

Florina-Maria BĂCILĂ
(Universitatea de Vest
din Timișoara)

„Nu-i condei să poată scrie”:
egestas linguae – concept
și mărturisire în poezia
lui Traian Dorz

Abstract: („Nu-i condei să poată scrie”: *egestas linguae* – *Concept and Confession in the Poetry of Traian Dorz*) The aim of our paper is to analyse the concept of *egestas linguae*, as it is reflected in some of the lyrical confessional creations of Traian Dorz – a Romanian contemporary author whose work represents the fruit of some spiritual experiences that decisively sealed his existence. Nonetheless, the soul’s relationship with God (in the frame of Earth, but also in the perspective of eternity) remains a constant topic of this work dedicated to His uniqueness, to the amazing feeling of divine love, within which everything is, not once, wordless. As a result, we will have in view the fact that such unmediated confessions, about the weakness of language in the act of artistic creation, materialize to an expressive extent, in several ways, especially through the means of sentences (main or subordinate clauses) with verbs in the negative form (like *to be* or *can*), underlining the limits of the usual discourse in the act of trying to portray the exceptional characteristics of Divinity, impossible to convey through trivial words; nevertheless – easier to depict through that emblematic absence of a written or said word, equivalent to the uplifting quietness while praying, following the mystics of forever.

Keywords: *egestas linguae*, *mystical-religious poetry*, *Traian Dorz*, *grammar*, *stylistics*

Rezumat: Lucrarea noastră își propune să ia în discuție conceptul de *egestas linguae*, așa cum apare el reflectat în câteva dintre creațiile lirice cu caracter confesiv ale lui Traian Dorz – un autor român contemporan a cărui operă reprezintă, indubitabil, rodul unor experiențe spirituale ce i-au marcat în mod decisiv traseul existențial. De altfel, relația sufletului cu Dumnezeu (în dimensiunea teluricului, dar și în perspectiva eternității) rămâne o temă constantă a acestei opere consacrate unicității Sale, sentimentului uluitor al inconfundabilei iubiri divine, în legătură cu care totul se situează, nu o dată, pe coordonatele indicibilului. În consecință, vom avea în vedere faptul că atari mărturisiri explicite despre „neajungerea limbii” în actul creației artistice se concretizează expresiv în diverse maniere, mai ales prin intermediul propozițiilor (principale ori subordonate) cu verbe-predicate la forma negativă (de tipul *a fi* sau *a putea*), subliniind limitele „zicerii” obișnuite în încercarea de a puncta atributele excepționale ale Divinității, imposibil de transpus în cuvinte banale, însă mult mai ușor de conturat prin acea absență emblematică a cuvântului rostit sau scris, echivalentă cu tăcerea înălțătoare din starea de rugăciune, după modelul misticilor de totdeauna.

Cuvinte-cheie: *egestas linguae*, *poezie mistico-religioasă*, *Traian Dorz*, *gramatică*, *stilistică*

Introducere

În cunoscuta sa lucrare *De rerum natura*, consacrată raportului dintre ființa umană și univers, poetul antic Lucrețiu semnalează sărăcia vocabularului filozofic

latinesc, subliniind-o printr-un concept devenit de mult celebru: *egestas linguae*. Această fericită expresie cu ecouri lucrețiene se regăsește și în prologul primei epoei românești – *Țiganiada*, de Ion Budai-Deleanu: exprimându-și descumpănirea față de „neajungerea limbii”, autorul relevă faptul că inspirația artistică nu este suficientă spre a aborda asemenea subiecte profunde.

În creația lirică a lui Traian Dorz, perspectiva amintită vizează maniera de construcție a mesajului în ansamblul său: în definitiv, eliberarea interioară se realizează și prin absența rostirii – prin ceea ce presupune, în viziunea autorului, „cuvântul nemaisspus” (CS 215, *Când mi-ai descoperit lumina*¹) –, iar trecerea necesară într-o altă sferă de percepție a semnificațiilor rezultate din textele scripturistice implică un nivel superior de abordare, care transgresează cotidianul legăturii cu Divinitatea, cu convingerea deplină în adevărurile desprinse din următorul precept: „Când Duhul sărută un gând, se naște o inspirație.” (Dorz 2005, 320). Într-un atare context se evidențiază și modalitățile repetitive, aproape monocorde, ale construcției lexicogramaticale, reflectând însă concentrarea maximă asupra a ceea ce este absolut, unic, fără tipar, așa cum, de altfel, e întreaga creație divină.

Unicitatea numelui lui Dumnezeu

În poezia dorziană, numele lui Dumnezeu, integrat în structuri cu rol de adresare, este reprezentat de grupuri nominale în vocativ, incluzând o propoziție subordonată atributivă care ilustrează – prin intermediul unui adjectiv de proveniență participială ori al verbului *a putea* la forma negativă, urmat de un verb *dicendi* – asumarea directă a imposibilității de a verbaliza misterul sacru, de a defini caracterul etern al Divinității: „Tu, Cel al Cărui Nume e Negrăit și Sfânt” (CS 55, *Tu, Cel al Cărui Nume*); „Nume Veșnic Ce nu poți fi rostit” (CDr 21, *Te laud, Nume Veșnic!*). Sintagmele își găsesc ecou în bine-cunoscutul verset biblic „Eu sunt Cel ce sunt” (*Ieșirea* 3: 13-15²), subliniind ideea că „Dumnezeu Se descoperă drept Cel Care nu poate fi cuprins în întregime într-un cuvânt.” (Ryken et alii 2011, 676).

Aflat într-un permanent dialog cu Creatorul Universului – concretizat, în fapt, sub forma unor monologuri lirice –, „atent pe dinlăuntru la singura realitate, care este cea a lui Dumnezeu” (Le Breton 2001, 194), eul auctorial recunoaște (în mod individual, dar și ca exponent al spiritului comunitar) că numele Său nu constituie un obiect abstract, al cunoașterii intelectuale, deci nu poate fi determinat și, într-un anumit fel, încadrat în tiparele înguste ori în standardele comune ale limbajului natural,

¹ Spre a nu îngreuna parcurgerea trimerilor, am optat, în lucrarea de față, pentru notarea, în text, a referirilor (cu abrevieri) la volumele (aparținându-i lui Traian Dorz) din care au fost selectate secvențele lirice ilustrative, alături de numărul paginii / paginilor la care se află fragmentul respectiv și de titlul poeziei. Evidențierile din versurile citate îi aparțin autorului.

² Trimerile la textele biblice din lucrarea noastră conțin titlul cărții respective, urmat de numărul capitolului și al versetului / al versetelor la care se face referire. Pentru toate ilustrările din *Biblie*, am folosit ediția apărută la București, în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

dominat, cum e și firesc, de convențiile proprii exprimării orale sau scrise; dimpotrivă, prezența Lui se trăiește și se manifestă autentic în plan lăuntric, în maniera unui „strigăt de chemare interioară” (Evdokimov 1996, 35), mărturisit cu „graiul celălalt”, ascultat și înțeles deplin numai „pe celălalt tărâm” (CNoi 161, *Suntem în drum*), îndreptat spre intangibilul frumuseții absolute, perceptibile în starea de înălțare extatică: „Al Tău Nume nu-i niciunul / dintre câte se rostesc / sau se pot rosti – oricare / ar fi-n graiul omenesc. // Tu – sau noi – Ți-am dat un Nume, / să putem cumva vorbi / despre Tine, Care, altfel, / n-am știut cum Te numi. // Dar adevăratu-Ți Nume / e-ntr-un fel în care nu-s / poate nici în Cer cuvinte / ca să poată-așa fi spus. // Noi, cu graiul, cu condeiu / sau cu tot ce-am mai avea, / niciodată-al Tău Sfânt Nume, / a-L cuprinde, n-am putea. // Numai inima, în clipe / de extaz, de har, de rai, / bănuiește doar frumuseța / Numelui pe Care-L ai. // Slavă-acestui Nume Tainic, / Minunat și Sfânt, și Nalt, / Care-o să-L cântăm cum este / doar cu graiul celălalt!” (CCm 64-65, *Al Tău Nume*).

De-a lungul secolelor, omul I-a dat lui Dumnezeu mai multe nume tocmai fiindcă, în realitate, nu L-a putut limita conceptual la unu singur, care să-I cuprindă complexitatea în maniera cea mai adecvată. În acest scop, este nevoie de o înțelegere superioară a lucrurilor, de abandonarea condiției telurice, supusă limitărilor, și de pătrunderea într-o nouă dimensiune a „dialogului” cu El, care utilizează un alt tip de cuvinte și de acorduri imnice, astfel încât, în perspectiva veșniciei, aura desăvârșirii să definească și să încununeze inclusiv această latură a ființei aflate în ascultare deschisă și imediată față de prezența lui Dumnezeu. Cunoașterea Lui înseamnă, implicit, comunicare constantă, chiar dacă spiritul creator al ființei umane nu reușește să-L numească sau să-L descrie decât fragmentar, refugiindu-se adesea, în acest scop, în meditații impregnate de accente interogative retorice, transpuse poetic în versuri ce redau, în structuri comparative, fără un alt termen-reper, ideea de unicitate, de intensitate maximă a atributelor Lui supreme: „Ce nume-ar fi mai dulce oare, / mai nalt, mai sfânt și mai duios, / Iisus, ca Numele Tău Care / e dintre toate mai Frumos! // Ce-ar mai putea a fi vreodată / ca El de-ales și prețuit, / comoară-așa de minunată, / frumusețe-așa de negrăit?” (CCm 67, *Ce nume-ar fi!*). „Misticul împinge până la ultima limită setea de a spune care se lovește, pentru a traduce propria-i experiență a divinului, de lipsa de însemnătate a cuvintelor” (Le Breton 2001, 23-24); ideea transpare și din versurile unei poezii programatice – concepută tot sub forma adresării directe – despre drumul către tainele infinitului divin, trăite laolaltă cu universul întreg în toată splendoarea manifestărilor sale perceptibile la un nivel superior, despre profunzimea nealterată a intimității cu El: „Ce Nume Scump ai Tu, Iisuse, / Iubitul sufletului meu, / mireasma lui dumnezeiască / îmi umple sufletul mereu! / Nimic pe lume nu mă-ncântă, / nu mă vrăjesc și nu m-atrag, / Comoara mea, pe veșnicie, / ești numai Tu, Iisuse Drag. // Pământul n-a văzut frumusețe, / nici Cerul cântec mai curat, / nici sufletul un har mai dulce / ca Scumpu-Ți Nume Minunat. / Să spună vântul, ce-ntâlnește / atâtea flori în calea sa, / mai este oare-n lumea-ntreagă / mireasmă ca mireasma Ta? // Să spună soarele, ce vede / atâția crini și trandafiri, / ce s-ar mai semăna-n frumusețe / cu-a' Tale

sfinte-mpărtășiri? / Eu strig și soarelui, și lunii, / și Cerului că-n ele nu-s / nici fericiri, nici frumusețe, / nici nume cum ai Tu, Iisus!” (CCm 155, *Ce Nume Scump...*).

Coborând în forul lăuntric al ființei, se ajunge, poate paradoxal, la traiectul ascensional spre contemplarea adâncă și neîncetată a Prezenței Divine: „Hristos aflat în inimă ne deschide pentru că Îl chemăm pe nume, pentru că Îi arătăm nevoia noastră de El. Dar nevoia aceasta de El e trezită în noi de oarecare simțire a dulceții Lui în apropierea noastră. El ne face să-L chemăm. Numele lui Iisus e gândul la Iisus. Iar gândul unei persoane la alta e mărturia unei legături tainice și mijlocul de intensificare a acestei legături.” (Stăniloae 2002, 339). Această relație (și, deopotrivă, revelație) rămâne singura realitate justă care transformă „cunoașterea în contemplare a naturii divine, unirea cu Acela care nu poate fi exprimat” (Ivăniș Frențiu 2013, 69). Rostirea numelui Său absolutizează totalitatea trăirilor de sorginte edenică, așa încât orice altă formă cotidiană a „zicerii” se cuvine a fi substituită de tăcerea ziditoare întrucât ar altera strălucirea sufletului complet transfigurat de experiența mistică inexprimabilă prin cuvinte comune, de atingerea sacră ce asigură inclusiv perenitatea creației artistice consacrate Divinității, în deplina asumare a mesajului ei, în ascensiunea spre unirea (indicibilă) cu Hristos, aici și Dincolo, învingând orice bariere ale teluricului din noi: „S-ascult numai acolo de unde Tu-mi vorbești, / să-mi țin urechea numai la Inima Ta Sfântă, / să mă opresc doar unde Te văd și simt că Ești¹ / și unde-al Tău dor dulce se plânge și se cântă, / Iisus, Iisus, Iisus, Iisus, – se plânge și se cântă. // Acolo să-mi caut somnul pe Sânul Tău Divin, / să scrie Sfântu-Ți Nume acolo peste mine, / sub semnul Tău cel dulce să-mi fie somnul lin / când va veni Trezirea, să m-afle tot cu Tine, / Iisus, Iisus, Iisus, Iisus, – să m-afle tot cu Tine. // S-aud cum zorii strigă doar Numele-Ți atunci, / cum Primăvara-L cântă prin flori și prin iubire, / cum Îl slăvește rodul frumoasei noastre munci / și cum L-mbracă toate, ca aurul subțire, / Iisus, Iisus, Iisus, Iisus, – ca aurul subțire. // Să-mi simt atunci ființei cum aripile-i cresc, / cum dragostea-mpletită cu cântecul mă suie, / sfințit prin al Tău Nume, din prag în prag ceresc / pân’ aș ajunge unde nu-i grai să se mai spuie... / Iisus, Iisus, Iisus, Iisus, – nu-i grai să se mai spuie... // Când spun Iubitu-Ți Nume – eu spun, Iisuse, Tot: / spun dragoste și cântec, spun dor și bucurie / – și gura mi-e de miere atunci. – Și nu mai pot / și nici nu vreau a spune nimic pe veșnicie, / Iisus, Iisus, Iisus, Iisus, – nimic, pe veșnicie!” (CÎnv 89, *S-ascult numai acolo*). Nu putem să nu remarcăm că versurile citate au certe rezonanțe în istorisirile reale despre cărturarii din vechime care aveau menirea să copieze fiecare carte a *Bibliei*, fiecare capitol, fiecare cuvânt sau semn dătător de sens(uri): pentru ei, cel mai important lucru era scrierea numelui lui Dumnezeu, pe care îl percepeau la un nivel atât de ridicat al sacralității, încât, atunci când îl notau, luau o peniță nouă numai pentru a-l scrie, se spălau și îmbrăcau haine curate. „Nu avem nicio îndoială că așa funcționează mecanismul psiho-creator al

¹ În unele pasaje din poezia dorziană, forma verbală de persoana a II-a singular a indicativului prezent de la verbul *a fi* (*ești*) e scrisă cu inițială majusculă (*Ești*), acolo unde este vorba despre Existența Divină Absolută, în acord cu semnificațiile esențiale ilustrate de versetul biblic din cartea *Jeșirea* 3: 14, amintit mai sus.

poetului religios creștin, pentru care orice altceva în afara strădaniei spre Cer este istovire deșartă.” (Chirilă 2010, 378).

Așadar, limitele „zicerii”, ale rugăciunii concretizate în cuvinte rostite ori ale creației nemuritoare destinate glorificării lui Dumnezeu sunt semnalate într-un continuu parcurs cu intenții dialogice despre... tăcere (!); într-adevăr, cuvântul e departe de a fi capabil să exprime apogeul stării extatice, dragostea mai presus de fire, emoția înaltă a sfințeniei, esența bucuriei nemărginite, aspirația ardentă spre absolut, adorarea supremă. „Pentru credincios, și cu atât mai mult pentru mistic, Dumnezeu Se află dincolo de cuvinte și de gânduri; El nu este pe măsura omului și orice vorbă despre El Îl diminuează. Orice cuvânt despre Dumnezeu reprezintă reducerea unui infinit familiar la scara umană.” (Le Breton 2001, 209).

Unicitatea atributelor lui Dumnezeu

Există grupuri nominale care subliniază „neajungerea limbii” în încercarea de a puncta atributele excepționale ale lui Iisus Hristos, imposibil de reprodus în cuvinte banale, însă mult mai ușor de conturat prin tăcerea rugătoare (și lucrătoare), aidoma misticilor de totdeauna. Astfel, o serie de secvențe evidențiază bunătatea inerentă (fără început și fără sfârșit) a caracterului Său – fundament propriu naturii divine, profunzime de necuprins în limitele limbajului și, totodată, mister aducător de bucurie, dincolo de puterea noastră de înțelegere; în definitiv, Dumnezeu nu numai că *este* bun în esența Sa, ci, mai mult decât atât, El *face* bine, creează tot ce e bun în viață și în universul întreg, exterior sau lăuntric: „Ce dulce ești, Iisuse, ce dulce ești și Bun, / spun stelele și luna, și cerurile spun / și-ntreg pământul spune / ce dulce ești și Bun... // De când a' Tale haruri în inimă le-adun, / eu gust mereu din Tine ce dulce ești și Bun, / și-aș vrea la lumea-ntreagă / cât simt să pot să spun... // O, de mi-ar sta-n puțință / toți oamenii s-adun, / de multa-Ți bunătate plângând aș sta să spun, / să vină toți să afle ce dulce ești și Bun.” (CDin 167, *Ce dulce ești!*).

Termen biblic foarte frecvent întrebuițat pentru a desemna latura pozitivă a experienței umane, *bunătatea* – trăsătură imuabilă, sinonimă cu *Însuși Dumnezeu* – se asociază cu alte atribute morale și spirituale, precum dragostea neclintită, dreptatea (în sensul scripturistic al neprihănirii), harul și îndurarea, frumusețea și măreția, mila și înțelepciunea, iertarea și fericirea comuniunii suprafirești: „O, negrăită Bunătate / a Unicului nostru Tată, / de sufletele noastre toate / în veci fii binecuvântată, / că nu-s cuvinte să știm spune / pe cât simțim că s-ar cuvine / și prin cântări, și-n rugăciune / noi să Te preamărim pe Tine! // Trăim împărtășiri de care / nu-s poate numa-n cer simțite / și sufletele nu-s în stare / să spună cât sunt fericite. / Când ni-e Cuvântul Tău lumină / și rugăciunea, înălțare / am vrea pe veci așa să țină / această binecuvântare. // O, Tatăl Bunătății sfinte, / primește-a noastră mulțumire / ce prin Hristos o dăm fierbinte / spre negrăita Ta iubire! / Așază-Ți pentru totdeauna / peste viața noastră toată / pecetluirea și cununa, / Cerescul, Bunul nostru Tată!...” (CBir 154, *O, negrăită Bunătate*).

În consecință, meditația centrată asupra bunătății divine generează un sentiment autentic care confirmă aspirația spre descoperirea a tot ce e mai bun în noi, sub imperiul

grației revărsate de Sus în structura ființială a fiecărui membru al comunității creștine. Prin definiție, oamenii *nu sunt* buni în ei înșiși, ci devin capabili de *a face* binele prin implicarea și prezența reală a lui Dumnezeu în parcursul lor existențial, ceea ce animă dorința ardentă a unei necesare mărturisiri – în intimitatea stării de vorbă cu El, în emoția fapturii care-și trăiește exemplar plenitudinea comuniunii cu Cerul, în creația artistică. În fața infinitei Sale iubiri primordiale, reflectată concret în harul cu care ea îi înconjoară pe pământeni, omul nu poate răspunde folosindu-se de instrumentele consacrate ale limbajului – care nu deține suficiente posibilități de exprimare în acest sens, nici în dimensiunea teluricului, nici în aceea a transcendentului perceptibil din perspectiva sufletului dedicat preceptelor biblice –, ci printr-o puternică dragoste jertfitoare, care, slăvindu-L pe Dumnezeu, învinge moartea și efemeritatea din cotidian (de remarcat rolul de potențare al interogațiilor retorice în atari fragmente concepute cu intenție dialogică, dar în maniera unor monologuri lirice, actualizând două componente esențiale ale comunicării – funcția conativă și funcția fatică): „Cum voi răsplăti eu, Doamne, / toată bunătatea Ta, / cu ce grai s-o știu eu spune, / cu ce psalmi s-o știu cânta, / cu ce lacrimi să Ți-o laud, / cu ce suflet s-o cuvânt, / când nu-i îndeajuns niciuna, / nici în cer, nici pe pământ! // Tot ce pot eu să-Ți dau Ție / e puțin și trecător / și mă văd tot mai nevrednic, / și mă simt tot mai dator / – și Tu meriți cât nu-s margini, / și Ți-aș da și nu știu cât, / bogăția Milei Tale / mi-a făcut atât, atât! // Slavă veșnică doar Ție, / Domnul meu Iisus Hristos, / Tu-mi dai binecuvântarea / toată, și de Sus, și jos, / Tu-mi dai ce-i mai scump pe lume / și mai dulce, și mai bun / – Doamne, bunătatea-Ți multă / cum s-o cânt / și cum s-o spun?” (CNoi 85, *Cum voi răsplăti?*).

Dragostea nu poate fi cuprinsă integral în știința „zicerii”, căci grația divină se amplifică în relație directă cu receptivitatea ființială: „Iubire, nici nu știu să spun / ce bună-ai fost cu mine, / căci harul tău, cu cât l-adun, / mereu mai mare-mi vine.” (CNem 34, *Iubire, nici nu știu să spun*). Miracolul iubirii, mereu amplificat, devine obiect al adresării directe sub forma unor mărturisiri și a unor interogații retorice despre „neajungerea limbii”, care atestă aspirația spre a transpune toate trăirile lăuntrice în creația artistică; aceasta, deși supusă barierelor inerente condiției umane, rămâne ofranda cea mai de preț pe care eul auctorial intenționează consecvent să o aducă întru gloriificarea îndurării Lui, până la nivelul năzuinței către perfectibilul paradisiac: „Cum Ți-aș putea cânta, Iisus, / Iubirea Ta adâncă, / o, cum, că, orișicât am spus, / mai mult rămâne încă? // [...] // Cu cât vreau duhul să-mi descarc / de-a dragostei minune, / simt greutatea ei crescând, / și-aș vrea... și n-o pot spune. // O, nu doresc decât, în Cer, / să pot cânta odată / așa frumos cum am simțit / viața asta toată!” (CCm 152-153, *Cum Ți-aș putea*).

De altfel, ideea poetică a unor versuri dorziene mizează pe instituirea unui dialog special cu însuși sentimentul inexprimabil al iubirii, echivalent cu numele Divinității – Sursa directă și constantă a acestei stări unice –, reflex al revărsărilor cerești în sfera teluricului, construcția textului realizându-se pe baza unor propoziții subordonate negative cu regent adjectival, introduse prin adverbele relative *cât* și *cum*, menite să redea (prin comparații cantitative inedite, succesive, organizate într-o

ascendență hiperbolizantă) gradul intensității maxime al unor însușiri privitoare la unicitatea și la intimitatea nemărginită și indefinibilă a trăirilor extatice pe care le subsumează o asemenea stare de vorbă plină de încântare și de admirație: „Dragoste-a lui Dumnezeu, / mare ești cât nu știu eu, / dulce ești cât nu știu grai, / scumpă ești cât preț nu ai, / bună ești cât nu ai soț, / tu-i iubești pe toți, pe toți... // [...] // Dragoste, ceresc întins, / mare ești cât nu-i cuprins, / dulce ești cât nu-i nectar, / scumpă ești cât nu-i hotar, / bună ești cât nu-i cuvânt, / tu ești cerul pe pământ...” (O 419, *Dragoste-a lui Dumnezeu*). Metafora din ultimul vers citat relevă, într-o aparentă antinomie, maniera spiritualizată în care imposibilul devine posibil, intangibilul – palpabil, inestimabilul – perceptibil și, *ipso facto*, urcușul lăuntric – continuu și fericit, până la atingerea extatică a contopirii cu El, însă nu ca stare de odihnă definitivă pentru suflet, pentru că dragostea față de Divinitate se reconvertește într-un proces care îl eliberează în permanență pe om de povara sinelui. „Iubirea dumnezeiască e deci mișcarea lui Dumnezeu spre făpturi, spre unirea cu ele.” (Stăniloae 2003a, 288): „Iubire, numai tu-mi știi spune / cuvinte cum pe lume nu-s, / iubire, nu-ți mai știu alt nume, / nici alt izvor decât Iisus!” (CÎnv 122, *Iubire, numai tu*). Centru vital al împărtășirilor tainice în cadrul cărora se evidențiază totalitatea atributelor lui Dumnezeu, dragostea certifică restaurarea la nivel individual și comunitar, desăvârșind – în aspirația ardentă spre îndumnezeire – unirea sufletului cu El.

Reflectarea iubirii absolute a Creatorului pentru „făptura Mâinilor Sale” are loc însă în jertfa supremă de pe Golgota, sensul sacrificiului eliberator și etern biruitor intrând sub incidența durerii și, totodată, a neputinței de a fi mărturisit în sfera profanului – fapt evidențiat în secvențe lirice de o mare forță sugestivă, inspirate din pasajele evanghelice consacrate patimilor hristice, fragmente din care se detașează sobrietatea și simplitatea „spunerii”, registrul stilistic îmbinând terminologia de factură religioasă cu imaginile terifiante ale universului uman înconjurător: „Pășind încet, cu fruntea-nsângerată, / Hristos suia păcatul tuturor; / urma, strigând, mulțimea-nfuriată, / cerând amarul Preț Ispășitor. // [...] // Ajuns în vârful, bătut pe Cruce-n cuie, / El Se ruga iertând păcatul lor, / căci nu e grai în veac și veac să spuie / ce crunt și-amar e-un preț ispășitor.” (CS 132, *Pășind încet, cu fruntea-nsângerată*); „Privește Ochii de pe Cruce / înlăcrimați și suferinzi, / și vei cunoaște-n cât de dulce / iubire ai să te cuprinzi. // Căci vorba nu-i pe lume-n stare / să spună-atât de-nfiorat / ca Ochii Lui *cât* e de mare / durerea Lui cu-adevărat.” (CS 200-201, *Privește ochii*). „Dar starea Lui de jertfă a realizat-o pentru noi, ca o concluzie și întărire a comuniunii Lui cu noi sau ca o bază a comuniunii noastre cu El. Căci El intră la Tatăl ca jertfă curată sau restabilește comuniunea Sa cu El, pentru a ne introduce și pe noi în comuniunea cu Tatăl. Dar prin aceasta intrăm în comuniune și cu Hristos ca Dumnezeu, pentru că intrăm în comuniune cu Tatăl Lui, Care devine astfel Tatăl nostru. Jertfa e necesară pentru comuniune. Jertfa e animată de tendința după comuniune; e renunțarea la sine, de dragul celuilalt; e uitarea de sine din iubire față de celălalt. Astfel comuniunea e rezultatul jertfei.” (Stăniloae 2003b, 142). Ca atare, iubirea conferă spiritului despovărare de banalul existențial, beatitudine și splendoare imposibil de transpus în creație sau în emoția trăirii legate de

Cer și de ceilalți: „Ce fericită-i frumusețea / iubirii Tale, scump Iisus, / nu-i nici cântare s-o cuprindă, / nici lacrimi s-o arate nu-s. // [...] // În încercări nemaiuitate / ne umple sfintele cărări / cu-nfiorarea fericită / a unor negrăite stări.” (CBir 204, *Ce fericită-i frumusețea*).

De altfel, frumusețea este o altă trăsătură definitorie a caracterului Divinității, identificându-se cu perfecțiunea Sa, cu încântarea și împlinirea pe care credinciosul le găsește în Dumnezeu, cu experiența spirituală care, încercând să exprime chiar și inefabilul, trădează dorința de a-L căuta și de a-L vedea față către față, inclusiv în dimensiunea infinită a transcendenței, a cărei imagine depășește orice corespondent pământesc prin prezența Marelui Iisus: „Cât de frumos este Iisus, / cum niciun grai n-arată, / și totuși cât de mulți se duc / și nu-L văd niciodată!” (COrm 67, *Cât de aproape e Hristos*). Fără îndoială, frumusețea, ca realitate transcendentă, e numele lui Dumnezeu și ea adună sufletul din imperfecțiunile lumii, conducându-l înspre arhetipul desăvârșit reprezentat de El, idee subliniată în secvențe lirice care evidențiază – prin intermediul unor interogații retorice ori al structurilor comparative de egalitate – intensitatea maximă, unicitatea de netăgăduit a atributelor divine: „Frumusețea Ta, Iisuse, / n-are-asemănare; / cine-ar fi să poată spune / cât de Drag mi-ești, oare? / Care cântec, care lacrimi / pot a spune oare?” (CCm 106, *Cât ai Tu mai mult ca alții*); „În fața Ta plec ochii umezi, / cu suflet copleșit de drag, / Strălucitoarea Ta Frumusețe / uimit m-a-nngenuncheat pe prag. // O, ești Frumos ca Adevărul / Strălucitor și Minunat / ce-n limpezimea Lui e veșnic, / atotputernic și curat! // O, ești Frumos cum e Iubirea, / dumnezeiescul Har slăvit, / Iubirea care, ca și Tine, / e fără margini și sfârșit! // O, ești Frumos cum e Nădejdea / din jertfa inimii fierbinți, / ce, pentru-o clipă fericită, / îndură ani de suferinți! // O, ești Frumos cum e Credința / curată și de neclintit, / mereu mai mare, mai frumoasă, / dar cea dintâi pân' la sfârșit! // O, ești Frumos cum e Iertarea / ce-mbrățișează pe vrăjmaș, / primindu-l frate și făcându-l / acelorași comori pătaș! // O, ești Frumos, ca Mântuirea / ce-a șters atât adânc alean / și-arată veșnic mai frumoasă / din zi în zi, din an în an! // O, ești Frumos cum de frumoasă / e numai Frumusețea Ta, / mi-e sufletul pe veci, Iisuse, / robit și fermecat de Ea! // Și-mi uit și zbuciumul, și lupta, / și-ntreregul plânsset dureros / și Te privesc uimit, Iisuse, / o, ești Frumos, așa Frumos!” (CCm 142-143, *În fața Ta plec ochii umezi*).

Alteori, versurile certifică faptul că, în fața complexității acestor atribute, toate decurgând unul din celălalt și devenind, la rândul lor, reflexul dinamic al unor virtuți autentice în viața oricărui membru al comunității creștine, nici rostirea propriu-zisă, nici „cântarea” / creația nu sunt capabile să configureze împărtășirile speciale derivate din ele sau întreaga grație față de bunătatea lui Dumnezeu, iar sufletul este restaurat de bucuria perpetuă (și imposibil de subordonat comunicării obișnuite) a ființării în(tru) El (de reținut structurile sintactice cu caracter hiperbolizant, interogativ sau exclamativ, realizate simetric, în ascendență): „Cum aș fi aflat eu, Doamne, / cât ești Tu de bun, / dacă nu-mi făceai atâtea / cât nici pot să spun? // Cum aș fi aflat ce-adâncă / e iubirea Ta, / dacă nu-mi făceai ce nimeni, / Doamne, nu-mi putea? // Dacă nu-nfruntam atâtea / stări de nedescris, / cum aș ști ce-adevărat e / tot ce ne-ai promis? //

Dacă nu treceam prin valuri, / câte m-au izbit, / cum Ți-aș fi văzut puterea / de nebiruit? // N-am vrut să-Ți încerc iubirea, / nici s-o ispitesc, / dar n-aș fi știut-o altfel / cât s-o preamăresc. // Doamne, ce se cade oare / mai întâi să-Ți cânt: / mila, dragostea sau grija / – căci la fel Ți sînt¹!” (CÎnv 189, *Cum aș fi aflat eu, Doamne?*); „Iisuse, Culme Minunată / de unde văd pe Dumnezeu, / ce viață binecuvântată / adus-ai sufletului meu!... / E-atâta bunătate-n Tine, / Stăpâne-atât de Sfânt și Bun, / cât cu-al meu glas, printre suspine, / în veci eu n-am să pot să spun... // Atâta milă și iubire, / Iisuse,-n Tine am aflat, / cât n-o să poată niciodată / să spun-un păcătos iertat. / Atâta dragoste și pace / eu aflu-n Tine zi de zi, / mai mult decât putut-am crede / sau mi-am putut închipui. // Cu ce înfiorate imnuri / de slavă Ți-aș putea cânta, / când Tu mă faci să simt, Iisuse, / ce nici n-aș fi putut visa... / Cum să-Ți arăt recunoștință, / când Tu mă faci acum să am / atâta har cât niciodată / nici să-mi închipui nu-ndrăzneam!... // Cum, când în tot ce pot, Iisuse, / eu sunt atât de slab și mic / și-n neputința mea, mai vrednic / de Tine n-am nimic, nimic... / – Primește-mi jertfa caldei lacrimi / și darul cântecului smult / din fundul unei inimi care / Ți-ar da, dar n-are ce mai mult!” (CCm 20-21, *Iisuse, Culme Minunată*). În asemenea momente de intimitate lăuntrică, omul este invitat „să facă tăcere în sine [...] pentru a auzi un discurs pe care discontinuitatea cuvintelor nu îl mai poate transmite” (Le Breton 2001, 186) și a cărui emoție puternică se „traduce”, astfel, într-o manifestare atipică, de o forță irezistibilă, în relația cu Divinitatea, într-o fuziune a trăirilor continue, purtătoare de semnificații înalte.

Prin urmare, în poezia dorziană, dramatismul „necomplirii” prin cuvânt relevă, în mod convingător, faptul că sentimentul plinar al iubirii de Dumnezeu și al adorării Lui neasemuite nu poate fi înțeles în ansamblul său ori cuprins în tiparul îngust al exprimării comune, al comunicării prin mijloace bine-cunoscute (*lacrima* – sentiment, trăire, alinare, pătimire, supliciu, dar și speranță, lumină; *graiul* – zicere, rostire, spunere); ele apar deci ca o consecință a imposibilității de „a verbaliza” ideea de intensitate maximă ce vizează unicitatea atributelor divine: „Cu cine să Te-asemăn, când soț pe lume n-ai, / când stelele sau luna, sau soarele de mai, / izvoarele sau codrii, sau florile pe plai / și tot ce m-ar atrage din lume până-n rai, / nici unele, nici toate n-au harul care-l ai / și pentru care-n lume nu-i lacrimă și grai!... // O, ce Frumos, Iisuse, și Bun, și Dulce ești, / sunt ochii Tăi mai limpezi ca bolțile cerești, / e Fața Ta mai Sfântă ca cele îngerești, / mai minunat ca Raiul pe care-l strălucești, / mai strălucit ca Cerul ce Tu-l împodobești, / mai limpede ca marea în care Te-oglindești, / mai nalt decât Tăria prin care stăpânești, / mai mare ca Adâncul pe care Tu plutești, / mai fericit ca dorul pe care ni-l trezești, / mai dulce ca iubirea prin care ne-nfrățești, / – o, cum putem noi

¹ În textele poeziilor lui Traian Dorz publicate, la noi, în ultimii ani, întâlnim frecvent forma *sunt* (în conformitate cu norma actuală de flexiune a verbului *a fi*), deși se pare că întotdeauna poetul și-a manifestat, explicit sau indirect, preferința pentru *sînt* – formă verbală întrebuințată în toate volumele sale tipărite la edituri din străinătate înainte de 1989 și realizate exclusiv pe baza manuscriselor originale –, motiv pentru care a și așezat-o, de nenumărate ori, în rime, mai ales că era vorba despre respectarea unei norme literare a epocii respective. De aceea, deși poate crea impresia de inconsecvență, inclusiv editorii volumului din care am citat poezia de mai sus au optat pentru forma *sînt* atunci când aceasta apare la final de vers – soluție pe care, de altfel, am adoptat-o și noi în lucrarea de față ori de câte ori s-au ivit asemenea situații.

spune, Iisuse, cum mai ești!...” (CCm 76-77, *Cu cine să Te-asemăn?*; de remarcat, în text, enumerațiile ample, organizate în structuri-laitmotiv cu valoare comparativă, realizate în simetrii ascendente, până la punctul apoteotic al comuniunii intime).

„Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea. Deci chipul dumnezeiesc în om e un chip al Treimii și el se arată în comuniunea umană.” (Stăniloae 2003a, 419): „Chipul Tău mi l-ai pus dor / dincolo de ape / și de-atunci tot zbor și zbor / și mi-e mai aproape.” (CUrm 110, *M-ai chemat cândva, Iisus*) – scrie Traian Dorz într-un poem al maturității creatoare. Pentru că înnoirea vieții transfigurate prin credință, prin prezența lui Dumnezeu, prin angajarea fermă în a-L urma cu fidelitate, în respect și spirit de sacrificiu, aduce plenitudine sufletească inimaginabilă nu numai pentru existența noastră pe pământ, ci, mai ales, în perspectiva aceluși „Dincolo”: „Sufletul tresare dornic după viața cea curată, / iar din ceruri plouă, sfântă, pacea binecuvântată. / Și nu-i glas să poată spune cât e, cât de fericită, / viața nouă, / viața sfântă, / viața Domnului jertfită!” (CDin 42, *Primăvară*); „Nu-i condei să poată scrie, nici cuvânt nu e de spus / ce de bucurii ți-duce o viață cu Iisus, / nu ți-e frică nici de viață, nici de moarte nu ți-e teamă, / ajutoru-I nu-ntârzie când credința ta Îl cheamă.” (CUit 10, *Primăvară...*).

Intimitatea sufletului cu Dumnezeu

Paleta cea mai bogată de semnificații o ilustrează, în poezia dorziană, conceptul de *egestas linguae* vizând neputința de a mărturisi liric intimitatea cu Dumnezeu – garanție a eliberării interioare, în pofida constrângerilor exterioare de orice fel –, mergând până la configurarea unui veritabil univers lăuntric, în cadrul căruia năzuințele se îndreaptă spre Cer, iar comunicarea prinde contur nu prin cuvinte, ci prin sentimente, prin gânduri, deci, prin afecte și prin intelect: este vorba despre clipa mării hotărâri, când sufletul însetat de izbăvire și de contopirea cu El (în sens biblic) Îi ascultă chemarea. Acest fapt antrenează dorința de identificare a unor modalități diferite de glorificare a Sa, tot mai profunde și înnoitoare, semn al regenerării, prin har și credință, a ființei (pregătite să-și înceapă călătoria spre Împărăția Cerurilor) și, deopotrivă, a versului nemuritor, în acord cu atmosfera din anotimpul renașterii: „... Dar într-o dulce primăvară, / când codru-i plin de muguri deși, / când lumea se-mbrăcase iară / în floare albă de cireși, // O Mână mi-am simțit pe strune / și cerul s-a lăsat pe lunci, / și-un cânt pornit-a să-mi răsune, / cum nu cântasem pân' atunci. // Acele Degete preasfinte / ce se-ntrupară din senin / din strune mi-au pornit s-alinte / un psalm dumnezeiesc și plin.” (CUit 21, *Și anii m-au străpuns*).

În atari condiții, registrul manifestărilor explicite ale raportului dintre om și Divinitate se modifică într-o manieră considerabilă, inclusiv în momentele de cumpănă, când „convorbirea” devine impregnată de accentele nemuririi, iar „poemele nescrise” (CCm 194, *Se-ntoarce primăvara*) se orânduiesc sub auspiciile tăcerii, sub forma unui alt mijloc de comunicare, identificabil strict în relația cu El și numit liric „glasul cel fără cuvânt” (CDr 195, *Tu ai văzut!*): „Tu ai văzut tăcerea mea / atunci când dragostea de Tine / ca fața apei tremura, / de n-o puteam ascunde-n mine! // Tu cunoșteai cât

sufeream / când ce spuneam era departe / de tot ce-am vrut, dar nu puteam / să-Ți spun cu vorbe fără moarte. // Tu știi ce-am spus din câte-adun / ascuns pentru urechi străine, / cântările-mi ce nu le spun, / Iisuse,-s numai pentru Tine! // Și lacrimile din afund, / și rugăciunea din tăcere, / și dulce tremurul profund / ce mi le-ascund de-orice vedere, // Să Ți le-aduc, să Ți le cânt, / să Ți le spun, Iisus, doar Ție, / cu glasul cel fără cuvânt / ce numai Duhul Tău mi-l știe... // Să mi le iei, să mi le ții, / să mi le-ascunzi de-orice mulțime, / căci până-n veci de veșnicii / pe-acestea n-o să le-afle nime!” (CDr 195, *Tu ai văzut!*). Ființa umană stă în tăcere, în ascultare și reculegere, în respect și uimire, dublate de loialitate și de profunzimea gândului pentru a putea desluși, în intimitatea inconfundabilă a întâlnirilor extatice, un *altfel* de glas – al Mirelui – și spre a reuși ca, fără a se sluji de cuvintele obișnuite, să mărturisească, la rândul-i, sensul autentic al trăirilor unice dominate de inefabilul sacralității, al dragostei care învinge legile firii: „Ce-Ți voi spune oare Ție, Dulce Preaiubitul meu, / când odată o să fie să fim numai Tu și eu? // Care oare-ar fi cuvântul ce-o să-l pot rosti uimit / cuprinzând tot simțământul cât, trăind, Ți l-am sfințit? // Cum o să-mi înalț spre Tine din al Porții Slavei Prag / ochii tremurând în lacrimi – cu sfială ori cu drag? // Cum o să răspund Privirii care-mi va pătrunde tot, / am să pot grai o vorbă – sau niciuna n-am să pot? // Ce-o să pot să spun privind-Ți semnul rănilor arzând, / oare-am să le văd și-acele de la mine oarecând? // O să știu vreo mulțumire pentru câte mi-ai făcut, / sau o să-Ți grăiască numai plânsul șiroid tăcut? // Oare n-ai să-mi ceri talanții care mi i-ai dat – și nu-s, / oare n-ai să-ntrebi de rodul care trebuia adus? // Fi-mi-va oare-ndreptățire, fi-mi-vor dezvinovățiri / sau ce am să-Ți aflui oare, într-o clipă, din priviri? // Doamne, toată-ndreptățirea, de vreun grai aș mai avea, / cred c-ar spune-atuncea numai: «Te-am iubit!» / – și voi tăcea!...” (CÎnv 8, *Ce-Ți voi spune oare Ție?*). În poezia citată, construită – ca atâtea altele – cu intenție dialogală, concretizată într-un monolog liric care accentuează valorizarea tăcerii pline de sentimentul sacralului, sunt de evidențiat interogațiile ample, integrate în structuri coordonate ilustrând, prin antonimiile contextuale, perspective diametral opuse, ce se exclud reciproc, cu rol semnificativ în configurarea mesajului.

Imposibilitatea verbalizării este mărturisită și în încercarea de a contura splendoarea nesfârșită a Împărăției Cerurilor, altfel spus, perspectiva edenică a desăvârșirii, a unicității, a unei noi apartenențe împlinitoare, a apropiatei (re)întâlniri cu Trinitatea într-o dimensiune a strălucirii veșnice, a stării de grație, a ceea ce înseamnă dragostea pentru Dumnezeu și dorința ardentă a revederii Lui, în secvențe impregnate de un filon mediativ care subliniază intensitatea copleșitoare a trăirilor, într-o viziune complexă asupra legăturii sufletești dintre om și Divinitate. Într-adevăr, frumusețea și măreția Sa pot fi parțial oglindite, însă niciodată exprimate integral în cuvânt și în cântec ori ilustrate în creația artistică plăsmuită prin strădania, sensibilitatea și devotamentul neobosit al unei ființe umane însetate de dorul veșniciei: „O, clipa revederii Lui / cine-ar putea-o spune, / că grai pe lumea asta nu-i / cu limba s-o-mpreune. // Ce suflet ar putea-ncăpea / suprema bucurie / a clipei ce cuprinde-n ea / un dor de-o veșnicie! // Ce ochi, să poată neorbiți / privi a ei lumină, / ce vecii

nemaimărginiți / i-ncercuie senină! // O, clipa revederii Lui, / de-atâta timp dorită, / în ce cuvinte să-ți adui / trăirea ta-nsorită! // În ce cântări să te cuprind, / să-mi vii cât mai aproape, / căci, câte nehotare-ntind, / nu mi te pot încape! // O, clipă de etern întins, / revino-ncet spre mine, / ca înmiitu-ți har aprins / să-l pot întreg reține.” (CS 210-211, *O, clipa revederii Lui*; de remarcat structurile exclamative ascendente, succesiunea de interogații retorice, cu metafore rare și repetiții ce contribuie la configurarea mesajului poetic care poartă o serie de mărci lexicale ale oralității stilului).

Intimitatea cu Dumnezeu se manifestă îndeosebi în momentul rugăciunii, al stării revelatoare, al ascensiunii spre extazul mistic, al tăcerii contemplative (cu diferitele ei trepte) și tocmai de aceea se cuvine să rămână departe de învelișul îngust al cuvintelor, mai ales că, în mod necesar, umanul se înalță spre absolut, ființa înlăcrimată se eliberează de „povara firii” (CDr 49, *Îmi place câteodată*) și se lasă inundată (la intensitate maximă) de strălucirea grației și a luminii providențiale, într-o mult dorită unire ce reflectă transfigurarea prin credință. Retragerea credinciosului în meandrele sinelui, meditația și contemplarea îi deschid sufletul spre a-L (re)găsi pe Dumnezeu, spre a-L sluji și a-L onora cu ardoare și cu evlavie: „Esențialul stării de rugăciune este tocmai «a sta acolo»: a auzi prezența unei alte persoane, cea a lui Hristos” (Evdokimov 1996, 29). Astfel, în tainicele stări de vorbă ale eului liric cu Divinitatea, se suprimă și curgerea timpului, și coordonatele comunicării obișnuite, și banalitatea percepțiilor cotidiene, iar perspectiva eternității devine tot mai apropiată, generând emoție sacră și pace interioară, care se convertesc într-un semn al supunerii, cu inflexiuni desprinse din jertfa hristică, accentuând faptul că viața autentică mizează pe puterea sacrificială a actului creator: „Nimic nu pot a spune / de ceasu-acesta sfânt / când parcă într-o stare / cerească toate sînt. // *Iisus, Iisus, / când sunt cu Tine Sus / mi-e ceasul cel mai sfânt / pe-acest pământ!* // În ceasul rugăciunii / nu știu unde-s răpit, / îmi e oprit și graiul, / și timpul mi-e oprit. // Nici gura n-are vorbe, / nici ochii n-au priviri / și totu-i parcă visul / unei cerești trăiri, // Doar Crucea, ca un suflet, / o simt la piept arzând / și spinii Tăi cei roșii / mă sângeră cântând // Și-n șiroiri de lacrimi / văd cerul tot deschis, / și-o slavă care vine / prin unduire de vis, // Și totu-i legănare / de dragoste și rai, / și altceva ce n-are / nici lacrimi și nici grai...” (CÎnv 149, *Nimic nu pot a spune*).

În asemenea „scurte momente de tăcere sau de răpire interioară, obținute la capătul rugăciunii” (Stăniloae 2002, 295) pline de Cel Iubit – expresie a dragostei și, totodată, parte din noi înșine –, emoția concretizată ia locul mărturisirilor verbalizate, iar sufletul își trăiește minunile întâlnirii unice, uluirea în fața frumuseții și a măreției lui Dumnezeu, ajunge la revelație, la transfigurare, la o intimitate indicibilă, la harul eliberării ființiale, la taina unirii cu El și a rămânerii în(tru) El: „Nu pot să spun la nimeni, / Iisuse, ce-mi arăți / când stau cu Tine singur / plângând de-atâtea dăți, / când sufletu-mi se-nchide / în templul Tău, tăcut, / și numai ochii umezi / privesc minunea mut.../ *Iisuse Drag, Iisuse Scump, / nu pot să spun la nimeni, / privesc minunea mut!* // Nu pot să spun la nimeni, / Iisuse, cum cobori / pe munții mei când singur / mă chemi de-atâtea ori, / când singură uimirea / mi Te cuprinde lin / și tot ce-ar vrea iubirea / rămâne doar suspin. / *Iisuse Drag, Iisuse Scump, / nu pot să spun la nimeni, / rămâne*

*doar suspin. // Nu pot să spun la nimeni, / Iisuse, ce-mi tot dai / când merg cu Tine
singur / tăcut din rai în rai... / – Dar cum să duc în mine / ce-aș spune și nu pot, / ce fac
cu el la Tine / Acolo unde-i tot?... / Iisuse Drag, Iisuse Scump, / nu pot să spun la nimeni /
Acolo unde-i tot!” (CÎnv 154-155, Nu pot să spun la nimeni).*

Așadar, iluminarea interioară vizează și contemplarea, în tăcere și în solitudine, a frumuseții de nespus a chipului lui Dumnezeu; este momentul când cuvintele încetează, mișcările de orice gen se opresc pentru a se instaura misterul suprem al revelației, liniștea adâncă ce inundă sufletul, transcende abisurile lui și facilitează ascensiunea spirituală – o prefigurare a atingerii pragului dincolo de care se poate cânta și, implicit, trăi *altfel*: „Cum aș putea eu spune oare / ce dulce e cântarea Lui, / când pentru harul ei cel unic / pe lume-aseamănare nu-i? // ... Gândiți-vă la rugăciunea / cea mai înaltă pe pământ, / la clipa când auzul gustă / cel mai dorit și drag cuvânt, / la slava cea mai fericită / a celei mai cerești iubiri, / la cea mai caldă-nvăluire / a îngereștilor priviri, / la cel mai plin de frumusețe, / de dor și de curaj avânt, / la clipa ce-o trăiește duhul / credinței în extazul sfânt, / la negrăita-nfiorare / din sfântul Cerului sărut, / când Dumnezeu se face una / cu gândul care L-a cerut... / Gândiți-vă..., dar nu pot spune / nimic din cât aș vrea să spui; / mai mult, nespus mai mult ca toate / frumusețile-i cântarea Lui. // – Doar seara, stând pe-un munte, singur, / răpit de-a’ rugăciunii zări, / poți bănui ceva din harul / dumnezeieștii Lui cântări!” (CCm 133, *Cum aș putea?*).

O atare întâlnire apoteotică a transfigurării lăuntrice, realizabilă inclusiv prin „cântare” (*id est* „vocea” cuvântului poetic), într-un moment de o intimitate nemaîntâlnită a stării revelatoare, a extazului mistic, atestă, fără putință de tăgadă, faptul că, „în afara rugăciunii, tăcerea din om slujește cuvântul omului, pe când acum, în rugăciune, cuvântul rugăciunii slujește tăcerea din om: cuvântul duce tăcerea omenească spre tăcerea lui Dumnezeu” (Picard 2019, 216), aceea care este lucrătoare prin comuniunea cu sufletul omenesc și creatoare de trăiri care nu pot fi definite ori mărturisite nici măcar prin versul nemuritor sau prin revărsarea emoției sacre, prin sentimentul dorului sau prin gândurile înălțătoare ale acestei mari iubiri: „La ceasul întâlnirii cu Tine în cântare, / mi-e inima o harfă de aur și de soare / și-n corzile-i întinse – fiorul și tăcerea / Ți-așteaptă-n sfânt cutremur ivirea și-adierea. // Ce simt atunci nu-i sunet, nici lacrimă s-arate, / mă leagă lumina pe zări nemăsurate, / mi-acopăr mâini de îngeri privirea proșternută / și nu văd ce miresme și taine mă sărută... // O, ceasul întâlnirii cu Tine, Dulce Mire, / nu-s lacrimi să-l cuprindă, nici gânduri, nici simțire; / în taina lui topește-mi ființa și iubirea / și dă-mi pe nesimțite, deodată, nemurirea.” (CE 143-144, *La ceasul întâlnirii*). Secvența citată evidențiază definirea unor trăiri unice printr-o permanentă raportare la universul văzut și nevăzut, impregnat de embleme ale muzicalității din sfera concretului și din cea a introspecției, cu ecouri în dialogul omului cu Divinitatea, în actul rugăciunii privite – în viziune creștină și, implicit, în ansamblul creației lirice dorziene – ca manifestare a dragostei autentice pentru Dumnezeu.

Concluzii

După cum reiese din cele discutate mai sus (și analiza poate fi extinsă asupra altor segmente ale liricii dorziene), tăcerea rămâne „o cale privilegiată de dialog cu Dumnezeu” (Le Breton 2001, 219), un mijloc de exprimare / transmitere a „nemărturisirii”, a imposibilității de a spune ceva / cuiva despre ceea ce presupune, în sens biblic, comuniunea profundă și înaltă cu El, reluând semnificația crezului exprimat de Apostolul Pavel: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine.” (*Galateni* 2: 20). Intimitatea unică a trăirilor harice supreme de pe Tabor – altfel spus, comuniunea specială a eului auctorial cu Dumnezeu – este privită ca o contopire totală cu El în ceasul întâlnirii de taină, în acea stare de vorbă încărcată de emoție și de sacralitate, în momente sublime (deloc împovărătoare) de meditație și de extaz, de încântare a sufletului, de înălțare a minții și desfătare a inimii, care anulează orice bariere ale pământescului ființei, ale coordonatelor spațio-temporale, dincolo de percepția comună a lumii noastre mărginite. „Faptul că un mister așterne totdeauna în jurul lui un strat de tăcere e un semn al iubirii lui Dumnezeu, omului amintindu-i-se astfel să aibă el însuși pregătit un strat de tăcere pentru a se putea apropia de mister.” (Picard 2019, 212). Căci numai așa se poate ajunge la atingerea absolutului eternității – căutând-o fără istovire și necutezând a o îngredi în limitele cuvântului rostit, prețuind la cote maxime ceasurile de rugăciune, de venerare, de admirație a minunilor reflectate în întregul univers înconjurător, încărcat de taine pentru care e imposibil să existe transpuneri adecvate în comunicarea uzuală.

Absența rostirii în relația cu Creatorul este și semnalul evident al păcii interioare, al comuniunii intime în „cămara de taină” a inimii, când vorbele rămân nespuse, iar omul coboară în sine însuși, se retrage în singurătatea lui covârșitoare, respectând(u-și) tăcerea gândurilor și a trăirilor, spre a-L (re)găsi astfel pe Dumnezeu în plinătatea prezenței Sale și spre a-I contempla fără întrerupere (în toată curăția minții și a inimii) frumusețea și măreția. În atari împrejurări, atmosfera de tăcere se instaurează progresiv (fapt subliniat de poet prin metafore rare, construite în trepte ascendente, fiecare decurgând din cea anterioară și focalizând intensitatea progresivă a trăirilor sacre): mai întâi se suprimă rostirea neîncăpătoare (care, oricum, ar acoperi doar o parte infimă din intenția confesiunii lirice despre complexitatea atributelor Divinității, despre misterul comuniunii sacre), apoi cântarea de gloriificare consacrată lui Dumnezeu, iar emoția devine copleșitoare, obligând la întreruperea rostirii și conducând spre extaz mistic, spre adorare și contemplare sfântă, ceea ce facilitează apropierea de El, unirea cu El, în pofida limitelor condiției umane, pe care, de altfel, eul auctorial și-o asumă în mod conștient și repetat.

În consecință, „necuvântul” rămâne un exponent incontestabil al intenției de comunicare și nu de suprimare a acesteia, ca deschidere esențială spre a-L asculta pe Dumnezeu și spre a-I simți prezența, ca mărturisire a ceva ce ține de taina unei iubiri de dincolo de barierele firescului – intimitatea relației dintre Creatorul Universului și creatorul (văzut al) *Cântărilor Nemuritoare*; e vorba de „acea *unio mystica* ce se petrece în interioritatea cea mai adâncă a celui ce nu mai trăiește prin sine și pentru

sine” (Ioniță 2014, 205), obișnuit deci să-L aibă pe Dumnezeu în cuget, preocupat nu de conținutul definit, ci de infinitul divin, conducând la anularea exercițiului de a transpune totul în cadrele limbajului comun, devenit neînsemnat și chiar inutil în împrejurările generate de o „experiență elevată și indicibilă care își creează propriul limbaj poetic” (Ioniță 2014, 207).

Referințe bibliografice

- Chirilă, Adina. 2010. *Poezia religioasă: considerații despre autor și interpretare*, în Alexandru Gafton, Sorin Guia, Ioan Milică (editori), *Text și discurs religios*, nr. 2 / 2010. Lucrările Conferinței Naționale *Text și discurs religios*, ediția a II-a, Iași, 13-14 noiembrie 2009. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 375-380.
- Evdokimov, Paul. 1996. *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*. Prefață de Olivier Clément. Traducere: Carmen Bolocan. Iași: Polirom.
- Ioniță, Puiu. 2014. *Poezie mistică românească*. Iași: Institutul European.
- Ivăniș Frențiu, Maria. 2013. *Aspecte ale limbajului liturgic românesc*. Prefață de Ovidiu Moceanu. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.
- Le Breton, David. 2001. *Despre tăcere*. Traducere de Constantin Zaharia, București: All.
- Picard, Max. 2019. *Lumea tăcerii*. În românește de Ioan Milea. Cu o notă introductivă de Michael Picard. Florești: Limes.
- Ryken, Leland, Wilhoit, James C., Longman III, Tremper (editori). 2011. *Dicționar de imagini și simboluri biblice*. Oradea: Casa Cărții.
- Stăniloae, Dumitru. 2002. *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, Dumitru. 2003a. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, ediția a III-a. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, Dumitru. 2003b. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a III-a. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Surse

- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*. 1988. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- CBir = Dorz, Traian. 2007. *Cântarea Biruinței*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CCm = Dorz, Traian. 2007. *Cântarea Cântărilor mele*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CDin = Dorz, Traian. 2004. *Cântările Dintâi*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CDr = Dorz, Traian. 2006. *Cântări de Drum*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CE = Dorz, Traian. 2008. *Cântările Eterne*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CÎnv = Dorz, Traian. 2007. *Cântarea Învierii*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CNem = Dorz, Traian. 2007. *Cântări Nemuritoare*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CNoi = Dorz, Traian. 2008. *Cântări Noi*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CS = Dorz, Traian. 2008. *Cântări de Sus*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CUit = Dorz, Traian. 2008. *Cântări Uitate*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- CUrm = Dorz, Traian. 2007. *Cântările din Urmă*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- Dorz, Traian. 2005. *Hristos – Tezaurul Împăratului Solomon*. Sibiu: „Oastea Domnului”.
- O = Dorz, Traian. 2005. *Osana, Osana*. Sibiu: „Oastea Domnului”.