi intervertiri semantice produse în spațiul conceptualității dezvoltate de termeni ca *poezie mistică*, *poezie magică*, *poezie a prezenței*, ar putea fi salutară o atitudine mai curajoasă împotriva utilizării abuzive a vocabulei *mistică*. În sens restrâns, mistica este *concomitent* supraordonată religiei, dar subordonată dogmaticii. Ratificarea misticii (şi a poeziei mistice canonice) nu se poate face decât în sfera ei de elecțiune. Exprimându-ne gândul până la capăt, *poezie mistică nu există, există* cel mult *o poezie a misticilor*, evident, deosebită de poezia

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

religioasă. Pe de altă parte, se uită adesea faptul că *poezia* şi *mistica* ţin de domenii net diferite de experimentare a realului. Poezia există doar prin posibilitatea obiectivării ei obligatorii *în* şi *ca* limbă particulară, mistica nu se obiectivează lingvistic decât parţial, incomplet şi ambiguu. Mai mult, obiectivarea *lingvistică* a trăirii mistice nu este obligatorie. Dimensiunea *culturală* a misticii nu reprezintă esenţa ei de act (eveniment) spiritual, în schimb, fenomenalitatea *culturală, lingvistico-estetică*[11] reprezintă esenţa poeziei.

În ceee ce priveşte *poezia prezenţei*, aceasta cuprinde, la rândul său, mai multe subtipuri: o poezie a prezenţei care poate fi numită şi *poezie mistică* (în sens cultural, nu în sens canonic), *poezie magică*, dar şi *poezie-alchimie a cuvântului*, poezie *extatică* sau *vizionară*, *poezie-exerciţiu spiritual*, cum este cea practicată de poetul român Nicolae Ionel, în a cărui operă am găsit numeroase şi fecunde rădăcini pentru interogaţiile poetico-hermeneutice dezvoltate în lume (nu şi la noi, în cultura română) pe tema poeziei prezenţei şi a conceptului de *prezenţă* în arte, religie, metafizică etc. Despre acest singular *poet al prezenţei* din literatura română, Nicolae Ionel, ştiu încă prea puţini, iar de înţeles îl înţeleg şi mai puţini, deşi opera publicată până acum (peste 50 de volume[12]) şi însuşirile acesteia ar fi trebuit să-i asigure, măcar printre criticii specializaţi, o cu totul altă situaţie. De la bun început, trebuie să spunem că, în cea mai mare măsură, poezia prezenţei cultivată de poetul român se situează la polul opus celei teoretizate de Yves Bonnefoy. Poetul francez, care s-a făcut cunoscut cu peste un sfert de secol înaintea celui român, nu a obosit să-şi proclame disocierea faţă de orice experienţă mistico-magică a limbajului, ferindu-se şi de ispita gnosticismului ori a experienţelor oculte facilitate de energiile psihoinductive ale limbajului poetic. Deşi a urmărit – ca şi poetul român – o poezie *supra-estetică* (de fapt, o poezie pentru care mijloacele esteticii tradiţionale se dovedesc insuficiente), Bonnefoy a repudiat magia verbală, denunţând ispita gnostică a mântuirii prin religiozitatea experimentată prin artă. El s-a impus ca adeptul şi teoreticianul unei prezenţe cucerite prin limbajul aşa zis *non-conceptual* al poeziei, capabil să restituie sentimentul inseparabilităţii omului de lumea şi lucrurile ei:

> Cette poésie est en quête de la présence: un sens qui se reforme dans les choses simples (cf. Maulpoix).

Poezia constituie şi pentru Yves Bonnefoy – ca şi pentru poetul român amintit – un tip de „exerciţiu spiritual", cu o evidentă componentă mistagogică. Mistagogia prezumată de poetul francez, întemeiată în parte şi pe energiile aproape fizice ale limbajului (în ipostaza de *parole*, dar şi ca ritm, aliteraţie etc.), vizează „iniţierea în real" (realul înţeles ca *realitatea reică a lumii*) şi experimentarea *prezenţei*, ultima definită ca „plenitudine existenţială"[13]. Prin toate acestea poetul francez se

[11] Chiar atunci când poeţi ca Yves Bonnefoy ţin să emancipeze poezia prezenţei de dimensiunea estetică şi de cea conceptuală, resimţite ca nişte limite ale exerciţiului spiritual de iniţiere în real (pe care îl asumă), ei se situează în plin paradox, pentru că nu-şi pot urmări idealul decât *în contextul* şi *sub forma* artei verbale (cf. Maulpoix).

[12] Este vorba de douăzeci şi şapte de volume de poezie, patru volume de teatru, patru volume de scrieri cu caracter teologic, trei volume de folcloristică şi paisprezece volume de traduceri.

[13] „L'oeuvre d'Yves Bonnefoy est traversée par la fascination d'une plénitude existentielle – la « présence » - qui se laisserait saisir en de brefs instants de la vie. Mais, par-delà les rencontres où elle semble advenir, la « présence » apparaît surtout comme un effet du langage. Elle puise sa force

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

încadrează într-o (pe deplin) *secularizată religie a artei*, confirmată de ceea ce Jean Starobinski numea o „eshatologie atee":

> L'expérience poétique tient lieu d'exercice spirituel: la poésie, au lieu de fuir vers la chimère, voudrait se proposer *comme une initiation à la réalité même.* Jean Starobinski a ainsi pu définir cette poésie comme une „eschatologie athée" (Gasarian 1986).

Pe de altă parte, poezia prezenței lui Yves Bonnefoy – ca şi cea a poetului român – se dezvăluie ca proiect poetic în spațiul a ceea ce am putea numi *tematizarea prezenței* mai puțin *în şi ca fenomenologie lirică* (cum se întâmplă la Nicolae Ionel) şi mai mult *ca* şi *în* texte teoretice, în dezbateri şi în numeroasele dialoguri pe care le-a avut de-a lungul vremii (cf. Bonnefoy 1990). Calitățile poetului francez de teoretician al prezenței au format obiectul unor studii monografice, în care exegeții (Acke 1999: 2) nu s-au sfiit să-l situeze pe linia unor metafizicieni precum Martin Heidegger, Maurice Blanchot, Jacques Derrida în privința tematizării imposibilității de a accede la plenitudinea prezenței (lumii) prin concept, prin limbajul obiectivator.

După cum am mai spus, poetul român (căruia noi i-am consacrat mai multe studii şi articole[14]) impune o poezie a prezenței *sui generis*, definibilă şi ca „*poezie-gnoză*", *poezie-exercițiu spiritual*, alături de o *poezie care tematizează prezența*. Şi cea din urmă este diferită de poezia lui Bonnefoy, deşi comparabilă din anumite unghiuri cu aceasta (secvențe din *Les Planches Courbes* – Bonnefoy 2003), în special în privința a ceea ce s-ar putea numi *o fenomenologie poetică a* prezenței.

Prima categorie a poeziei prezenței realizată de Nicolae Ionel, numită şi *poezie mistică* – mai puțin sau deloc *poezie magică*, dar şi *poezie-alchimie a cuvântului*, poezie *extatică* sau *vizionară* – a creat mai degrabă victime decât adepți printre receptorii ei, după cum se poate constata din cronicile de întâmpinare scrise despre volumele lui de-a lungul timpului. Chiar şi cei care au identificat şi descris (cu oarecare pertinență) statutul şi însuşirile limbajului său poetic nu s-au arătat dispuşi să meargă până la capăt: adică să asculte impulsurile limbii şi să fie receptivi față de experimentarea *prezenței* specifice unui asemenea tip de poezie. Una care este mai apropiată de *cult* (unul singular, straniu, de neîncadrat în nici una dintre tradițiile religioase consacrate şi cunoscute) decât de *cultură* şi de *joc*, deşi survine în spațiul cultural al jocului artei. Poezia creatoare de prezență a lui Nicolae Ionel îşi revendică forța şi specificul din caracterul ei paradigmatic de *exercițiu spiritual*, subiacent construcției poetice, dar şi imanentizat de aceasta (uneori ca temă sau chiar ca *supratemă*), într-un limbaj poetic intens performativ şi aliterativ. Probând un veritabil şi rar întâlnit *panteism verbal*, creator de prezență este chiar *spiritul limbii*, acea *limbă care vorbeşte*, „die Sprache spricht". Expresia lui Heidegger este utilizată de poet ca *motto* la volumul *Scara de raze* (Ionel 1990), primul volum omogen din perspectiva experimentării *limbii care vorbeşte*. *Vorbind*, *limba* înțeleasă ca supremă entelehie, susține şi provoacă lumea să-şi reveleze *forța, consistența, realitatea*, făcând-o sieşi *prezentă*. *Prezența lumii* este, la Nicolae Ionel,

irradiante dans le tissu des mots, et se nourrit incessament de certaines procédures rhétoriques" (Gasarian 1986).

[14] Dintre acestea, mai importante pentru dezbaterea de față sunt Cifor 1995 şi Cifor 2004b.

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

spre deosebire de poetul francez, mai ales *prezența limbii ca energie*, ca *logoenergie*, ca dinamică şi pulsație a acestei energii cu valențe cosmogenetice.[15] Ceea ce a împiedicat (ori poate doar a amânat) receptarea şi promovarea operei sale poetice este – după opinia noastră – chiar acest tip de *poezie a prezenței*, pe care poetul român a creat-o şi a impus-o (într-o oarecare măsură) încă de la volumul de debut *Cuvânt în cuvânt* (Ionel 1972) (volum ce s-a bucurat, totuşi, de o foarte bună primire din partea lui Ştefan Augustin Doinaş – Doinaş 1980, Cornel Regman – 1976, Alexandru Paleologu – Paleologu 1983).

În linii mari, *poezia prezenței* creată de Nicolae Ionel (un volum al său se cheamă chiar *Prezența*– Ionel 1996, altele au titluri precum *Venirea, Vederea, Scara de raze* etc.) se caracterizează printr-un limbaj preponderent performativ, printr-o metafizică a logoenergiei, cu rădăcini mai curând în *magia* şi *alchimia* verbală decât în *mistică*, deşi o parte a receptării specializate a plasat-o (Marin Mincu 1998, Melania Mincu 1997)[16] şi continuă să o plaseze în domeniul *misticii*. Dinamica verbului poetic traduce, dar şi *transpune în act,* dinamica sacralității lumii. În poezia lui Nicolae Ionel, originea înțelegerii sacrului ca dinamism fundamental se află în legătură cu *semnificarea* lui Dumnezeu (a divinului, în sens larg) nu atât ca *substanță şi esență a lumii* (ca în reprezentările tradițional-creştine), ci ca *existență*, ca *proces*, ca *supremă şi primordială acțiune*. Experiența poetică devine integral experiență spirituală, atunci când îmbracă forma unei *imitatio* a acțiunii divine, depăşind chiar valențele şi coordonatele teurgiei, pe care le înglobează. Evident că o asemenea poezie pune în discuție granițele dintre *magie* şi *mistică*, transformând magia în *magie spirituală.* Tipul de *mistică* despre care este vorba aici este aşa-zisa *mistică panteistă*, pe care o întâlnim (după opinia noastră) *oriunde se întâmplă să se întâlnească şi să se confunde magia cu mistica.* Cum *sacrul* (= 'divinul', 'dumnezeirea', 'prezența lui Dumnezeu', în sens larg, sincretist) se imanentizează la Nicolae Ionel *în* şi *ca* energii ale limbajului, putem vorbi de un veritabil *panteism verbal*, corelat perfect al semnificării lui Dumnezeu în „tiparele" cratofaniilor (Cifor 2004b : VI). Nu lipsesc din poeziile sale nici *expresiile hierofaniilor*, însă acestea din urmă sunt de o heterogenitate care desfide relaționarea *misticii* sale cu vreo tradiție religioasă (re)cunoscută.

Scopul major al acestui tip de lirism îl reprezintă experimentarea unor *stări noi de conştiință şi de prezență*, rezultate din supunerea plină de docilitate a receptorului la provocările şi efectele limbajului. Stările de conştiință vizate de logosul poetic ionelian pot fi traduse cu dificultate sau chiar deloc în termenii unei spiritualități tradiționale (religie, *„mistică"*, oricum am numi-o). Spiritualitatea şi efectele de prezență create de această poezie nu se lasă receptate şi experimentate pornind de la o *arhetipologie* (creştină ori de altă factură), fie ea şi cât de sumar schițată. Codificările retorico-poetice ale textelor lui Nicolae Ionel sunt prea eclectice la nivelul simbolisticii religioase (Iisus, dar şi Buddha, Ahriman, zei, eoni,

[15] Exemplificările din poezia care tematizează (şi materializează acest ideal poetic de prezență) la care am putea recurge sunt nenumărate. Alegem, pentru confirmare, unul singur, din volumul cu titlul *Prezența*: „Expansiune de ceruri/ în largul/ inimii! Imnul/ ce ține totul/ s-a făcut ființă/ Poemu-acesta/ schimbă verbul însuşi/ Sunt tunet legiuind/ Atotştiință" (Ionel, 1996).

[16] Au fost înregistrate şi rezerve ori întrebări cu privire la tipul de mistică în care s-ar situa o astfel de poezie (cf. Cistelecan 1995; Melania Mincu 1997, Olivotto 2004 ş.a.).

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Jupiter Tonans, Iahve etc.), încât să permită încadrarea în vreun tip de mistagogie religioasă tradițională, una cunoscută şi acceptată. „Mistica" sa – în măsura în care continuăm să o numim astfel, cu îndreptățirea pe care ne-o dă accepția modernă a cuvântului –, care nu se revendică dintr-o tradiție religios-culturală anume, ar putea fi mai potrivit înțeleasă dacă o relaționăm cu o *anarhetipologie*, ca să folosim termenul recent creat de Corin Braga (Braga 2006), un termen util (prin unele sugestii, nu prin toate) în acest caz dificil. Mai multe arhetipuri religioase (budiste, creştine, gnostice etc.) sunt colocate şi *puse la lucru* în imaginarul ionelian, fără ca poetul să-l privilegieze pe vreunul. Ca altădată Velimir Hlebnikov – care coloca imagini poetice cu ecuații algebrice şi formule ştiințifice, încrezător în stihia limbii, suficient de puternică pentru a naşte „sinteze ale universului într-un vers" (Cf. Cotorcea 1997) – Nicolae Ionel lasă limbii (în special sintaxei şi ritmicii speciale create de o sintaxă din ce în ce mai contorsionată şi convulsionată) sarcina topirii şi retopirii simbolurilor şi arhetipurilor religioase de cele mai diverse extracții, într-un flux al spunerii care le unifică şi armonizează. Poetul român – ca şi poetul rus amintit, cu care nu mai are nici o altă asemănare – crede că lumea se ține prin poemul rostit ca din intermundii (mai toate poeziile de la începutul şi sfârşitul volumelor de poezie extatică pot fi date ca exemple[17]).

Dacă în volumele de poezie extatică la care ne-am referit până acum, prezența reprezintă o supratemă perfect incorporată *poeziei-exercițiu spiritual*, în alte volume ale lui Nicolae Ionel prezența *este tematizată*. Volumele *Carul Mare* (Ionel 1991), *Răsăritul Chipului* (Ionel 1998)*, Gând oprit* (Ionel 2005) reprezintă contextul cel mai potrivit pentru a vorbi despre o adevărată *fenomenologie a prezenței*, una probabil fără precedent cel puțin în literatura română, care a şi atras atenția specialiştilor prin calitatea ei de fenomenologie. Un cercetător pasionat de raporturile dintre *prezență* şi *înțelegere*, Dorin Ştefănescu, se foloseşte, într-una din cărțile lui (Ştefănescu 2000: 182–189), de volumul *Carul Mare* al lui Nicolae Ionel ca de un bun cadru de înțelegere a ceea ce Henry Corbin a numit *cunoaştere prezențială*, „o cunoaştere unitivă, intuitivă, a unei esențe în singularitatea sa ontologică absolut adevărată", diferită de *cunoaşterea reprezentativă*, definită drept „cunoaşterea universalului abstract sau logic" (Corbin 2005: 245). Motivația utilizării cărții lui Nicolae Ionel de către eseistul român conține, în subsidiar, o bună cheie de lectură pentru textele din volum:

> Cartea lui Nicolae Ionel, *Carul Mare* (…), ne prilejuieşte câteva observații legate de «miracolul înțelegerii» (H.-G. Gadamer) *ca participare la un sens al prezenței totale*, pe de o parte, iar pe de altă parte, de raportul ce se stabileşte între această dimensiune metafizică a comprehensiunii şi cunoaşterea pură şi simplă (Ştefănescu 2000: 182).

Dorin Ştefănescu insistă asupra importanței conexiunii Cuvântului poetic cu survenirea prezenței în textele din *Carul Mare*:

[17] Două exemple: „Poemul acesta/ rosteşte-se singur/ nu-n mine/în locul/ lui veşnic din cer" (Ionel 1995b); „Mai înainte de orice-n/ sine putință/ mai înainte ca devenirea/ însăşi să se străbată/ către ființă/ mai înainte ca-ntregul deschis să-şi/ spațiu devină/ mai înainte de orice-n/ spații lumină –/ s-a singură-această/ carte vorbit/ în numai sieş/ prezența divină" (Ionel 1995a).

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

> Cuvântul (poetic, n.n.) adeveritor de ființă, în şi prin care ființa se justifică doar existând ca prezență totală, dincolo de orice problematizare aporetică ori agonistică, ființând în pura cunoaştere a Sensului înțelegerii (Ştefănescu 2000: 188).

Încercând o sumară prezentare a traseelor fenomenologiei poetice create de autorul român, am putea spune mai degrabă *ce nu este prezența* decât ceea ce ea este – lucru obişnuit în cazul hermeneuticii conceptelor teologico-metafizice. *Prezența* nu este o realitate ce se lasă cucerită dintr-o dată. Nu ajunge voința *de a fi în prezență*, după cum nu sunt suficiente *presentimentul existenței ei* şi impulsul irepresibil de a o experimenta. Prezența survine mai întâi ca sentiment al plenitudinii lumii, care nu înseamnă nimic – după cum spune poetul – fără accesul la sinele prezent lui-însuşi:

> Totul este în mine, dar cum să ajung până la mine, cum să-mi devin real, cum să-mi devin accesibil, să dispun de mine însumi, să pun stăpânire pe ceea ce sunt şi pe ceea ce am. Dacă undeva se mişcă un lucru, se naşte un gând, mişcarea şi gândul vin la mine, se depun în mine – undeva, nu mă mai părăsesc. Nu funcțiunile mele mă țin în viață, ci prezența în ele a tuturor relațiilor dintre lucruri, ființe, evenimente şi gânduri (Ionel 1991: 14).

„A fi prezent în ceea ce ajunge la prezență înseamnă existență", afirma Heidegger, comentând frânturile de vers rilkean „*Überzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen*" (Heidegger 1995: 298) din finalul *Elegiei a noua*. Gândind pe urma acestor versuri de Rainer Maria Rilke, filosoful german vorbeşte despre „răsturnarea conştiinței", care s-ar produce în procesul suprapunerii „spațiului interior al inimii" cu „spațiul de ordinul lumii". Din această suprapunere rezultă ceea ce el numeşte „*spațiul interior al lumii*" (Heidegger 1995: 286-287). „Răsturnarea conştiinței este – ne spune Heidegger – o *re-interiorizare* (*Er-innerung*) care transformă imanența obiectelor reprezentării într-o prezență situată în spațiul inimii" (Heidegger 1995: 288). Afirmația heideggeriană poate fi corelată cu *cunoaşterea prezențială* identificată în spațiul misticii islamice şi tematizată de Henry Corbin. *Poezia lui Rilke* (cu care se simte afin şi Yves Bonnefoy, fără a atinge densitatea şi intensitatea cunoaşterii prezențiale din poeziile acestuia), *gândirea heideggeriană* şi *viziunea misticii islamice* asupra prezenței ar putea reprezenta principalele orizonturi de *pregătire, modelare a receptării* (şi *a receptorilor*) textelor de *fenomenologie pură* (şi dificilă ca orice fenomenologie veritabilă), pe care le-a scris Nicolae Ionel în volume precum *Carul Mare, Răsăritul Chipului* ş.a.

După cum ne lasă să înțelegem (pe urmele lui Sohravardî) Henry Corbin, *prezența* lucrurilor este improbabilă în afara *prezenței* (şi a epifaniei) *de sine*. Potrivit filosofului francez, *cunoaşterea prezențială* se opune *cunoaşterii reprezentative* şi prin aceea că prima este, de fapt,

> o iluminare prezențială (*ishrâq hodûrî*), pe care sufletul, ca ființă de lumină, o proiectează asupra obiectului său, pe care el şi-l face prezent, făcându-se prezent lui-însuşi. Propria sa epifanie este Prezența acestei prezențe şi în aceasta constă prezența epifanică orientală (*hodûr ishrâqî*) (Heidegger 1995: 245).

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Acelaşi lucru – dar în ce sintaxă poetică şi cu ce savantă şi totuşi simplă ştiinţă a desfăşurării percepției eidetice – îl probează poetul român în multe dintre paginile cărții din care am mai citat:

> eu acum nu privesc, sunt privire, nu văd, sunt folosit ca vedere (chiar şi de mine), nu stau lângă lucruri şi nu le sunt doar prezent, ci le dau prezență, prezența prin care se cuprind de ele însele. Şi nu azi lucrez, ci ating făptuirea însăşi, sunt făptuirea prin care apar mugurii-n crengi pentru privire şi pentru primirea prezenței lor în ei înşişi, sunt într-atât făptuirea aceasta, că văd rămasă în apa densă şi grea a veciei coloana albă-a căderii unei petale de măr, când însăşi petala e scrum şi umbră a scrumului ei (Ionel 1991: 21–22).

Indiferent cum ar fi numită – *poezia prezenței, poezie mistică, poezie magică, poezie-exercițiu spiritual* sau „*poezie-gnoză*" (cum am numit-o noi înşine) – problema principală a literaturii prezenței este *receptarea* ei, tipul de lectură pe care îl pretinde, îl solicită şi/ sau îl formează. „Cititorul implicit" (în termenii lui Wolfgang Iser) al *poeziei prezenței* create de Nicolae Ionel, de Yves Bonnefoy, Rainer Maria Rilke ş.a. este dificil de transpus în cititorii empirici ai zilelor noastre. Dificultatea găsirii unor cititori ai poeziei prezenței este şi mai mare în cazul unei poezii implicând o mistagogie care nu-şi repudiază rădăcinile religioase (aşa cum face Bonnefoy), ci dimpotrivă, le revelă şi le confirmă (Rilke) ori le exaltă şi le armonizează cu toată heterogenitatea lor (N. Ionel). Dificultatea găsirii lectorului potrivit pentru performarea textului specific *poeziei prezenței* este, întotdeauna, una enormă în cazul în care *mistica* poetului este una absolut personală (cazul poetului român), iar nu una de import şi nici una de inspirație tradițională. Aşa s-ar putea „lumina" paradoxul că poezia ioneliană este respinsă (ori măcar nesusținută) din cauza *misticii* sale particulare de către unii critici literari mai curând indiferenți decât apropiați de mistică. Dar s-ar putea la fel de bine susține că aceiaşi critici sunt la fel de distanți, ca să nu spunem ignoranți, în materie de *magie spirituală*, teritoriu mai propice poeziei decât mistica de tip canonic, fiind aproape indiferenți la miracolul apariției unei astfel de stranii poezii în literatura română. Dacă e de înțeles (măcar în parte) de ce mistagogia aferentă poeziei prezenței create de Nicolae Ionel nu câştigă adeziuni printre cititorii contemporani, este mai dificil de înțeles de ce literatura sa nu reține atenția celor interesați de excelența estetică a unui limbaj poetic cu totul singular, apt prin el însuşi să creeze efectul de prezență.

În ce ne priveşte, credem că, pentru o bună întâlnire cu poezia prezenței (indiferent de cine este scrisă), ar fi necesară *reformarea esteticii receptării şi a gândirii hermeneutice* adiacente, de care se folosesc mai mult sau mai puțin conştient cititorii acestor texte (cei specializați şi cei mai puțin specializați). Reformarea nu poate surveni decât pe fondul amplificării şi îmbogățirii cunoştințelor şi competențelor literare, estetice, filosofice, teologice şi, nu în ultimul rând, lingvistice ale cercetătorilor interesați de poezia prezenței, indiferent că sunt critici literari, poeticieni sau hermeneuți. Exigența *inter-* şi *transcidiplinarității* din studiile literare actuale pretinde ca poeticienii, hermeneuții şi criticii să coexiste în una şi aceeaşi persoană. Interogarea şi aprofundarea *poeziei prezenței* ca *logoenergie spiritualizantă* şi *spiritualizatoare*, dar şi ca *temă metafizico-poetică* ori *fenomenologie pură*, în operele unor poeți de facturi diferite, precum Nicolae Ionel,

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Yves Bonnefoy ş.a. (eventual printr-un examen comparativ), rămân sarcinile de viitor ale studiilor literare de o mai complexă specializare.

Bibliografie

Acke 1999 : Daniel Acke, *Yves Bonnefoy, essayste, Modernité et présence*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi.

Bonnefoy 1990 : Yves Bonnefoy, *Entretiens sur la poésie* (1972–1990), Paris, Mercure de France.

Bonnefoy 2003: Yves Bonnefoy, *Les Planches Courbes*, Paris, Gallimard, Collection « Poésie ».

Braga 2006: Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Iaşi, Polirom.

Cifor 1995: Lucia Cifor, *Argumente pentru o nouă poetică*, „Limba română", nr. 2 (20)/1995, p. 121–127.

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

Cifor 2003: Lucia Cifor, *Magie vs. teurgie în înţelegerea „existenţei creatoare"*, in „Meridian Blaga", III, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, p. 41–50.

Cifor 2004a: Lucia Cifor, *Magia şi mistica în viziunea lui Lucian Blaga*, „Anuar de lingvistică şi istorie literară" (ALIL), tom XLII-XLIII (2002-2003), Bucureşti, Editura Academiei Române, p. 157–163.

Cifor 2004b: Lucia Cifor, *Poezia ca limbaj maxim*, prefaţă la Nicolae Ionel, *Cuvânt în cuvânt*. *Antologie*, Iaşi, Editura Junimea, p. I–IX.

Cistelecan 1995 : Al. Cistelecan, *Poetul de-a dreapta Tatălui*, „Cuvântul".

Codoban 1998: Aurel Codoban, *Hierofanie şi cratofanie*, in Idem, *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iaşi, Polirom.

Corbin 2005: Henry Corbin, *Istoria filosofiei islamice. De la origini până la moartea lui Averroes (595-1198). De la moartea lui Averroes până în zilele noastre*, traducere din limba franceză de Marius I. Lazăr, Bucureşti, Editura Herald, 2005, p. 245.

Cotorcea 1997: Livia Cotorcea, *Introducere în opera lui Velimir Hlebnikov*, Brăila, Editura Istros.

Doinaş 1980: Ştefan Augustin Doinaş, *Nicolae Ionel, poet al entuziasmului*, in Ştefan Augustin Doinaş, *Lectura poeziei*, Bucureşti, Cartea Românească.

Dufrenne 1971 : Mikel Dufrenne, *Poeticul*, cuvânt înainte şi traducere de Ion Pascadi, Bucureşti, Editura Univers.

Evola 1971: Julius Evola, *La tradizione ermetica*, Roma, Mediteranee (*apud* Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Constanţa, Editura Pontica, 1996, p. 88).

Friedrich 1969 : Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne de la mijlocul secolului al XIX-lea până la mijlocul secolului al XX-lea,* traducere de Dieter Fuhrmann, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală.

Gasarian 1986: Gérard Gasarian, *Yves Bonnefoy: la poésie, la présence*, Seyssel, Éditions Champ Vallon.

Heidegger 1995: Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Bucureşti, Humanitas.

Heidegger 2003 : Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, traducere de G. Liiceanu şi C. Cioabă, Bucureşti, Humanitas.

Hocke 1977 : Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii şi artă combinatorie*, traducere de Herta Spuhn, Bucureşti,Editura Univers.

Ionel 1972: Nicolae Ionel, *Cuvânt în cuvânt,* Iaşi, Editura Junimea.

Ionel 1990: Nicolae Ionel, *Scara de raze,* Iaşi, Junimea.

Ionel 1991: Nicolae Ionel, *Carul Mare*, Bucureşti, Editura Cartea Românească.

Ionel 1995a: Nicolae Ionel, *Vederea*, Iaşi, Editura Junimea.

Ionel 1995b: Nicolae Ionel, *Venirea*, Iaşi, Sagittarius.

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Ionel 1996: Nicolae Ionel, *Prezența*, Constanța, Editura Pontica.
Ionel 1998: Nicolae Ionel, *Răsăritul Chipului*, Bucureşti, Cartea Românească.
Ionel 2005: Nicolae Ionel, *Gând oprit*, Târgu Lăpuş, Galaxia Gutenberg.
Marion 2003 : Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria-Cornelia şi Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis.
Maulpoix: Jean-Michel Maulpoix, *Introduction à la lecture de l'oeuvre d'Yves Bonnefoy*, (*apud* http://www.maulpoixnet/Oeuvre%20de%20Bonnefoy.htm)
Marin Mincu 1998: Marin Mincu, *Nicolae Ionel* (1944), in Marin Mincu, *Poezia română actuală*, vol. II, Constanța, Editura Pontica.
Melania Mincu 1997: Melania Mincu, *Poezie mistică şi poezia „lunetistă"*, „Paradigma", anul 5, nr. 10–11–12.
Olivotto 2004: Alexandra Olivotto, *Poezie mistică*, „România literară", nr. 29/28 iulie–3august.
Paleologu 1983: Alexandru Paleologu, *Portretul unui poet tânăr*, in *idem*, *Alchimia existenței*, Bucureşti, Cartea Românească.
Praag 1996: H. van Praag, *Cele opt porți ale misticii*, traducere de Viorica Nişcov, Bucureşti, Saeculum I.O. – Vestala.
Quenot 2007 : Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial. Chipul, Cuvântul şi Trupul lui Dumnezeu*, ediție îngrijită de Ştefan Ionescu-Berechet şi Adriana Tănăsescu-Vlas, Bucureşti, Editura Σοφία.
Regman 1976: Cornel Regman, *Semne noi de lirism*, in Cornel Regman, *Colocvial*, Bucureşti, Editura Eminescu.
Stăniloae 1997 : Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I-III, Bucureşti, Editura Institului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
Ştefănescu 2000 : Dorin Ştefănescu, *Prezență şi înțelegere. Reflecții asupra fenomenului religios,* Piteşti-Braşov-Cluj-Napoca, Editura Paralela 45, cap. *Înțelegerea prezenței*.
Underhill 1995: Evelyn Underhill, *Mistica*. *Studiu despre natura şi dezvoltarea conştiinței spirituale a omului*, traducere de Laura Pavel, postfață de Marta Petreu, Cluj, Editura Biblioteca Apostrof.

Quelques difficultés herméneutiques engendrées par la poésie de la présence

Ce travail vient continuer d'autres études et articles écrits par nous sur un très important sujet: la poésie de la présence propre à deux poètes (Yves Bonnefoy et Nicolae Ionel) dans ses rapports avec la poésie mystique, la magie (verbale) et autres phenomènes spirituels. Il s'agit de deux types de la poésie de la présence: l'un proche (ou similaire) de l'expérience mystique et l'autre type qui concerne la thématisation de la présence comme une phénomenologie poétique sui generis. Une part de cette poésie de la présence a été souvent considérée comme une poésie mystique – plus rarement comme une poésie magique, bien que ce type de poésie, fondé sur la croyance à la magie du langage, en dépassant cette croyance-même, l'exerce, la met en oeuvre, l'amplifie à l'excès, quelquefois jusqu'à la saturation. Nous croyons que ce sont les particularités-mêmes d'une grande partie de la poésie crée par le poète roumain Nicolae Ionel, qui expliquent, en quelque sorte, sa faible popularité parmi les contemporains. Le noyau de notre recherche est constitué, d'une part, par l'examen du langage poétique de la poésie de la présence propre à Nicolae Ionel, un langage surtout performatif, dont les sources remontent plutôt à la magie et à l'alchimie verbale qu'à la mystique. D'autre part, nous avons présentées quelques particularités du thème de la présence dans cette création lyrique, en particulier ses rapports avec la « connaissance présencielle » propre à la mystique islamique.

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)

Le caractère singulier de la poésie de la présence représente, à notre avis, une mise à l'épreuve de nos capacités (sinon une obligation) d'une recherche approfondie d'une perspective fondée sur l'esthétique de la réception et de l'herméneutique littéraire.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi
România

BDD-A838 © 2008 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:40:32 UTC)