Mitul eminescian.
Logica selectării ca mit obsesiv al culturii române

Luigi BAMBULEA*

Key-words: *Mihai Eminescu, cultural myth, the myth theory, national poet*

Dezbaterile de un secol care l-au avut pe Eminescu în centrul lor au profilat un domeniu de cercetare cu sferă, metode şi principii distincte, legitimând, cel puţin retoric, conceptul (uşor pretenţios al) *eminescologiei*. Însă din perspectiva unei cercetări externe, ce vizează nu problema biografiei sau operei, ci pe aceea a construirii, propagării, manipulării şi funcţionării mitului eminescian, ele suferă, din punctul meu de vedere, de o anumită miopie culturală. Până în 1990, mitul eminescian a servit uzajului manipulat şi manipulant al ideologiei recepte, camuflând cu succes stereotipii şi mize politice, altminteri străine literaturii ori măcar culturii epocii. De altfel, acestui uzaj abuziv îi datorează mitul eminescian desfigurarea, *y compris* selecţie ideologică, inflamare afectivă, contaminare patetic encomiastică, isterie retorică, abordare cvasiunanim pozitivă. După 1990, şi mai cu seamă după 1995, cel puţin trei cauze pot fi reperate la originea unei mutaţii a receptării publice şi critice a problemei eminesciene. Externalizarea criticii eminescologice va solicita un discurs critic, suplimentat de cruciada anti-ideologică post-decembristă şi fundamentat pe câştigurile recent înfiinţatei şcoli româneşti de studiu al imaginarului istoric/ cultural. Dar trecerea de la abordarea internă la abordarea externă, acutizarea atitudinii critic-polemice şi redirecţionarea dinspre operă/biografie înspre constructul mental al mitului au presupus şi o treptată schimbare a atitudinii culturale în faţa lui Eminescu: neutralitatea spiritului obiectiv al abordării externe de poetică şi hermeneutică a fost urmată de negativitatea spiritului opozitiv al unei atitudini polemice acute, la rândul ei urmată de o pozitivitate a spiritului restitutiv al criticii mitogenetice recente. Deşi problema unei distanţări afective de Eminescu a fost deja ridicată imediat după Revoluţie (vezi Virgil Nemoianu, *Despărţirea de Eminescu*, în „Contrapunct", nr. 40/5 oct. 1990, p. 10-11), demersul metodologic care a distins între problema literară eminesciană şi constructul mental eminescian se datorează în mare parte abordării şcolii de studiu al imaginarului (cultural, ca şi istoric). La doar câteva luni de la publicarea volumului disputat al lui Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, critica metodică a mitului istoric va redirecţiona epistemologic cercetarea eminesciană: dosarul din „Dilema", coordonat de Cezar Paul Bădescu în ianuarie 1998, trebuie văzut ca una

* Universitatea „Babeş–Boliay", Cluj-Napoca, România.

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

dintre primele reacții – nesistematice, dar directe – ale unei schimbări de metodă şi obiect, pe care le operase eminescologia, nemaiinteresată de probleme interne ale operei eminesciene, ci axată pe studiul critic al originilor, formelor, efectelor sau funcțiilor mitului eminescian. Nu mult mai târziu, în 2000, mediul universitar clujean – care a încercat formarea unei direcții de comparatistică şi studiu al imaginarului literar – prezintă acordul şi aportul pe care le oferă la rândul lui, cu un plus de metodă şi întemeiere teoretică: subtitlul volumului coordonat de Ioana Both (*Eminescu, poet național român*) este „anatomia unui mit cultural". Astfel debutează şi se dezvoltă dezbaterea demitizantă şi demistificatorie a culturii române în general şi a figurii eminesciene, în particular, cu un demers ştiințific propriu şi de departe incitant. Metodele sau strategiile demitizării şi ale demistificării, activabile într-o cultură maturizată, parcurg invers traseul făcut de un anumit *obiect*, din realitate în *constructul* mental manipulator, mobilizator şi perturbator. Studiului de caz îi revine, în tipul acesta de critică, obligația de a sesiza manifestările empirice şi psihice ale diferitelor funcții ale mitului, de a le raporta la contextul istoric, de a le descoperi sursa şi mobilul, precum şi ideologia care le-a stat la bază, respectiv interesele acesteia şi natura strategiilor ei. Redimensionarea *obiectului*, prin demitizare sau demistificare, se concretizează, deci, într-o fenomenologie a cărei țintă nu e esența obiectului, ci tocmai traseul lui fenomenologic, procesul prin care, acoperit fiind de discursuri şi elemente străine lui, a sfârşit prin a fi opacizat şi manipulat. Orice demers demitizator sau demistificator are, din acest punct de vedere, un caracter recuperator, restaurator şi restitutiv față de *obiectul* în sine, dar şi un caracter de *igienizare* față de psihicul colectiv. El observă negativitatea mitului eminescian în raport cu *obiectul* propriu-zis al eminescologiei, care e înainte de toate opera gânditorului, mai apoi persoana, biografia, contextul epocii şi receptarea sa creatoare/ critică/ publică. Din punctul meu de vedere există şi un sens pozitiv al mitului eminescian, respectiv unul de inevitabilitate, pe care critica ultimului deceniu le-a pierdut din vedere. Intervenția de față e deci interesată de corijarea şi (re)formularea unui model mitogenetic explicativ, model care, în stadiul în care se afla până acum în cercetarea română, mi-a apărut a avea concluzii insuficiente şi, prin urmare, inexacte; oferirea unei perspective inedite de înțelegere a mitului eminescian şi relevarea a două dimensiuni neglijate ale acestuia, *inevitabilitatea* şi *pozitivitatea* lui, e un altul dintre obiectivele pe care le am. Sunt totodată interesat şi de rațiunile ce au stat la baza selectării mitului eminescian ca mit-titlu al unei societăți române aflate la debutul modernizării ei. Dar miza cea mai importantă e, fireşte, propunerea deja făcută, pentru un model teoretic care va putea oricând servi drept reper de analiză şi interpretare, într-un demers complet de sondare a *anatomiei* mitului istoric eminescian. De aceea, lectura acestor două aspecte ale mitului eminescian trebuie obligatoriu pusă în lumină de parcurgerea unor lămuriri terminologice şi metodologice despre mit, utilizate implicit în rândurile ce urmează. Întrucât inițiala introducere în teoria mitului s-a dezvoltat până la statutul şi amploarea unei cercetări independente (care, publicată ca prefață a prezentei intervenții, ar fi întrerupt nepermis de mult dezbaterea propriu-zis eminesciană), am decis publicarea ulterioară a acestei *geologii* ambițioase a tipologiei şi funcțiilor mitului. Repet, ea e absolut necesară pentru validarea ipotezelor (sau a nuanțelor lor) şi, deci, a soluțiilor pe care le ofer, unor probleme depistate, mai jos.

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

Statutul constructului mental eminescian e cel al mitului istoric, în varianta sa culturală. Construit pe sintaxa unui mit arhaic (efebul vizionar, poetul mesianic etc.), mitul istoric eminescian s-a constituit printr-un proces constant de tipizare şi stratificare, care poate fi urmărit în domeniul eminescologiei, ca şi în sfera eminescofiliei. Fără a-mi fi propus aplicarea întregii teorii a mitului, expusă ulterior, la cazul particular eminescian, ridic doar problema aspectului de inevitabilitate, respectiv de pozitivitate, al mitului eminescian.

S-a observat deja că acest mit a prezentat oportunitatea de a acoperi un gol identitar, într-o epocă în care autonomia politică trebuia justificată de o autonomie interioară: cultura oferea premisele unei astfel de definiri prin contrast, atenuând criza politică şi asigurând un sens al definirii unei identităţi. Cred, deci, că necesitatea mitului eminescian presupune inevitabilitatea lui. A fost deja analizat contextul istoric şi politic al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, observându-se că biografia eminesciană se suprapune cronologic peste proiectul constituirii unui stat unitar şi al unei naţiuni române. Revoluţia lui Vladimirescu (1821), introducerea Regulamentelor Organice ca prim sistem legislativ unitar (1832), Revoluţia paşoptistă (1848), Unirea Principatelor moldo-valahe (1859), venirea regelui unei dinastii europene la tron (1866), constituirea şi consolidarea statului de drept, pe principiul separării puterii şi al funcţiilor reglementative ale instituţiilor legislative şi executive, înfiinţarea primelor două universităţi române (la Iaşi şi Bucureşti) şi dezvoltarea treptată a culturii (ştiinţifice şi creatoare), dobândirea Independenţei (1878) şi declararea Regatului României (1881): sunt cele câteva evenimente – exponente, fireşte – care au marcat decisiv secolul al XIX-lea şi primele două decenii ale secolului următor, iar ceea ce s-a constatat a fost că Eminescu s-a suprapus nu doar biografic peste această perioadă de efervescenţă naţional-identitară, ci mai ales tipologic: gândirea şi opera sa conţineau, altfel spus, supoziţiile explicite şi implicite pentru legitimarea şi expresivizarea unui uriaş proiect istoric identitar. Ca urmare a acestor lucruri observate, s-a concluzionat că mitul eminescian a servit deplin acestui proiect şi a fost, prin urmare, selectat ca imagine centrală şi centripetă a unei identităţi naţionale. O nuanţă cred însă că ar fi utilă: nu cumva contextul explică apariţia gândirii şi operei lui Eminescu, respectiv a mitului eminescian, rămânând ca selectarea acestuia din urmă să fi fost determinată de o altă cauză? Iar selectarea mitului eminescian a trecut datorită căror cauze în centrul întregii constelaţii mitice româneşti din jurul lui 1900? Contextul nu cred să răspundă decât apariţiei mitului; altceva răspunde acestor ultime două întrebări. Personal cred că mitul eminescian nu a fost doar *selectat*, ci a *survenit*, aducând cu sine un model de mentalitate, social şi cultural de tip romantic, tardiv în raport cu Occidentul, dar punctual în raport cu retardul istoriei, societăţii şi culturii române a epocii. Survenirea mitului eminescian s-a suprapus peste necesitatea lui, prin valenţa reprezentativă uriaşă pe care o aveau gândirea şi opera poetului, pentru valorile dominante, proiectele şi imaginea despre sine, ale culturii şi societăţii româneşti din epocă. Această survenire punctuală a mitului eminescian, conjugată cu necesitatea lui istorică, rezultă sensul de inevitabilitate al acestuia. Sub alt nume, cu altă biografie, dar cu aceeaşi mentalitate, ideologie, capacitate reprezentativă uriaşă şi forţă persuasivă (mai ales postumă), mitul acesta ar fi marcat oricum secolul XX românesc.

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

Întrebarea pe care a ridicat-o şi Ioana Both în prefața volumului coordonat în 2000 a fost *de ce Eminescu?*, încercând un răspuns exclusiv din prisma cauzelor selectării acestei figuri şi a acestei opere ca mit central al culturii şi societății române din secolul al XIX-lea şi până azi; am însă o oarecare îndoială în legătură cu suficiența explicativă a contextului. Cred că o procedură inversă, pornind explicația dinspre prezent înspre trecut, prezintă beneficiile unor evidențe; foarte des, formularea problemei facilitează descoperirea soluției, aşa cum o poate şi arunca în dificultate. Astfel încât, întrebarea *de ce Eminescu?* ar trebui precedată de întrebarea *de ce un poet?* Apariția „cazului", ca şi a mitului istoric eminescian, sunt determinate direct de context, dar selectarea mitului eminescian ca centru al constelației mitice româneşti a sfârşitului de secol al XIX-lea e determinată de un proiect implicit al epocii, ce depăşeşte cu mult contextul şi care abia azi prezintă o oarecare transparență. E relativ evident faptul pentru care Eminescu şi nu Alecsandri, Eminescu şi nu Bălcescu, Eminescu şi nu Heliade Rădulescu a fost selectat ca mit central cultural. Dar de ce un poet, şi nu un prozator, de ce un poet, şi nu o operă, de ce un poet, şi nu o figură istorică majoră, a devenit centrul unor proiecții mentale obsesive, iată o întrebare relevantă, care explică şi mecanismul selectării mitului, dar care dă seama şi de aspectul pozitiv pe care îl implică. Întrucât poate fi stabilită – cu aproximare – o serie nu tocmai limitată de alternative, pe care epoca le avea în proiectarea unui astfel de construct necesar, propun aplicarea uneia dintre ele, întrucât explicația e aceeaşi în fiecare caz în parte. *Miorița* este o astfel de alternativă. Valoarea de reprezentativitate pe care o conținea pare a fi egală celei a operei şi gândirii eminesciene; 1) *Miorița* răspundea necesității romantice de valorizare a trecutului imemorial – deci a istoriei aureolate de memoria epocilor, nu doar din rațiuni paseiste, ci şi ca model al prezentului aflat în impas; 2) *Miorița* concorda prin caracterul anonim principiului romantic al impersonalității geniului; 3) *Miorița* venea în întâmpinarea proiectului romantic de culegere şi exploatare a resurselor creației populare naționale, cu două direcții principale: a) oferirea unui model autentic pentru o ideologie de tip conservator (când nu chiar primitivist: vezi interpretările despre fondul dacic, iranic sau cabir, al baladei), b) exersarea şi asumarea esteticii şi poeticii extrem de fertile pentru idealul romantic formativ al poeziei cu structură fixă şi al metricii incantatorii de tip ritualic; 4) *Miorița* performa programul politic romantic de constituire a identității naționale, legitimată prin vechime şi unitate culturală, respectiv prin racordarea prezentului la o mitologie autohtonă arhaică; 5) *Miorița* oferea occidentului european (vezi atenția ce i-au acordat-o Jules Michelet, F. Taillez, şi, mai târziu, Ramiro Ortiz sau Leo Spitzer) imaginea unei culturi române profunde şi străvechi, ce ar fi putut avea o anumită influență politică în contextul diplomației culturale europene a epocii (simptomatică pentru această miză fiind scuza pe care Alecsandri o aduce acuzei de-a fi viciat forma autentică a versiunii culese din Soveja:

> În preajma Revoluției, se întrebuința[u] toate mijloacele, chiar şi subterfugiuri inocente, pentru a ne face cunoscuți Europei şi de a interesa partea inteligentă a ei la soarta României (Schwarzfeld 1889: 71).

Dar *Miorița* nu prezintă doar argumente tipologice pentru statutul de alternativă a mitului eminescian; să observăm că receptarea de care s-a bucurat

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

balada în epocă, după publicarea ei din 1853, e relativ favorabilă; chiar şi cei care îi contestau autenticitatea, negând doar aspecte formale ale variantei Alecsandri, precum M. Schwarzfeld, A. Densusianu sau Duiliu Zamfirescu, acceptă structural şi tematic existenţa unei astfel de profunde piese literare care circulă cu o oarecare vechime în popor. Alecsandri însuşi, Alecu Russo, Odobescu, Hasdeu, Gr. Tocilescu, Jean Cratiunesco (ce va prezenta în 1874 o teză în chestiune, la Paris), M. Gaster, A.D. Xenopol, George Coşbuc, Nicolae Iorga, Theodor Speranţia sau Gh. Maior sunt doar câteva nume dintre cei care au lansat o dezbatere de o jumătate de veac în marginea baladei. Simptomatic e şi faptul că aproape în mod unanim eseurile din periodice sau studiile din volume individuale ori colective se focalizau asupra identităţii unui *sentiment românesc al fiinţei* şi a originii acestei identităţi, implicit sau explicit prezente în baladă, ca şi cum aceasta ar fi dat seama în primul şi în primul rând de o identitate (coerentă, unitară şi arhaică) românească: primul semn al declanşării mitizării e transmutarea ce are loc dinspre balada folclorică înspre constructul mental al *mitului mioritic.* E foarte adevărat că dezbaterile nesfârşite în jurul originii baladei ar fi trebuit consumate în analiza mult mai necesară şi fertilă a consecinţelor existenţei şi circulaţiei ei în spaţiul lingvistic (şi folcloric) românesc[1], iar nu în marginea problemei statistice a originii şi evoluţiei baladei; dar şi această obsesie a originii e unul dintre simptomele unui complex al identităţii şi, de fapt, al căutării unei „substanţe" imuabile a spiritului românesc (obsesie ce urcă, probabil, până în „structura" stabilă a matricei stilistice şi a spaţiului mioritic, ale lui Blaga, dacă nu cumva, prin Labiş, până la Nichita Stănescu, ce declară: „Fără «Miorița» noi n-am fi fost niciodată poeți. Ne-ar fi lipsit această dimensiune fundamentală").

Ce a făcut, totuşi, ca *Miorița* să piardă statutul de mit național central, în favoarea mitului eminescian? Personal, am câteva răspunsuri, unele repetând observaţii deja făcute în volumul amintit. Raţionamentele însă îmi aparţin.

1. Mai întâi, mesianismul epocii se regăsea pe deplin în gândirea şi opera (cunoscută a) lui Eminescu şi se infirma în viziunea fatalistă a ciobanului mioritic. (E adevărat că aşa-zisul fatalism al *Mioriţei* poate fi amendat, dar, la tonul lui Alecsandri însuşi, întreaga epocă pare a nu fi văzut în baladă decât un tip de mistică a ataraxiei, împotriva căreia vocile cele mai acute se vor ridica abia după 1900.)

2. Să adăugăm şi faptul că, dacă proiecţia mitului eminescian e cât se poate de spontană (imediat post-mortem poetul fiind numit pentru întâia oară „luceafărul poeziei româneşti"), perioada de incubaţie a *Mioriţei* e ceva mai lungă: spiritul mioritic a sintetizat conceptual întregul sens de definire românească al baladei, dar „sistematizarea" s-a produs nu în popor, unde am semnalat estomparea circulaţiei mitului, ci în păturile culte (gândiriste) ale perioadei interbelice.

3. În al treilea rând, e vorba de modul de construire a posterităţii: atâta timp cât *Miorița* se perpetua prin propriul corp supus unei schimbări formale perpetue şi neexercitând influenţe, ci fiind rezultanta unei serii de influenţe de natură etnologică şi folclorică, opera eminesciană se prelungeşte în lirica şi, de fapt, cultura României

[1] Chiar Eminescu notase undeva un principiu corect al studiului de folcloristică: „Se face o greşeală fundamentală în orice descriere etnologică atunci când în aprecieri se pleacă exclusiv de la etalonul propriului popor şi al propriilor condiţii. În orice cercetare cu un mai pronunţat caracter ştiinţific, care trebuie să prezinte obiectivitate, lucrul însuşi îşi devine sieşi propria sa măsură şi propriul judecător.", în ms. 2286, fragment reprodus de Mihai Cimpoi în Eminescu 2000: 69.

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

de după 1900, mai ales prin mutația poetică profundă ce urmărește întregul secol XX, dar și prin valori și figuri simbolice dintre cele mai proteice. (Într-un ton profetic arhi-cunoscut, Maiorescu însuși prevăzuse acest destin postum epocal). Până la 1900, circulau însă sub 20 de variante publicate ale *Mioriței*, dintre care patru erau declarate contrafăcute, iar celorlalte, pătura cultă le punea în discuție valoarea estetică. Mai mult, după cum observă unii folcloriști, impactul tiparului a provocat o anumită inhibare a creației libere populare a *Mioriței*: frecvența și intensitatea circulației libere a mitului par a fi fost diminuate de „instituționalizarea" unei variante oficiale. În acest sens trebuie înțelese afirmațiile lui Adrian Fochi:

> [...] ambele variante – cea a lui V. Alecsandri, ca și cea a lui At.M. Marienescu – după ce au fost publicate s-au reîntors în popor în forma lor nouă și cu noul lor conținut, influențând profund [...] viața autentic folclorică a baladei. [...] Numeroasele variante de tip local, din Oltenia până în Moldova, arată ce ar fi putut deveni *Miorița* fără puternica influență a textului lui V. Alecsandri răspândit pe calea tiparului (Fochi 1960: 193–194, 209).

4. Trebuie avută în vedere și opțiunea statului, culturii și societății române, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, între o formă de organizare tradițională și una modernă. Nu doar ideologia liberală, care a provocat și mediat schimbarea domn pământean – prinț european, a făcut trecerea politică înspre modernitate, dar, spre exemplu, formele *establishment*-ului cultural și educativ pe care Maiorescu însuși le-a girat, ca mentor al cercului conservator junimist și ministru al *instrucțiunii publice*, se înscriu în aceeași linie a unor principii instituționale moderne. Poate nu e lipsit de relevanță nici faptul că, în recenzia făcută la culegerea populară a lui Alecsandri (Maiorescu 1868), Maiorescu nu pomenește *Miorița*, într-un context în care culegerea ajunsese să fie invocată exclusiv ca pretext al dezbaterii despre baladă. În mirajul civilizării și al progresului, pașoptiștii instaurați în establishment au condamnat formele fără fond, dar au fost mimetici și tributari Occidentului în felul lor de a-și reprezenta o națiune. Faptul că energiile consumate în direcția constituirii unui stat național unitar au fost însoțite de proiectul de modernizare a României, la toate nivelurile ei, e dovedit de dezvoltarea acestei modernități imediat după îndeplinirea proiectului unității, la 1918, semn că premisele acestei modernizări fuseseră mult timp consolidate; se mai poate adăuga și că, înafara păturii cultivate românești, masa largă a populației urbane – în ciuda procentului ridicat al lipsei de instruire (deci, s-ar crede, mai permeabilă unei culturi orale, decât culte) – asimilează mult mai repede orice sens facil al unei modernități de tip francez, decât abisala atitudine a vocii incerte a unui personaj de baladă arhaică. Fraza lui Eminescu e relevantă:

> [...] firea noastră schimbătoare și nestatornică! Nemaigăsind jucării de stricat, ne-am apucat de limbă – de limba aceea de care de altfel ni[-i] și rușine s-o vorbim în familie – parce que nous parlons français (Eminescu 2000: 69).

Distingând între sensul modern relativ coerent al evoluției instituționale române și sensul vag al asimilării sociale largi a acestei modernități, putem deci observa că în amalgamul difuz al unei evoluții sociale urbane (influențată după 1830 de ceea ce Călinescu numea *Descoperirea Occidentului*) are loc și selectarea mitului eminescian. Impulsul clasei culte, care îi cunoștea o anumită parte a operei și se

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

regăsea în modernitatea gândirii poetului, dar mai ales atitudinea de gratuită adeziune a populației urbane sau a presei diletante[2] (care asimila facil, în spirit salonard, datele „cazului" eminescian), au pregătit, prin conjugarea presiunilor lor, mitizarea.

5. A se lua în considerare şi sistemul instituțional al educației şi al culturii, a cărui implementare tot mai largă şi a cărui uniformizare treptată coincide cu perioada primei vârste de efervescență a mitului eminescian. În ipostaza culturii oficiale, poziția ideologică a clasei culte a devenit nu doar influentă, ci, după cum observa şi Lovinescu mai târziu cu trei decenii, decisivă. Cred că poate fi pusă în discuție şi o anumită estompare a ideologiei istorice şi sociale a romantismului tardiv românesc (ce ar fi girat ca mit central o creație populară), prin valul primei modernități europene de după 1850; acest fapt explică impunerea tot mai pronunțată a unei mitologii culte (şi urbane), în defavoarea uneia populare (şi rurale) tot mai opacă unei societăți aflate, în jurul lui 1900, într-un constant proces de urbanizare. Chiar prejudecata culturală a culegătorului de folclor Alecsandri, care intervine în textele culese – în mod fraudulos în raport cu practica folcloristicii – „pentru a ne face cunoscuți Europei şi [...] a interesa partea inteligentă a ei la soarta României" – demonstrează această de-tradiționalizare treptată a mentalității române, prin pătura cultă formată în Occidentul puternic urbanizat. În ce priveşte intransigentele rechizitorii ale lui M. Schwarzfeld sau H. Tiktin, dintre 1888–1890, referitoare la intruziunile nedorite ale poetului în textul baladei, acestea nu au avut miza de a proteja un mit, ci de a soluționa o problemă de metodologie folclorică. Sigur că un critic al mentalităților şi ideilor istorice sau un istoric al civilizațiilor, precum Lucian Boia ori Neagu Djuvara, ar putea decide dacă poate fi vorba în cazul adoptării mitului eminescian de o explicită asumare a modernității, implicate în gândirea şi, mai ales, opera literară ale poetului; dar, retrospectiv, e transparent faptul că Eminescu a fost selectat întrucât reflecta la un coeficient maximal „proiectul" de modernizare a României de după 1859; *Miorița* explica un posibil tipar comportamental şi atitudinal, dar opera lui Eminescu căuta în special originile, în acest sens fiind relevantă o statistică ce ar demonstra predominanța miturilor originii (de tip Dochia – Traian), în defavoarea miturilor evoluției sau ale erosimului, în opera eminesciană. Pe cale de consecință, mitul eminescian a structurat şi un tipar de gândire (paradoxal) progresist, întrucât modelul tânărului geniu sau al efebului vizionar a devansat tipul nostalgicului paseist, oferind mai degrabă premisele unei dimensiuni europene a culturii române, decât pe cele ale unui autohtonism profund conservator. Cel puțin cu caracter dominant, acesta e sensul selectării mitului eminescian de până la 1918. Iar faptul că există „selecții" în mentalul colectiv al unei civilizații, concordantă cu „proiectul" (după caz, *tendința*) etapei de dezvoltare în care ea se află, e dovedit prin multiple fenomene şi procese, unele dintre ele foarte subtile. În treacăt invoc rapida ieşire, din limba română curentă, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a majorității „paraziților" turceşti, greceşti sau maghiari, sub presiunea elementelor neolatine (franceze şi italiene) sau sub

[2] Şi Eminescu preferă o diferențiere între pătura cultă influentă şi masa largă a poporului, referindu-se la relația organică absentă între fondul cultural român şi segmentul intelectual: „Noi, românii din Principate, suntem în nefavorabila poziție de-a fi guvernați de o generație cultă care nu stă în nici un fel de legătură cu țara" (Eminescu 2000: 49).

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

presiunea jargonului tehno-ştiinţific (englez şi german). Accentuarea acestei tendinţe de occidentalizare a limbii în plină epocă socialistă (politic anti-occidentală) demonstrează presiunea uriaşă pe care o exercită forţa mentalităţii populare asupra formelor generale sau particulare ale civilizaţiei.

Selecţia nu s-a făcut, prin urmare, între *Miorița* şi Eminescu, nici între un poem şi un poet, ci, cred, între o baladă şi o operă, respectiv între un geniu impersonal (potrivit unei ideologii revoluţionare care mobilizează masele) şi un geniu vizionar (potrivit mesianismului epocii post-revoluţionare). *Miorița* avea un caracter de tipicitate pentru receptorul român al secolului al XIX-lea (relevând un argument pentru identitatea naţională), în timp ce Eminescu prezenta funcţia unei exemplarităţi (de folosit în discursul unităţii, ca şi în proiectul de modernizare a României). Totodată, selecţia nu s-a făcut între un personaj istoric şi un scriitor, nici între justiţiaritate şi genialitate, ci, cred, între evenimente şi opere, respectiv între punctualitate şi potenţialitate; domnitorii ofereau modele politice, Eminescu oferea modele de gândire; exemplaritatea domnitorilor era închisă istoric, exemplaritatea gândirii eminesciene era deschisă istoric şi ideologic. Se poate deci vorbi şi despre o conformaţie a gândirii şi operei eminesciene corespunzătoare celor trei programe prioritare ale proiectului modernizator: ieşirea din anonimatul arhaicităţii, întemeierea unei idei coerente de origine şi naţionalitate, deschiderea spre o „istorie" de tip modern a unui popor în ascensiune. Dacă un mit istoric e chemat la a conferi un sens centripet unor energii unificatoare, trebuie să depăşească teritoriul politic, mai redus decât cel cultural, *Miorița* satisfăcând această condiţie, căci variantele ei se întind din Basarabia şi Republica Moldova, până în Transilvania, Moldova, Banat, Ţara Românească, Dobrogea, Banatul sârbesc şi sudul Dunării (decupând parcă intenţionat statul unitar al lui Burebista); ce îi lipseşte însă mitului mioritic e tocmai capacitatea de legitimare a suprapunerii spaţiului politic al Principatelor peste acest spaţiu cultural al românilor; mitul mioritic susţinea şi legitima argumentul cultural, care, la rândul lui, egal unui argument politic, legitima o cauză a unităţii; dar se pare că mitul eminescian a satisfăcut aceste amândouă necesităţi – una politică, cealaltă culturală – a retoricii unităţii. La un anumit nivel al difuzei conştiinţe colective din jurul lui 1900, e foarte posibil că aceste comparaţii au fost făcute, iar modelul fezabil şi dezirabil a fost selectat. În sensul în care facilitează un proiect al unităţii, exprimă o tendinţă de modernizare şi marchează proiectul unei sincronizări cu civilizaţia europeană, mitul eminescian deţine şi un vizibil caracter pozitiv[3]. Sunt de acord că selectarea mitului eminescian e mai degrabă simptomul, decât cauza unei modernizări, dar trebuie acceptată şi influenţa mitului exercitată asupra spaţiului său de dezvoltare şi manipulare, pentru a nu mai spune că pozitivitatea mitului eminescian s-ar susţine chiar şi numai pe statutul său de simptom al unei prime modernităţi româneşti. O altă observaţie: dacă, în genere, se poate afirma că mitul arhetipal formează, mitul arhaic re-formează şi mitul istoric de-formează, se pierde, totuşi, din vedere că mitul istoric înglobează şi funcţii ale mitului arhaic; într-o anumită fază a lui şi la un anumit nivel echilibrat de uzanţă, el re-formează la fel de mult pe cât de-formează. Dacă, datorită naturii sale de mit

[3] Conform unui raţionament pe care şi Eminescu îl notase în 1870: „Nu e indiferent în virtutea cărui principiu se selectează elementele dirigente ale unui popor" (Eminescu 2000: 51).

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)

modern, mitul istoric eminescian va avea soarta Modernității – după cum consideră Doru Pop – rămâne de văzut; cert este că miturile au o moarte de tip *phoenix*: revin dintr-un fond uitat (sau reprimat) al inconştientului unui popor, tocmai atunci când contextul le face, din nou, necesare.

Bibliografie

Bot 2001: Ioana Bot (coord.), *Eminescu, poet național român*, Cluj, Editura Dacia.

Fochi 1960: Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, studiu introductiv de P. Apostol, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Eminescu 2000: Mihai Eminescu, *Opere*, vol. III, *Fragmentarium, Corespondență*, Chişinău, Editura Gunivas.

Schwarzfeld 1889: Moses Schwarzfeld, *Poesiile populare, colecția Alecsandri*, Iaşi.

Maiorescu 1868 : Titu Maiorescu, *Asupra poeziei noastre populare*, „Convorbiri literare”, 15 ianuarie 1868.

The Eminescian Myth. The Logic of Selection as an Obsessive Myth in the Romanian Culture

This paper proposes an applied analysis, in two sections, on one of the most important topics of the Romanian literary culture: the myth of the national poet Mihai Eminescu. I consider it relevant to systematize the specialized field in the work of this important writer, and then I try to answer an essential question: how was Eminescu integrateded in the Romanian literary canon and what made it that other authors or other works were surpassed by the great work of Mihai Eminescu? At the same time, I consider as important the enunciation of a myth theory, which constitutes the ground of my analysis of the eminescian myth, carried out in the present study.

BDD-A970 © 2011 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 18.119.111.9 (2024-04-24 23:55:42 UTC)