

Câteva dificultăți hermeneutice create de poezia prezenței¹

Lucia CIFOR

Interesul manifestat pentru tema prezenței de către teologi (temă tradițională pentru ei), filosofi (Martin Heidegger, Henry Corbin, Jean-Luc Marion), dar și de poeți (precum Yves Bonnefoy²) și teoreticienii literari (Michel Deguy, Mikel Dufrenne) într-un timp al suspiciunii generalizate și al supraevaluării conceptelor slabe ale postmodernității, poate fi, cel puțin pentru fanaticii conceptelor slabe, o bizarerie. Pentru partizanii unui postmodernism autentic, *eo ipso* inclusivist și tolerant, erudit și dialogic, dezbaterile pe tema prezenței au darul să împrăspăteze reflecțiile asupra poeziei și artei. *Prezența în arte, poezia prezenței, limbajul poetic sau ritmul creator de prezență* (Yves Bonnefoy³) 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 reproșat de Yves Bonnefoy mai ales marelui său confrate Mallarmé⁴), ci și la fatuitatea multor dezbateri asupra poeziei fixate și 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 și Românești „Tudor Vianu” din București, având ca temă *Ideea de prezență. Mituri și religii ale prezenței. Metafizici ale prezenței. Prezența în literatură, în arte și în științele 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 ș.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 și 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) și prin eseurile de o mare însemnătate teoretică (*Rimbaud par lui-même*, 1961, *Entretiens sur la poésie* (1972–1990), 1990, *Sous l'horizon du langage*, 2002), ca și prin traduceri din Shakespeare, Yeats, John Donne. Bonnefoy s-a bucurat de o constantă atenție și prețuire în mediile erudite (culturale și academice) din Franța. Pe lângă numărul mare de monografii și studii consacrate, poetul francez a primit 16 premii pentru scrierile sale literare, între care Premiul Academiei Franceze în 1981 și Premiul Goncourt pentru poezie în 1987. În ultimii ani, a figurat și pe listele scriitorilor 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 și 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 și 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*, în http://pedagogie.ac-amiens.fr/lettres/lycee/bonnefoy/rem_enst_poésie_pdf).

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

Cum *prezența* este disputată drept cucerire de vârf atât de magie, cât și 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 și elemente care să autorizeze interpretarea fenomenului *prezenței poetice* atât ca fenomen *magic*, cât și ca fenomen *mistic* (într-un sens mai degrabă particular decât canonic). După cum se știe, nici sensurile termenilor *mistică* și *magie* nu mai sunt de multă vreme de la sine înțelese. Conceptualitatea dezvoltată de acești termeni este departe de a fi imediat accesibilă. Principalele sensuri fixate într-o perioadă sau alta necesită laborioase și dificile operații de *decontextualizare* și *recontextualizare*. De exemplu, resemantizarea și, pe cale de consecință, stratificarea sensurilor termenilor *mistică* și *magie* s-au intensificat în ultimul secol – secolul mării *conversiuni estetice* a valorilor religioase. Transvaluarea estetică a termenilor religioși a cunoscut un nou început cu romantismul, s-a accentuat odată cu stabilizarea ecourilor filosofiei nietzscheene și a continuat în epoca „reorientării” Occidentului, cu întregul val de sincretisme religioase și estetice adiacente. Pe fondul acestor mutații generale, *magia* și *mistica* sunt utilizate încă de la începutul secolului al XX-lea – cu deosebire în studiile literare și 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 și gnoză* (Cifor 2000), *Magia și 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 vorbește tot mai mult despre o *mistică magică* și 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 și 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 și proliferază încă de la începutul secolului al XX-lea forme noi de artă elitistă, precum sunt și *poezia pură*, *poezia mistică* ori, în ultima jumătate a aceluiași secol, *poezia prezenței*⁵. Tipurile de poezie desemnate prin termenii subliniați mai sus traduc crezuri și idealuri artistice diferite asupra menirii creației poetice. Noile crezuri sau mize *spiritualiste* sau *ontologice*⁶ ale poeziei nu sunt atât de noi pe cât au putut părea un timp. Noi sunt doar termenii în care se impun și se tematizează. În fapt, în diferite epoci și contexte culturale și 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 ontologice ale activității poetice sunt cel mai bine activate (desfășurate) de *poezia prezenței*, o veritabilă mistagogie păgână, pentru poetul francez.

⁵ Un singular *poet al prezenței* este Yves Bonnefoy, reputat și 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 și chiar ostil față de tentațiile religioase și spiritualiste ale artei verbale, dar nu și față de capacitatea ei soteriologică, fapt ce l-a determinat pe Jean Starobinski să-l considere autorul unei „eschatologii atee” (Maulpoix).

gnostice cu deosebire, dar și 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), fenomenologi⁷ și teologi⁸, poeții participă la tematizarea și impunerea conceptelor cu tentă religios-sincretistă, precum *prezența*.

În orizontul creștinătății europene, *prezența*, în sensul tare al cuvântului, înseamnă *prezență a lui Dumnezeu*, așa cum o înțelege și postulează teologia creștină. 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 și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creație și în Vechiul Testament*). Pe de altă parte, cea mai cunoscută formă de prezență a lui Dumnezeu, pentru creștini, este prezența reală a trupului și sângelui Domnului în *euharistie* (Stăniloae 1997, III: cap. *Prezența reală a trupului și a sângelui Domnului în Euharistie și prefacerea pâinii și a vinului*), precum și în icoană.⁹

Într-un orizont european *cultural* mai larg, *prezența lui Dumnezeu* este circumscrisă și teoretizată în mod *diferit* de *diferitele* filosofii ale religiilor. Spre exemplu, în spațiul unei filosofii mai apropiate de gândirea creștină, așa cum este, într-o oarecare măsură, gândirea asupra sacrului a lui Mircea Eliade (și a continuatorilor lui), *prezența* este definită fie ca *teofanie supremă*, fie ca *hierofanie* și *cratofanie*.¹⁰ În cadrul unei filosofii înrădăcinate în mistica islamică, un teoretician de renume al lui Henry Corbin (un apropiat al lui Mircea Eliade din etapa franceză a savantului român) distinge între două tipuri de cunoaștere: o cunoaștere *reprezentativă*, cunoașterea abstractă, logică etc., și o cunoaștere *prezențială* (Corbin 2005: 245). Cea din urmă este o cunoaștere de tip intuitiv, o cunoaștere unitivă, care implică transformarea de sine, ca orice experiență mistică. Dar *ideea prezenței* cu rădăcini în teologia și mistica islamică are alte configurații și consecințe în creațiile literare, știute fiind particularitățile *estetice și 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 aceștia. 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 teologilor de diferite extracții, dar sensuri preponderent convergente pe teritoriile filosofiei religiei (la

⁷ O contribuție cu totul particulară, ținând atât de domeniul teologiei cât și 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 creștinătății, Euharistia și icoana manifestă două forme indisociabile de prezență și comuniune” (Quenot 2007).

¹⁰ Termenii ‘hierofanie’ și ‘cratofanie’ îi utilizăm în accepțiunile date de Aurel Codoban (1998 : 77–98).

Rudolf Otto, Lucian Blaga, Mircea Eliade ș.a.). În științele umaniste și în studiile literare, ca și în filosofia artei (la Martin Heidegger, de exemplu) termenii *mistică*, *magie*, *prezență* sunt întrebuițați, în cel mai bun caz, cu sensurile lor din filosofia religiei. Din păcate, în studiile literare, termeni ca *mistica*, *magia*, *prezența* apar adesea utilizați pentru valoarea lor emfatică. Când nu sunt considerați de la sine înțeleși, termenii respectivi sunt reduși la sensurile anarhic stratificate din limba uzuală.

Înmulțirea termenilor prin care sunt desemnate idealurile (trans)estetice ale artei poetice amplifică și câmpul dezbaterilor asociate noilor concepte de poezie. Amplificarea se produce pe latura angajării în dezbateri a unor teritorii oarecum străine poeziei moderne (sau față de care poezia a manifestat adesea dorința de eliberare), precum metafizicile și religiile tradiționale, cu toate derivațiile și complicațiile teologice aferente. Poetica și hermeneutica literară, estetica receptării, studiile literare în ansamblul lor nu pot ignora mutațiile produse în câmpul poeziei de noile (ori mai vechile) idealuri spiritualiste și mistagogice ale *poeziei* moderne, indiferent care este termenul (*poezie mistică*, *magie poetică*, *poezie pură*, *poezie-exercițiu spiritual*, *poezie a prezenței* etc.) sub care se (auto)propune și se (auto) promovează.

De exemplu, deși diferențele dintre *mistică* și *magie* sunt de multă vreme tranșate în spațiul teologiei de strictă specializare, în afara teologiei, confuziile terminologice nu doar că persistă, ele se multiplică. În amestecul babelian al limbilor, cu precădere neînțeles rămâne domeniul *misticii*, un domeniu de cercetare de altfel puțin sau deloc accesibil celor mai mulți dintre cei care studiază literele și artele.

Rezumând – și mergând, în parte, pe urmele unor specialiști de notorietate ai fenomenului religios (Evelyn Underhill (1995), H. van Praag (1996), Rudolf Otto, Vl. Losski, L. Blaga ș.a.) –, diferențele dintre magie și mistică sunt mai multe. Magia se supune legilor determinismului natural, este *cauzală* și *finală*, pe când mistica este *acauzală* și suficientă sieși. Magia este *operatorie*, *productivă*, *realizantă*, în schimb, mistica este, în esența ei ultimă, *non-comunicabilă* și *non-productivă*, fără valoare operatorie în chip nemijlocit. Poezie bazată pe magie există, pentru că marea artă cultivă – ca și magia – *efectele*, trăiește din ele, valoarea ei crescând în mod direct proporțional cu puterea ei efectivă. În sens tare (în sensul specializat al teologiei creștine orientale), *poezie mistică* este cu adevărat doar *poezia* realizată de misticii înșiși (misticii canonici), recunoscuți și validați de o tradiție (o biserică) în măsura în care ei susțin și promovează tradiția respectivă, perpetuând-o. Confirmarea producțiilor literare aparținând misticii 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 și Jauss citire – și istoria receptării poeziei. În studiile literare de la sfârșitul secolului al-XIX-lea și 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-„exercițiu spiritual” etc., dar și – în mod cu totul excesiv – cu poezia care atinge un nivel de excelență artistică. *Poezie mistică* este considerată, de asemenea, un anumit tip de poezie extatică și vizionară,

fundamentată pe capacitatea autohipnotică a cuvântului bine ales, pe sugestiile psihoinductive ale verbului, adică pe un rafinat și sofisticat magnetism sonor, pe ritmuri și dislocări lexicale capabile să manipuleze energiile subtile ale psihicului și 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, așadar, 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 și Biblia, Coranul sau alte cărți revelate ale omenirii, textele de poezie mistică (în sensul sever și restrâns al cuvântului) pot să fie asumate și interpretate atât de hermeneuticele canonice (de inspirație religioasă), accesibile doar lectorilor specializați (care sunt și fideli devoti ai cultului religios), cât și de hermeneuticele secolar(izate), 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 și mai intens operatorie, așadar *mai mistică* decât poezia mistică propriu-zisă. În comparație cu poezia aptă să provoace stări transmentale, poezia autenticilor mistici devine în ochii *cititorilor necanonici* (așa 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 știe că textele gnostice sunt, ca și unele texte ermetice despre care vorbește Julius Evola, nu doar referate asupra experiențelor *mistice* proprii, ci și pârgii/ strategii complexe de propulsare a receptorilor în experimentarea a ceea ce face obiectul exprimării poetului. Există credința potrivit căreia, în anumite texte gnostice și ermetice, cele cu un pronunțat caracter mistagogic, *ceea ce se spune se și face*. Iar a înțelege un astfel de text înseamnă, după Julius Evola, „să fi reușit a face ceea ce textul te sfătuiește” (Evola 1971: 228).

În contextul atâtor suprapuneri și 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 (și 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

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

În ceea ce privește *poezia prezenței*, aceasta cuprinde, la rândul său, mai multe subtipuri: o poezie a prezenței care poate fi numită și *poezie mistică* (în sens cultural, nu în sens canonic), *poezie magică*, dar și *poezie-alchimie a cuvântului*, *poezie extatică* sau *vizionară*, *poezie-exercițiu spiritual*, cum este cea practică de poetul român Nicolae Ionel, în a cărui operă am găsit numeroase și fecunde rădăcini pentru interogațiile poetico-hermeneutice dezvoltate în lume (nu și la noi, în cultura română) pe tema poeziei prezenței și a conceptului de *prezență* în arte, religie, metafizică etc. Despre acest singular *poet al prezenței* din literatura română, Nicolae Ionel, știu încă prea puțini, iar de înțeles îl înțeleg și mai puțini, deși opera publicată până acum (peste 50 de volume¹²) și însușirile acesteia ar fi trebuit să-i asigure, măcar printre criticii specializați, o cu totul altă situație. De la bun început, trebuie să spunem că, în cea mai mare măsură, poezia prezenței 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-și proclame disocierea față de orice experiență mistico-magică a limbajului, ferindu-se și de ispita gnosticismului ori a experiențelor oculte facilitate de energiile psihoinductive ale limbajului poetic. Deși a urmărit – ca și poetul român – o poezie *supra-estetică* (de fapt, o poezie pentru care mijloacele esteticii tradiționale se dovedesc insuficiente), Bonnefoy a repudiat magia verbală, denunțând ispita gnostică a mântuirii prin religiozitatea experimentată prin artă. El s-a impus ca adeptul și teoreticianul unei prezențe cucerite prin limbajul așa zis *non-conceptual* al poeziei, capabil să restituie sentimentul inseparabilității omului de lumea și lucrurile ei:

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

Poezia constituie și pentru Yves Bonnefoy – ca și pentru poetul român amintit – un tip de „exercițiu spiritual”, cu o evidentă componentă mistagogică. Mistagogia prezumată de poetul francez, întemeiată în parte și pe energiile aproape fizice ale limbajului (în ipostaza de *parole*, dar și ca ritm, aliterație etc.), vizează „inițierea în real” (realul înțeles ca *realitatea reică a lumii*) și experimentarea *prezenței*, ultima definită ca „plenitudine existențială”¹³. Prin toate acestea poetul francez se

¹¹ Chiar atunci când poeți ca Yves Bonnefoy țin să emancipeze poezia prezenței de dimensiunea estetică și de cea conceptuală, resimțite ca niște limite ale exercițiului spiritual de inițiere în real (pe care îl asumă), ei se situează în plin paradox, pentru că nu-și pot urmări idealul decât în *contextul* și *sub forma* artei verbale (cf. Maulpoix).

¹² Este vorba de douăzeci și șapte de volume de poezie, patru volume de teatru, patru volume de scrieri cu caracter teologic, trei volume de folclorică și 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

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 „eshatologie athée” (Gasarian 1986).

Pe de altă parte, poezia prezenței lui Yves Bonnefoy – ca și cea a poetului român – se dezvăluie ca proiect poetic în spațiul a ceea ce am putea numi *tematizarea prezenței* mai puțin *în și ca fenomenologie lirică* (cum se întâmplă la Nicolae Ionel) și mai mult *ca și în* texte teoretice, în dezbateri și 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 (cărui noi i-am consacrat mai multe studii și articole¹⁴) impune o poezie a prezenței *sui generis*, definibilă și ca „*poezie-gnoză*”, *poezie-exercițiu spiritual*, alături de o *poezie care tematizează prezența*. Și cea din urmă este diferită de poezia lui Bonnefoy, deși 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 și *poezie mistică* – mai puțin sau deloc *poezie magică*, dar și *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 și cei care au identificat și descris (cu oarecare relevanță) statutul și însușirile limbajului său poetic nu s-au arătat dispuși să meargă până la capăt: adică să asculte impulsurile limbii și 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 și cunoscute) decât de *cultură* și de *joc*, deși survine în spațiul cultural al jocului artei. Poezia creatoare de prezență a lui Nicolae Ionel își revendică forța și specificul din caracterul ei paradigmatic de *exercițiu spiritual*, subiacent construcției poetice, dar și imanentizat de aceasta (uneori ca temă sau chiar ca *supratemă*), într-un limbaj poetic intens performativ și aliterativ. Probând un veritabil și rar întâlnit *panteism verbal*, creator de prezență este chiar *spiritul limbii*, *acea limbă care vorbește*, „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 vorbește*. *Vorbind, limba înțeală* ca supremă entelehie, susține și provoacă lumea să-și reveleze *forța, consistența, realitatea*, făcând-o sieși *prezentă*. *Prezența lumii* este, la Nicolae Ionel,

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

¹⁴ Dintre acestea, mai importante pentru dezbateră de față sunt Cifor 1995 și Cifor 2004b.

spre deosebire de poetul francez, mai ales *prezența limbii ca energie*, ca *logoenergie*, ca dinamică și pulsație a acestei energii cu valențe cosmogenetice.¹⁵ Ceea ce a împiedicat (ori poate doar a amânat) receptarea și promovarea operei sale poetice este – după opinia noastră – chiar acest tip de *poezie a prezenței*, pe care poetul român a creat-o și a impus-o (într-o oarecare măsură) încă de la volumul de debut *Cuvânt în cuvânt* (Ionel 1972) (volum ce s-a bucurat, totuși, de o foarte bună primire din partea lui Ștefan Augustin Doinaș – Doinaș 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* și *alchimia* verbală decât în *mistică*, deși o parte a receptării specializate a plasat-o (Marin Mincu 1998, Melania Mincu 1997)¹⁶ și continuă să o plaseze în domeniul *misticii*. Dinamica verbului poetic traduce, dar și *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 și esență a lumii* (ca în reprezentările tradițional-creștine), ci ca *existență*, ca *proces*, ca *supremă și primordială acțiune*. Experiența poetică devine integral experiență spirituală, atunci când îmbracă forma unei *imitatio* a acțiunii divine, depășind chiar valențele și coordonatele teurgiei, pe care le înglobează. Evident că o asemenea poezie pune în discuție granițele dintre *magie* și *mistică*, transformând magia în *magie spirituală*. Tipul de *mistică* despre care este vorba aici este așa-zisa *mistică panteistă*, pe care o întâlnim (după opinia noastră) *oriunde se întâmplă să se întâlnească și să se confunde magia cu mistică*. Cum *sacral* (= ‘divinul’, ‘dumnezeirea’, ‘prezența lui Dumnezeu’, în sens larg, sincretist) se imanentizează la Nicolae Ionel în și 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 desfiide relaționarea *misticii* sale cu vreo tradiție religioasă (re)cunoscută.

Scopul major al acestui tip de lirism îl reprezintă experimentarea unor *stări noi de conștiință și de prezență*, rezultate din supunerea plină de docilitate a receptorului la provocările și efectele limbajului. Stările de conștiință 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 și efectele de prezență create de această poezie nu se lasă receptate și experimentate pornind de la o *arhetipologie* (creștină ori de altă factură), fie ea și cât de sumar schițată. Codificările retorico-poetice ale textelor lui Nicolae Ionel sunt prea eclecticice la nivelul simbolisticii religioase (Iisus, dar și Buddha, Ahriman, zei, eoni,

¹⁵ Exemplificările din poezia care tematizează (și 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 însuși/ Sunt tunet legiuind/ Atoștiință” (Ionel, 1996).

¹⁶ Au fost înregistrate și 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 ș.a.).

Jupiter Tonans, Iahve etc.), încât să permită încadrarea în vreun tip de mistagogie religioasă tradițională, una cunoscută și 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, creștine, gnostice etc.) sunt colocate și *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 și formule științifice, încrezător în stihia limbii, suficient de puternică pentru a naște „sinteze ale universului într-un vers” (Cf. Cotorcea 1997) – Nicolae Ionel lasă limbii (în special sintaxei și ritmicii speciale create de o sintaxă din ce în ce mai contorsionată și convulsionată) sarcina topirii și retopirii simbolurilor și arhetipurilor religioase de cele mai diverse extracții, într-un flux al spunerii care le unifică și armonizează. Poetul român – ca și 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 și sfârșitul volumelor de poezie extatică pot fi date ca exemple¹⁷).

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 și atras atenția specialiștilor prin calitatea ei de fenomenologie. Un cercetător pasionat de raporturile dintre *prezență* și *înțelegere*, Dorin Ștefănescu, se folosește, într-una din cărțile lui (Ștefănescu 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 *cunoaștere prezențială*, „o cunoaștere unitivă, intuitivă, a unei esențe în singularitatea sa ontologică absolut adevărată”, diferită de *cunoașterea reprezentativă*, definită drept „cunoașterea 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 prilejuiește 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 stabilește între această dimensiune metafizică a comprehensiunii și cunoașterea pură și simplă (Ștefănescu 2000: 182).

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

¹⁷ Două exemple: „Poemul acesta/ rostește-se singur/ nu-n mine/în locul/ lui veșnic din cer” (Ionel 1995b); „Mai înainte de orice-n/ sine puțință/ mai înainte ca devenirea/ însăși să se străbată/ către ființă/ mai înainte ca-ntregul deschis să-și/ spațiu devină/ mai înainte de orice-n/ spații lumină –/ s-a singură-această/ carte vorbit/ în numai sieș/ prezența divină” (Ionel 1995a).

Cuvântul (poetic, n.n.) adevăritor de ființă, în și prin care ființa se justifică doar existând ca prezență totală, dincolo de orice problematizare aporetică ori agonistică, fiindând în pura cunoaștere a Sensului înțelegerii (Ștefănescu 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 obișnuit 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* și 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-însuși:

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 și pe ceea ce am. Dacă undeva se mișcă un lucru, se naște un gând, mișcarea și 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 și 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 vorbește despre „răsturnarea conștiinței”, care s-ar produce în procesul suprapunerii „spațiului interior al inimii” cu „spațiul de ordinul lumii”. Din această suprapunere rezultă ceea ce el numește „*spațiul interior al lumii*” (Heidegger 1995: 286-287). „Răsturnarea conștiinței 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 *cunoașterea prezențială* identificată în spațiul misticii islamice și tematizată de Henry Corbin. *Poezia lui Rilke* (cu care se simte afin și Yves Bonnefoy, fără a atinge densitatea și intensitatea cunoașterii prezențiale din poeziile acestuia), *gândirea heideggeriană* și *viziunea misticii islamice* asupra prezenței ar putea reprezenta principalele orizonturi de *pregătire, modelare a receptării (și a receptorilor)* textelor de *fenomenologie pură* (și dificilă ca orice fenomenologie veritabilă), pe care le-a scris Nicolae Ionel în volume precum *Carul Mare, Răsăritul Chipului* ș.a.

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

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

Același lucru – dar în ce sintaxă poetică și cu ce savantă și totuși simplă știință a desfășurării 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 și de mine), nu stau lângă lucruri și nu le sunt doar prezent, ci le dau prezență, prezența prin care se cuprind de ele însele. Și nu azi lucrez, ci ating făptuirea însăși, sunt făptuirea prin care apar mugurii-n crengi pentru privire și pentru primirea prezenței lor în ei înșiși, sunt într-atât făptuirea aceasta, că văd rămasă în apa densă și grea a veciei coloana albă-a căderii unei petale de măr, când însăși petala e scrum și 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 înșine) – problema principală a literaturii prezenței este *receptarea* ei, tipul de lectură pe care îl pretinde, îl solicită și/ sau îl formează. „Cititorul implicit” (în termenii lui Wolfgang Iser) al *poeziei prezenței* create de Nicolae Ionel, de Yves Bonnefoy, Rainer Maria Rilke ș.a. este dificil de transpus în cititorii empirici ai zilelor noastre. Dificultatea găsirii unor cititori ai poeziei prezenței este și mai mare în cazul unei poezii implicând o mistagogie care nu-și repudiază rădăcinile religioase (așa cum face Bonnefoy), ci dimpotrivă, le revelă și le confirmă (Rilke) ori le exaltă și 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 și nici una de inspirație tradițională. Așa 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 aceiași 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 câștigă 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 însuși să creeze efectul de prezență.

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

Yves Bonnefoy ș.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*, Iași, Polirom.
- Cifor 1995: Lucia Cifor, *Argumente pentru o nouă poetică*, „Limba română”, nr. 2 (20)/1995, p. 121–127.
- Cifor 2000: Lucia Cifor, *Poezie și gnoză*, Timișoara, Editura Augusta.
- Cifor 2003: Lucia Cifor, *Magie vs. teurgie în înțelegerea „existenței creatoare”*, in „Meridian Blaga”, III, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, p. 41–50.
- Cifor 2004a: Lucia Cifor, *Magia și mistica în viziunea lui Lucian Blaga*, „Anuar de lingvistică și istorie literară” (ALIL), tom XLII-XLIII (2002-2003), București, Editura Academiei Române, p. 157–163.
- Cifor 2004b: Lucia Cifor, *Poezia ca limbaj maxim*, prefață la Nicolae Ionel, *Cuvânt în cuvânt. Antologie*, Iași, Editura Junimea, p. I–IX.
- Cistelean 1995 : Al. Cistelean, *Poetul de-a dreapta Tatălui*, „Cuvântul”.
- Codoban 1998: Aurel Codoban, *Hierofanie și cratofanie*, in Idem, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Iași, 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, București, Editura Herald, 2005, p. 245.
- Cotorcea 1997: Livia Cotorcea, *Introducere în opera lui Velimir Hlebnikov*, Brăila, Editura Istros.
- Doinaș 1980: Ștefan Augustin Doinaș, *Nicolae Ionel, poet al entuziasmului*, in Ștefan Augustin Doinaș, *Lectura poeziei*, București, Cartea Românească.
- Dufrenne 1971 : Mikel Dufrenne, *Poeticul*, cuvânt înainte și traducere de Ion Pascadi, București, Editura Univers.
- Evola 1971: Julius Evola, *La tradizione ermetica*, Roma, Mediteranee (*apud* Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, 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, București, 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 și Th. Kleininger, București, Humanitas.
- Heidegger 2003 : Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Humanitas.
- Hocke 1977 : Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbii și artă combinatorie*, traducere de Herta Spuhn, București, Editura Univers.
- Ionel 1972: Nicolae Ionel, *Cuvânt în cuvânt*, Iași, Editura Junimea.
- Ionel 1990: Nicolae Ionel, *Scara de raze*, Iași, Junimea.
- Ionel 1991: Nicolae Ionel, *Carul Mare*, București, Editura Cartea Românească.
- Ionel 1995a: Nicolae Ionel, *Vederea*, Iași, Editura Junimea.
- Ionel 1995b: Nicolae Ionel, *Venirea*, Iași, Sagittarius.

- Ionel 1996: Nicolae Ionel, *Prezența*, Constanța, Editura Pontica.
- Ionel 1998: Nicolae Ionel, *Răsăritul Chipului*, București, Cartea Românească.
- Ionel 2005: Nicolae Ionel, *Gând oprit*, Târgu Lăpuș, Galaxia Gutenberg.
- Marion 2003 : Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria-Cornelia și 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 și 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*, București, Cartea Românească.
- Praag 1996: H. van Praag, *Cele opt porți ale misticii*, traducere de Viorica Nișcov, București, Saeculum I.O. – Vestala.
- Quenot 2007 : Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial. Chipul, Cuvântul și Trupul lui Dumnezeu*, ediție îngrijită de Ștefan Ionescu-Berechet și Adriana Tănăsescu-Vlas, București, Editura Σοφία.
- Regman 1976: Cornel Regman, *Semne noi de lirism*, in Cornel Regman, *Colocvial*, București, Editura Eminescu.
- Stăniloae 1997 : Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I-III, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Ștefănescu 2000 : Dorin Ștefănescu, *Prezență și înțelegere. Reflecții asupra fenomenului religios*, Pitești-Brașov-Cluj-Napoca, Editura Paralela 45, cap. *Înțelegerea prezenței*.
- Underhill 1995: Evelyn Underhill, *Mistica. Studiu despre natura și dezvoltarea conștiinței 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 phénomènes 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 thématization de la présence comme une phénoménologie 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 créée 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 présentielle » propre à la mystique islamique.

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”, Iași
România*