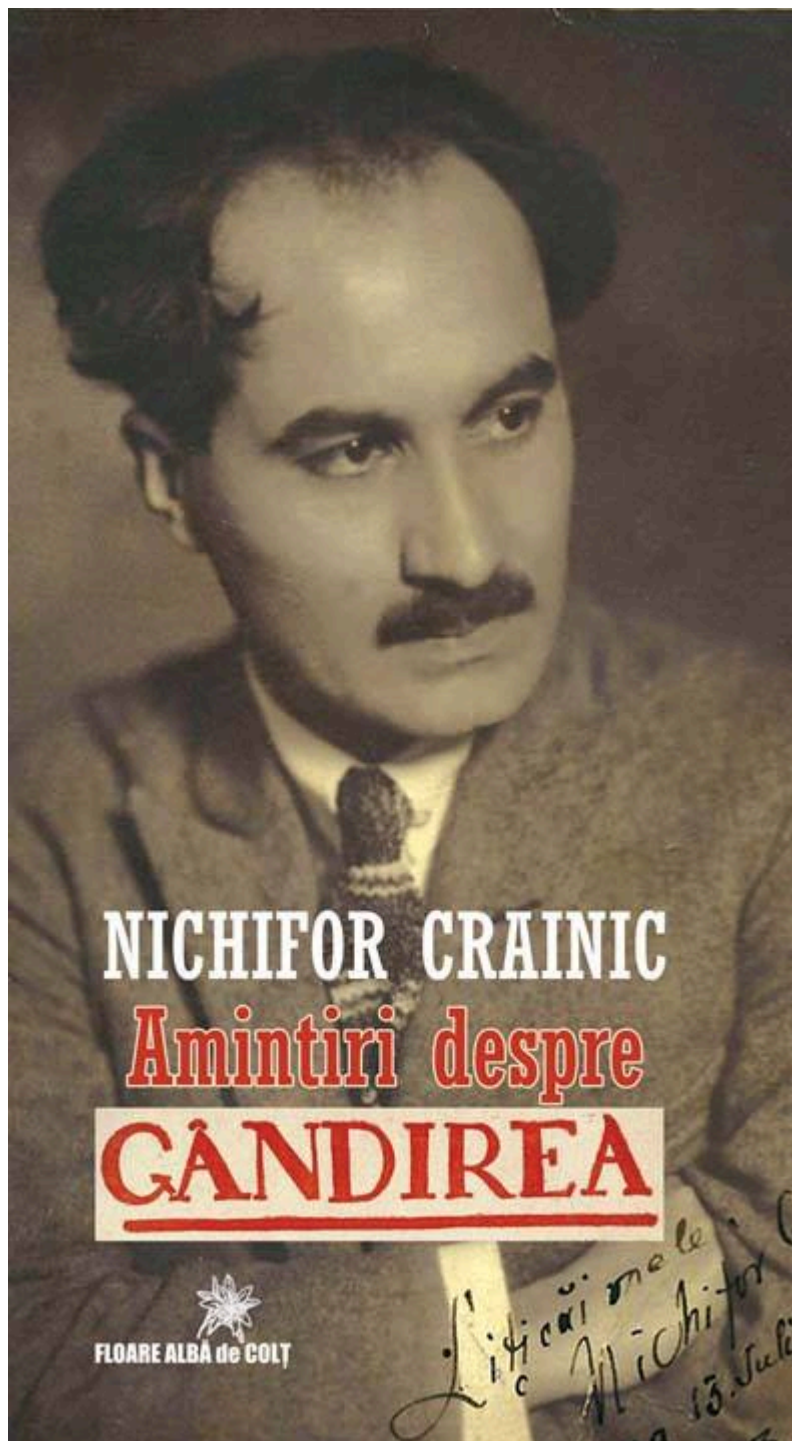


**Academicianul                      Nichifor  
Crainic despre creștinismul  
din Opera lui Mihai Eminescu**







**MIHAIL EMINESCU**

**de Academician Nichifor Crainic**

S-au studiat cu de-amănuntul izvoarele filosofice și religioase, germane sau brahmanice, din care Eminescu și-a tras seva amară a unor versuri caracteristice pentru atitudinea lui față de lume și viață. Din punctul nostru de vedere, care e desprinderea cât de cât a feței spirituale din

personalitatea marelui poet, aceste izvoare interesează mai puțin. Originale sau însușite din lecturi, ideile sale ne preocupă în măsura în care ele au devenit convingeri, determinând o fizionomie spirituală. Și trebuie să mărturisim din capul locului că întreprinderea nu e tocmai ușoară, de vreme ce, mai ales în latura numită filosofică a inspirației sale, întâlnim nepotriviri ce sfărâmă unitatea unei ținute spirituale. A fost Eminescu credincios sau necredincios? Iată o întrebare la care oricine poate pregeta să dea un răspuns categoric. Dacă în opera lui am găsi numai urmele lui Schopenhauer, care trec brutal peste crinul credinței, strivindu-l, am putea spune cu durere că cel mai mare poet român a fost un necredincios. Dar dacă ne-am referi la cele câteva inspirații de natură creștină, am afirma cu bucurie că avem a face cu un aderent la credința strămoșească. Gândul cercetătorului se află în fața unui echivoc, care îl oprește confuz între negație și afirmație. În orice casă nu trebuie reeditată aserțiunea simplificatoare a unora, care vor să facă din poet un budist pur și simplu, adică un om care nu vede dincolo de această lume altceva decât neantul amortit al Nirvanei. Lăsând la o parte vâna lui cum e superba pagină cosmogonică din Scrisoarea I, care e versificarea unui imn din Vedele brahmanice teiste, altceva, deci, decât budismul ateist.

De altfel, viziunea cosmogonică a lui Eminescu nu e filosofică, ci religioasă sau mitologică. Nici un muritor nu poate spune nimic despre începutul lumii, fiindcă n-a fost de față nici un filosof și nici un savant. Știința și filosofia, mai ales aceea care ține să se întemeieze pe știință, n-au cuvânt să vorbească despre actul primordial, sustras pentru vecii vecilor cunoașterii omenești. De aceea, când un savant oricât de celebru ori un filosof oricât de adânc tratează despre originea vieții și a lumii, ei fac figură de farsori, fiindcă vorbesc despre ceea ce nu știu și nu vor ști nici odată. Despre început nu poate vorbi decât revelația divină a Cerului care singur exista înainte de a exista ceva în afară

de Dânsul, revelație pe care omul e liber s-o accepte sau nu. Dintre oameni, singure geniile artistice pot vorbi, în virtutea unei cât de vagi similitudini dintre procesul plăsmuirii lor și actul creației divine. Dar când poeții fantazează despre începutul lumii, ei amplifică datele revelației sau plăsmuiesc mituri; în orice caz nu-și asumă orgoliul ridicol de a ne sluji o explicație științifică sau filosofică. Viziunea cosmogonică a lui Eminescu e a unui poet care folosește un mit brahmanic. Ceea ce trebuie să reținem e caracterul religios al acestei preocupări. El reiese din însuși faptul cum poetul vede lumea născându-se din haos. Ce era înainte de a exista lumea? Era neant, adică nu exista nimic. Ideea aceasta Eminescu o versifică astfel:

La-nceput, pe când ființă nu era, nici neființă,  
Pe când totul era lipsă de viață și voință...

Acest neant anterior lumii scapă cu desăvârșire cunoașterii omenești, care n-a putut fi de față înainte de a exista:

N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă,  
Căci era un întuneric ca o mare fără-o rază,  
Dar nici de văzut nu fuse și nici ochi care s-o vază.

În acest întuneric haotic, în acest neant, care nu era nici ființă, nici neființă

– expresii care toate arată incognoscibilitatea unui moment acosmic – era totuși Cineva fără nume, dar viu și conștient de sine, despre care poetul spune:

pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns.

Dumnezeu în sine, conștient de sine, dar nepătruns de minte omenească.

Momentul trecerii de la eterna pace a necreației la lucrarea de facere a lumii e descris ca mișcare creatoare:

Dar deodat-un punct se mișcă... cel întâi și singur. Iată-l  
Cum din haos face mumă, iar el devine Tatăl...

Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumii,  
E stăpânul fără margini peste marginile lumii...

Viziunea, trebuie s-o recunoaștem, a urnirii universului din neant n-are măreție. E ceva sec și mecanic, parcă ar fi vorba de primum movens al lui Aristotel. Ea crește însă în măreție când poetul ne arată spectacolul lucrurilor create:

De atunci și până astăzi, colonii de lumi pierdute  
Vin din sure văi de haos pe cărări necunoscute  
Și în roiuri luminoase, izvorând din infinit,  
Sunt atrase în viață de un dor nemărginit.

Tabloul acesta cosmogonic nu se suprapune într-un tot al celui revelat în Biblie, dar incontestabil că un aer religios adie peste el. Orice mit cosmogonic are un suflu religios. Și un poet, care participă în imaginație la crearea lumii, nu se poate să nu fie cutremurat de sublimitatea momentului închipuit. Indiferent de sursa materială a inspirației, fiorul cosmogonic al geniului eminescian a îmbogățit poezia noastră cu acest mit superb al actului primordial, chiar dacă punctu-acela de mișcare mult mai slab ca boaba spumii stingherește smerita noastră admirație pentru infinitatea puterii divine. În comparație cu acest mit de origine brahmanică, ideea de divinitate anterioară cosmosului, creatoare a lumii și mântuitoare a omenirii, apare mult mai precis conturată în Rugăciunea unui Dac, unde Eminescu îi închină un adevărat psalm de glorie:

Pe când nu era moarte, nimic nemuritor,  
Nici sâmburul luminii de viață dătător,  
Nu era azi, nici mâine, nici ieri, nici totdeauna,  
Căci unul erau toate și totul era una;  
Pe când pământul, cerul, văzduhul, lumea toată  
Erau din rândul celor ce n-au fost niciodată,  
Pe-atunci erai Tu singur, încât mă-ntreb în sine-mi:  
Au cine-i zeul cărui plecăm a noastre inemi?  
El singur zeu stătut-au nainte de-a fi zeii  
Și din noian de ape puteri au dat scânteii,

El zeilor dă suflet și lumii fericire,  
El este-al omenimei izvor de mântuire:  
Sus inimile voastre! Cântare aduceți-i,  
El este moartea morții și învierea vieții!  
Și el îmi dă ochii să văd lumina zilei,  
Și inima-mi umplut-au cu farmecele milei,  
În vuietul de vânturi auzit-am al lui mers  
Și-n glas purtat de cântec simții duiosu-i viers...

Afară de emistihul El zeilor dă suflet, notă prin care Eminescu a voit să coloreze oarecum „dacic” această rugăciune, toate celelalte elemente ale pasajului, idei și cuvinte, sunt creștine. În vuietul de vânturi auzit-am al lui mers e vers de psalm; iar El este moartea morții și învierea vieții e un fragment imnic din slujba Paștilor. Când geniul lui Eminescu se desface cu totul de seducția lecturilor exotice, concepția sa despre ordinea cerească îmbracă haina pură a spiritualismului creștin, așa cum apare în Luceafărul, culminația plăsmuirilor eminesciene și a însăși poeziei românești, e un grandios poem creștin. Acțiunea lui se desfășoară pe două planuri suprapuse, unul pământesc, celălalt ceresc. E vremelnicia omenească în fața eternității divine. Una cu alta comunică și se întretaie în focul pasiunii dragostei, căci pasiunea, scurtă prin natura ei, dar de durată aparent veșnică prin intensitatea ei, pare că stă la intersecția cerului cu pământul. Luceafărul sau Hyperion, cum îl numește Domnul, e un înger, creatură nemuritoare, îndrăgostit de o pământeană, de Cătălina. El nu trebuie confundat cu Lucifer, fiindcă nu iese din voia lui Dumnezeu și nu cade în păcat. Înger îndrăgostit de o muritoare poate fi o idee din basme, dare ea e tot așa de bine o idee biblică. În Geneză se vorbește de îngerii lui Dumnezeu împreunați cu fiicele omului, idee destul de obscură, dar pasajul acesta i-a slujit ca motto lui Alfred de Vigny la poemul Eloah, a cărui acțiune se petrece în lumea îngerilor și a demonilor, și încă mai potrivit i-ar putea sluji Luceafărului. Dragostea Cătălinei pentru el are puritatea idealului îndepărtat și inaccesibil; el o farmecă sub chipul astrului de seară. Și



când Hyperion pentru „o sărutare” a ei se întrupează o dată din mare și a doua oară din soare, fata îi respinge această dragoste, simțind că firea lui nemuritoare nu poate răspunde unei iubiri pământești. Fii muritor ca mine, dacă vrei să te îndrăgesc, îi răspunde Cătălina care, în ordinea iubirii pământești, se va simții fericită în brațele lui Cătălin, viclean copil de casă. Cu toate acestea dragostea ei pentru Luceafăr nu se modifică întru nimic. Ea îl cheamă și la sfârșit ca și la începutul poemului cu aceeași dorință de a-i lumina viața și norocul. De fapt, sunt două iubiri simultane în sufletul Cătălinei, una după trup și cealaltă după spirit. Ele nu se contrazic, ci se îngână și se întregesc. E sufletul omenesc care, din scurta desfătare a acestei vieți, însetează neconținut după idealul din altă nume. Există în fiecare muritor un glas de Cătălină, care din adâncul celei mai fermecate fericiri pământești, se ridică spre cer ca un suspin:

Cobori în jos, luceafăr blând,  
Alunecând pe-o rază,  
Pătrunde-n codru și în gând,  
Norocu-mi luminează!

Am spune oare prea mult dacă în această nevoie de luminare am vedea însăși aspirația spre transfigurare, spre convertirea scurtei noastre vieți în dimensiunile unei existențe cerești, fără sfârșit?

Luceafărul îndrăgostit de Cătălina a înțeles fericirea tocmai dimpotrivă: să-și dea nemurirea pentru o sărutare pământească. Între atâtea chipuri de a preamării amorul, poetul fără pereche al lui Cupidon a găsit în acesta pe cel mai înalt. A mărturisit odată că o seară de dragoste sub salcâm face cât viața toată; iar altă dată o oră de amor e gata s-o plătească cu moartea. Acum o făptură cerească e în stare să-și dea nemurirea pentru o sărutare. Figura lui Hyperion este aceea a unui androgin din stele, după cum am arătat în Nostalgia Paradisului, unde am analizat-o în comparație cu Ioan

Botezătorul al lui Leonardo da Vinci și prințul Mîșchin al lui Dostoievski. Androginul, ființă neutră în care sexele contrare se anulează în imperiul neprihănit de patimi al paradisiului, reprezintă în artă cea mai înaltă plăsmuire a geniului omenesc. Creând pe Hyperion, Eminescu se rînduie printre geniile artei universale. Lucrul acesta ar fi de ajuns să ne dezvăluie nivelul superior al spiritualității poetului. Dar deasupra lui Hyperion și deasupra ierarhiilor ce constituie lumea creată, geniul lui Eminescu se avîntă să ne sugereze prezența divinității însăși. E acel moment din poem când Luceafărul, hotărât să iasă din neutralitatea androgină a cerului și să se nască din păcat, merge să-i ceară Domnului să-l dezlege de nemurire. Iată-l în zbor fantastic spre creștetul universului. Incomensurabilitatea lumii e marcată prin versurile:

Și căi de mii de ani treceau  
În tot atâtea clipe,

versuri ce amintesc pe cele din La steaua:

Că mii de ani i-au trebuit  
Luminii să ne-ajungă.

Spectacolul sublim al cosmosului străbătut în zor încape  
totuși în această strofă fără pereche:

Un cer de stele dedesubt,  
Deasupra cer de stele –  
Părea un fulger ne-nterupt,  
Rătăcitor prin ele.

Acum zborul fulgerător al Luceafărului a trecut dincolo de  
regiunile siderale și intră într-un ocean de lumină, de altă  
natură decât cea materială a stelelor:

Și din a haosului văi,  
Jur împrejur de sine,  
Vedea ca-n ziua cea dintâi

Cum izvorau lumine;

Cum izvorând îl înconjur  
Ca niște mări, de-a-notul...  
El zboară, gând purtat de dor,  
Pân-piere totul, totul.

Universul cu văpăile lui astrale a dispărut deci, a rămas departe în jos. Lumina care-l scaldă acum, deosebită de cea creată în sori și-n stele, izvorăște ca-n prima zi; e prin urmare o lumină anterioară lumii create și e de natură veșnică și spirituală. Geneza însăși vorbește despre ea; e o iradiație a ființei divine. Un mare mistic răsăritean, Sfântul Simion Noul Teolog, ne spune că această lumină „merge înaintea lui Dumnezeu”, ca o strălucire orbitoare a slavei sale. Apostolul Pavel ne învață că „Dumnezeu locuiește într-o lumină inaccesibilă” muritorilor iar Evanghelistul Ioan că Dumnezeu e lumină. Luceafărul, intrând în maiestatea ei a trecut granița timpului creat, în veșnicia divină. Eminescu se întrece pe sine când ne sugerează imperiul eternității.

Căci unde-ajunge nu-i hotar,  
Nici ochi spre a cunoaște,  
Și vremea-ncearcă în zadar  
Din goluri a se naște.

Lumina ființei divine e nemărginită și ochiul muritor n-o poate vedea fiindcă e de natură pur spirituală. Ultimele două versuri din această strofă, care ne sugerează veșnicia divină însăși numai un geniu de mărimea întâia le-a putut scrie. Ce se ascunde în această nemărginire luminoasă ne spune în strofa următoare în care culminează zborul Luceafărului:

Nu e nimic și totuși e  
O sete care-l soarbe,  
E un adânc asemenea  
Uitării celei oarbe.

Strofa descrie însăși infinita și nevăzuta prezență

dumnezeiască, a cărei strălucire orbește și a cărei atotputernicie nimicește în creatură orice posibilitate de a o cunoaște. Vecinătatea ei e sensibilă numai ca o forță de atracție irezistibilă: o sete care-l soarbe! Căci Dumnezeu e iubire, zice același Evanghelist Ioan. În aceste patru versuri ale lui Eminescu e vorba deci de o trăire mistică în sânul lui Dumnezeu. Fără o tălmăcire mistică, ele n-ar avea nici un sens. După marii contemplativi ai creștinismului, cunoașterea nemijlocită, directă, a luminii dumnezeiești e posibilă în minunea extazului. Dar în extaz, care e o moarte aparentă a omului, întreaga lume dispare odată cu facultățile superioare ale sufletului. Viu în el rămâne numai ceea ce am putea numi instinctul divin, miezul sufletului sau antena lui spirituală, care vibrează încă în atingerea luminii divine. Puterea nemărginită a strălucirii dumnezeiești eclipsează, orbește sufletul cufundat în abisul ei:

E un adânc asemenea  
Uitării celei oarbe.

Nu e nimic, zice Eminescu pentru a arăta eclipsa totală a minții cunoscătoare. În extaz, natura divină în sine nu ni se dezvăluie. Dumnezeu e ascuns în propria-I lumină, afirmă profundul filosof al misticismului creștin, Dionisie Areopagitul. Negația din versul eminescian marchează neputința inteligenței noastre logice în fața lui Dumnezeu, care rămâne dincolo de marginile ei. Însuși Dionisie Areopagitul pune acest nimic la hotarul suprem al cunoașterii omenești, și tot astfel marele mistic german Meister Eckart. Negația aceasta n-are nimic impios în ea. E o recunoaștere smerită a neputinței noastre de a cunoaște pe Dumnezeu și un omagiu adus ființei sale supraraționale. Dumnezeu rămâne în natura Sa irațional fiindcă e inaccesibil înțelegerii noastre. Dar dacă El nu e nimic pentru rațiunea amorțită în extaz, este totuși o sete absorbantă, care atrage în negrăitele desfătări ale iubirii divine instinctul corespunzător al sufletului. Dumnezeu e iubire și lumină – iată ce putem ști după ce l-am trăit sau l-

am experimentat în extaz.

Să observăm că nicăieri în strofele citate Eminescu nu-L numește cu nici un nume. Căci experimentat în abisul orbitor al slavei Sale, Dumnezeu n-are nume; e indefinibil fiindcă e nemărginit. Numai după descrierea momentului extatic, Luceafărul, adresându-și rugăciunea acestui nimic, acestei sete care îl soarbe, acestui adânc ca uitarea cea oarbă, îi spune: Părinte! și Doamne! Odată revenit în sine din extaz, contemplativul are conștiința definitivă a existenței lui Dumnezeu.

Sub frumusețea fără asemănare a versurilor în care poetul descrie întâlnirea unei creaturi îngerești cu Ziditorul lumii, se ascund, după cum s-a putut vedea, o sumă de elemente dogmatice și mistice, proprii doctrinei creștine. Nimeni eterogen nu intervine în acest episod al poemului, care dă puterea maximă a inspirației eminesciene, să-i tulbure puritatea creștină. Luceafărul e un poem, e poemul prin excelență creștin al literaturii românești.

Cu toate acestea, echivocul de care vorbeam la început rămâne. Luceafărului i se opune Mortua est, poezia ce se termină cu faimoasele versuri:

De e sens într-asta, e-ntors și ateu,  
Pe palida-ți frunte nu-i scris Dumnezeu.

Să nu ne grăbim însă a face din Mortua est antiteza Luceafărului și din negația ei opusul măreței afirmații subliniate până acum. Mortua est înfățișează o stare sufletească incidentală, pricinuită de moartea prea timpurie a unei tinere frumoase. Poetul însuși tânăr. Tinerețea e mai grabnică la revoltă și mai puțin zăbavnică la răbdare și la stăpânire de sine. A murit o dată în floarea vârstei și a frumuseții. Durerea e cu atât mai mare pe urma unei astfel de stingeri fără vreme. Poetul îi vede sufletul candid, ca o umbră de argint, ridicându-se la cer prin spații stelare și-l urmărește în slăvi paradisiace, cum se străluminează în haina albastră, stropită cu aur, și pe frunte o cunună de laur.

Moartea i se pare frumoasă ca o mare de stele, ca un secol cu sori înfloriți, în comparație cu basmul pustiu și urât, care e viața în mizeria pământească. Dar aruncându-și ochii spre lutul alb și rece, rămas în sicriu, sufletul i se tulbură, rănit de îndoială – precizează Eminescu. Dar dacă moartea nu e o cale aeriană spre strălucirile paradisului? Dar dacă e o eternitate de neființă totală? Atunci nu există suflet supraviețuitor. Atunci suflarea acestui înger de fata în veci n-o să mai învie. Atunci ea n-a fost decât lutul mort ce se vede în sicriu! Îndoiala chinuitoare și grea generalizează această sinistrală presupunere și evoluează în revoltă negativistă. Dacă într-adevăr nu există suflet supraviețuitor lutului, atunci existența pământească, încărcată de multe dureri și de puține plăceri, n-are nici un sens. E o nebunie să trăiești dacă la capătul acestei vieți pândește moartea eternă:

Decât un vis sarbăd mai bine nimic.

În cazul acesta lumea întreagă e goală de sens. Și dacă totuși are unul, el este

întors și ateu,

Pe palida-ți frunte nu-i scris Dumnezeu.

Versurile finale sunt condiționate astfel de presupunerea sinistrală a îndoielii și de revolta în fața eventualității unei existențe lipsite de sens metafizic. Ele nu sunt deci nici o negație ateistă absolută, ci una condiționată de posibilitatea non-sensului. Că negativismul nu pusese stăpânire pe spiritul lui Eminescu cel tânăr avem dovada în poezia Amicului F. I., ce datează aproximativ din aceeași vreme cu *Mortua est*:

Dar dacă gândul zilelor mele

Se stinse-n mintea lui Dumnezeu,

Și dacă pentru sufletul meu

Nu-i loc aicea, ci numa-n stele:

Voiau, când mi-or duce îngerii săi

Palida-mi umbră în albul munte,  
Să-mi pui cununa pe a mea frunte  
Și să-mi pui lira la căpătâi!

Din aceste două strofe răsare clară credința în supraviețuirea sufletului și deci în sensul drept, iar nu întors al lumii și al sorții, care sunt în mâna lui Dumnezeu. Raportându-la la o linie spirituală, trebuie să recunoaștem că gândurile lui Eminescu evoluează, cum vom vedea din propriile-i mărturisiri. Și chiar dacă, în răspărul unei juste interpretări, am admite că *Mortua est* conține o negație ateistă indicativă, ea ar rămâne o pată trecătoare anulată de spiritualitatea pură a *Luceafărului*, poemul de maturitate, ce reprezintă ultimul popas în viața zbuciumată a poetului.

Cu toate acestea, din afirmarea unui Dumnezeu viu și personal, care a creat universul, Eminescu nu-și clădește o concepție despre lume conformă. Dimpotrivă, concepția lui despre lume n-are filiație cu ideea Dumnezeului afirmat. În *Scrisoarea I*, după ce ne suie în mitul creării lumii, afirmând un Tată, care a scos-o din haos, ne coboară în această lume ca în vârtejul de praf ce joacă în imperiul unei raze sau ca într-un vălmășag fără sens, bântuit de soarta oarbă. Lumea e o clipă suspendată, îndărătul și înaintea căreia se întinde întunericul, sau noaptea pururea adâncă a veșniciei. Întrupările vieții sunt fantome halucinante, proiectate în lumină de magia anonimă a nimicului:

Căci e vis al neființei universal cel himeric.

Versul acesta contrastează violent cu ideea unui Tată, care a creat lumea. Același contrast îl găsim în *Rugăciunea unui Dac*, unde, după ce proslăvește imnic pe Părintele creator al lumii și mântuitor al omenirii, fiindcă el e moartea morții și învierea vieții, îi cere:

Să simt că din suflarea-ți suflarea mea se curmă  
Și-n strângerea eternă dispar fără de urmă.

Această stingere eternă contrastează tot așa de violent cu ideea unui Dumnezeu, care ucide moartea și învie viața. În *Împărat și proletar*, gândul obsedant nu e mai puțin categoric: Că vis al morții-eterne e viața lumii-ntregi.

În fundul lumii, ca prin transparența unui vis fragil, poetul nu întrezărește decât neagra atotputernicie a neființei, a morții eterne, a întunericului haotic. Înaintea și îndărătul ei o înfășoară același neant, care dă existenței pământești un gust amar și fără leac de nimicnicie. Pesimist e și Eclesiastul Vechiului Testament, care descoperă în toate formele vieții deșertăciunea deșertăciunilor, dar el se salvează din deznădejde prin încrederea în Dumnezeu. Pesimist e în poeziile lui și Sfântul Grigore de Nazianz; dar marele teolog al Sfintei Treimi se mântuie de răul acesta prin credința în făgăduielile divine de dincolo de moarte. Eminescu însă nu deschide nici o fereastră spre zarea de azur a unei existențe viitoare. Lumea lui e o insulă iluzorie în oceanul negru al morții, ce stă gata s-o înghită. Dacă Dumnezeu a zidit această lume, în zadar cauți o legătură între El și ea, în zadar vrei să lămurești o destinație, pe care i-ar fi dat-o așa cum i-o găsești, rostită profund creștinește, la Grigore Alexandrescu. Grigore Alexandrescu a avut tăria să înfrunte spiritual Voltaire și să rămână în ordinea ireproșabilă a credinței strămoșești. Eminescu s-a ridicat pe aripi proprii până la contemplarea lui Dumnezeu, dar în ce privește esența lumii și destinul ei, nu s-a putut sustrage influenței lui Schopenhauer, demonicul apostol al pesimismului. Și astfel, în cele mai fermecătoare versuri ale graiului românesc, el face figură de profet al morții eterne. De altfel, poetul însuși are grijă să pună capăt unei asemenea triste solii, când vestește în poezia Cu mâne zilele-ți adaogi:

Naintea nopții noastre umblă  
Crăiasa dulcii dimineți,  
Chiar moarte însăși e-o părere  
Și un vistiernic de vieți.

Nu știm cu siguranță cine e crăiasa dulcii dimineți. E poate speranța? E destul însă că în lumina ei renăscătoare moartea însăși, care fusese mereu esența eternă a lumii, devine o simplă părere și mai mult decât atât: un vistiernic de vieți sau un fel de poartă prin care viețile trec spre altă ordine de existență. Accentul cade acum pe o încredere optimistă tot



așa de puternică precum a fost dezolarea pesimistă. Cu o față înseninată, Eminescu declară de astă dată:

Din orice clipă trecătoare  
Ăst adevăr îl înțeleg,  
Că sprijină vecia-ntreagă  
Și-nvârte universu-ntreg.

Nu e fără interes să ne oprim asupra încheierii acestei poezii, care cântă statornicia în ceea ce e trecător, unitatea în ceea ce e fragmentar și ordinea în ceea ce pare întâmplător. El sună astfel – ca o concluzie logică a unei meditații filosofică:

Priveliștile sclipitoare,  
Ce-n repezi șiruri se diștern  
Repaosă nestrămutate  
Sub raza gândului etern.

Strofa constă din 2 părți contrare, prima în care se afirmă desfășurarea în goană a fenomenelor vieții și a doua în care se afirmă, dimpotrivă, fixitatea lor într-un centru superior, care e gândul etern. Ce poate fi acest gând etern? Sau ideea platonice, la care lucrurile din lume participă ca umbre ale ei sau ca proiecții ale ei; sau înțelepciunea Dumnezeului creștin, care conține în sine, anticipat, arhetipurile tuturor fapturilor din lumea creată. Căci Dumnezeu cunoaște lumea din sine, din preștiința sau înțelepciunea Lui, înainte de a o fi creat. În mod ideal, noi, creature trecătoare, existăm etern în Dumnezeu, ca gând divin, ca arhetip a ceea ce suntem real în lumea creată. Trecute sau viitoare în ordinea vremelniceii, lucrurile sunt mereu prezente în fața lui Dumnezeu, căci Dumnezeu e "Veșnicul Acum", eternitatea Lui necunoscând momente diferite ca timpul creat. Leit-motivul acestei poezii:

Având cu toate astea-n față  
De-a pururi ziua cea de azi,

mă determină să cred că interpretarea adevărată a gândului etern e cea creștină, adică gândul etern, în care sunt pururi prezente lucrurile din lume, e Dumnezeu. Căci numai în cazul acesta, adică în lumina concepției creștine, moartea însăși își pierde eternitatea și calitatea ce-I atribuia poetul, de esență a lumii, și devine o părere și o funcțiune de vistiernic al lui Dumnezeu, care strânge viețile pentru altă ordine de existență. Între poeziile filozofice ale lui Eminescu, Cu mâne zilele-ți adaogi are o tonalitate majoră și respiră un aer de încredere:

Naintea nopții noastre umblă  
Crăiasa dulcii dimineți...

Văzută prin această prismă, lumea încetează să mai fie un vis al neființei sau un joc fantasmagoric al soartei oarbe. Din moment ce arhetipul ei există în înțelepciunea lui Dumnezeu, legătura dintre ea și El, dintre creatură și Creator, care lipsește cu desăvârșire din celelalte bucăți pomenite ale poetului, devine o filiație a iubirii divine, iar universal capătă un sens întrucât e icoana materială a înțelepciunii dumnezeiești. Bineînțeles, aceste idei care însoțesc de minune convingerile teiste ale lui Eminescu și aruncă o punte de lumină peste oceanul negrei neființe, pus tot pe el între Dumnezeu și lume, nu se bucură în opera lui de proporțiile pe care le au contrarele lor. Pe când formulările lapidare ale celorlalte sunt subliniate în texte de însuși poetul, acesta din urmă decurg mai mult cu ajutorul interpretării. Oricum ar fi însă, un lucru e limpede: neființă sau moartea eternă admisă ca esență a lumii întunecă penibil ideea de Dumnezeu Creator, atât de superb și repetat exprimată de poet; și tot astfel, admiterea unui gând etern, care prezidează lumea și în care lucrurile vremelnice își regăsesc fixitatea ideală, se ciocnește violent cu afirmația că lumea e o victimă a soartei oarbe și o iluzie a morții. Între unele și altele din aceste idei există adevărate prăpăstii, ce rămân de-a pururea căscate, în pofida oricărei admirații pentru „filosofia”.

Dacă poeziile lui Eminescu sunt în același timp și documente sufletești – se poate crede altfel când e vorba de un om ca el, care și-a migălit arta cu o seriozitate atât de adâncă? – atunci ele ne pot lămuri în bună măsură asupra transformărilor lăuntrice și intime, care, la rândul lor, au pricinuit aceste spărturi profunde în unitatea concepției lui despre lucrurile supreme. Mă gândesc mai ales la poezia Melancolie deplânge în cuvinte sfâșietoare ca un prohod pierderea credinței religioase. Poetul s-a înstrăinat de sine, de sufletul său de altă dată. Dacă odinioară acest suflet strălucea, zugrăvit de frumusețile credinței, ca un altar luminat de flacăra liturghiei, acum arată ca o biserică în ruine, cu ușile și ferestrele sparte, prin care țiuie vântul înrâurilor din afară; în care, drept preot, greierul tomnatic vrăjește ideile negre ale vestejirii, iar cariul, drept dascăl, roade-n inimă cu deznădejdea morții.

Credința zugrăvește icoanele-n biserici,

constată Eminescu, pătruns de tragicul regret, al celui care a pierdut-o, văzând acum feeria ei stinsă, pentru a rămâne în urmă ruină și pustiu de moarte. Un lucru scump îl prețuim cu atât mai mult cu cât l-am pierdut; de aceea această poezie are inflexiuni grele, de bocet. Sufletul despodobit acum nu se mai recunoaște în cel care a fost. Parc-am murit de mult, apasă poetul pe ultimele cuvinte, reliefând astfel distanța dureroasă a înstrăinării.

Melancolie e un document care impune, al sincerității marelui poet, ce ne dezvăluie una din cele mai intime cute ale sufletului, drama pierderii credinței. Spunem dramă și nu tragedie, fiindcă, totuși, nu e vorba de o pierdere ireparabilă. În această privință însuși Eminescu ne previne. Precum din pictura de altădată a bisericii ruinate.

Abia conture triste și umbre au rămas,

tot așa din credința pierdută a mai rămas în suflet ceva, pe care poetul îl determină prin repetarea aceluiași vers. S-a

uscat tulpina înflorită a credinței, dar a rămas în afunzimele sufletului rădăcina ei. Sentimentul religios, după convingerea noastră, e o putere instinctivă a sufletului omenesc. Sunt gânditori creștini care afirmă, ca Toma de Aquino, că putere credinței ar fi dobândită, și sunt alții, ca Ioan Damaschin, care o socotesc înnăscută. Dintre marii mistici nu cunosc niciunul, care să fie de părerea lui Toma de Aquino. Dimpotrivă, psihologia mistică se întemeiază pe instinctul religios, considerat ca partea cea mai adâncă și mai ascunsă a sufletului omenesc. După un principiu fundamental al antropologiei creștine, omul e chipul lui Dumnezeu, și când afirmăm acest principiu, includem totodată o afinitate nativă a omului față de Dumnezeu. Și dracii cred și se cutremură, spune cartea sfântă, confirmând încă o dată adevărul ineității credinței. De aceea, Dostoievski, preocupat ca niciun alt scriitor de problemele spirituale, socotește că nu există atei în mod absolut. Ceea ce numim ateism e o răsturnare în sens invers a raporturilor credinței. Ateismul e o revoltă împotriva lui Dumnezeu, dar această revoltă n-ar exista fără obiectul ei. Negarea lui Dumnezeu e un act de voință demonizată, un act de suprafață sufletească iar nu de adâncime instinctuală. Îl tăgăduiesc fiindcă nu vreau să-L afirm sau să-l recunosc. Ateii au astfel psihologia demonică a dracilor, care știu că Dumnezeu există, dar nu vor să-I recunoască supremația. Despre Eminescu însă nu putem vorbi în acest fel. Ne oprește însăși mărturisirea lui că din credința pierdută i-au mai rămas conture și umbre. E vorba, poate, de frângerea elanului ei, iar nu de uscarea rădăcinii ei instinctuale. Însăși melancolia în care el învăluie această dramă spirituală, însuși regretul dureros cu care ne vorbește despre această pierdere ne arată că el nu deplânge moartea credinței, ci închircirea ei.

Forma cea mai acută a necredinței e revolta negativă în fața lui Dumnezeu. Este Eminescu un asemenea revoltat? Nu, ci dimpotrivă. Paginile lui de inspirație cosmogonică vorbesc totdeauna, fie în sens mitologic, fie în sens creștin, de ființa divină anterioară lumii create. Aceasta chiar acolo

unde imediat atribuie lumii esența morții eterne sau a neființei. Ceea ce dovedește că rădăcina credinței, că acel „chip” al lui Dumnezeu în omul care e poetul continuă să fie viu. Cum însă între Creator și creatură Eminescu nu vede continuitatea unui raport spiritual, teismul lui e mai degrabă un deism, doctrină care afirmă că Dumnezeu a creat lumea, dar a părăsit-o să se conducă după bunul ei plac. Unei asemenea doctrine credința nu-i lipsește. Dar ceea ce îi lipsește e speranța și dragostea.

S-ar putea vorbi la Eminescu de o credință fără speranță, deși poetul nu e categoric în această privință, fiindcă e contradictoriu. În prima tinerețe, când își simțea sufletul zugrăvit de frumusețea credinței și scria poezia – postumă – despre noaptea Învierii, el apoteoza speranța ca pe o mângâiere dulce a tuturor muritorilor, în toate împrejurările vieții. Ea îți dă puteri să înfrunți însăși moartea:

Așa virtuozii murind nu desper,  
Speranța-a lor frunte-n senină,  
Speranța cea dulce de plată în cer,  
Și face de uită de-a morții dureri,  
Pleoapele-n pace le-nchină.

Înger și demon, scrisă în aceeași vreme a primei tinereți, conține, într-o formă mai complicată, aceeași preocupare de problemele vieții religioase. Într-un contrast acut sunt puse în fața altarului credința și speranța Ei cu ateismul și disperarea Lui. Credința și speranța Ei, înflăcăările în rugăciune, îi dau aripi fantastice ca de înger, pe când El e un demon atras în biserică numai de amorul pentru Ea. Transfigurarea îngerească a fetei adorate însă îl zguduie din adânc, îi încovoie genunchii și îi moaie buzele spre rugăciune. E convertirea unui ateu prin dragoste. A fost de ajuns evlavie iubitei ca să reînverzească în tânărul demonizat rădăcina credinței. Dar El trebuie să moară. În agonia-i singuratică vede toată deșertăciunea vieții lui de rebel demonic. În fața morții, fără credință și fără speranță, simți

că nimica nu ești. Sublinierea e a lui Eminescu, care pune pe seama tânărului muribund această exclamație celebră:

A muri fără speranță! Cine știe-amărăciunea  
Ce-i ascunsă-n aste vorbe?

Se repetă și de data aceasta aceeași mișcare sufletească de regret amar, pe care am cunoscut-o la pierderea credinței. Cele două virtuți ale vieții creștine sunt glorificate de poet prin negativul lor. Numai cine pierde știe cu adâncă durere ce-ar fi câștigat dacă n-ar fi pierdut.

Credința fără speranță re apare în Rugăciunea unui Dac, unde poetul proslăvește pe Dumnezeuul creștin, dar îi cerșește moartea deznădăjduită a stingerii eterne, a dispariției fără de urmă. Și mai departe, spre mâhnita noastră mirare, deznădejdea e practică ca un principiu moral în Glossă, a cărei etică egocentrică e o înțelepciune uscată și încremenită în gheața indiferenței:

Nu spera și nu ai teamă.

E drept că aici aceste virtuți negative privesc numai raporturile insului cu oameni, nu și raporturile lui cu ceea ce este dincolo de această lume. Dar oricum, poetul care, în prima tinerețe, a apoteozat speranța nu numai ca o virtute teologică, dar și ca o virtute civică, se dezmente la maturitate, propunând contrariul ei. Și totuși, sfatul dezolant dat în Glossă nu e ultimul cuvânt al lui Eminescu relativ la speranță. El continuă s-o regrete și să dorească dulcea ei mângâiere pe care a cântat-o în primăvara vieții.

E cu totul caracteristic pentru fața spirituală a personalității lui Eminescu acest regret, expresie a unui gol spiritual, dureros trăit, regret însoțit de respectul lucrurilor sfinte oricând vine prilejul. Cuvântul sfânt îl atribuie nu numai lucrurilor cel ce-l poartă prin natura lor sau prin calitatea lor morală, dar și celor care ies din sfera acestei valori, cum e teiul, care-i sfânt, cum e marea, care e sfântă. S-ar putea vorbi chiar de o evlavie eminesciană

pentru anumite lucruri profane ce stârnesc admirația poetului, dar aceasta e o chestiune oarecum periferică preocupării noastre de acum. Acest regret după virtuțile supreme ale creștinismului ne comunică o infinită simpatie pentru drama spirituală intimă a acestui geniu. Din ce pricină le-a pierdut nu ne spune; căci ale vieții valuri și al furtunii pas, pe care le dă în Melancolie, sunt lămuriri prea nebuloase. Influența filosofiei devastatoare a lui Schopenhauer poate fi o explicație, dar Eminescu e un spirit prea complex ca ea să fie unica determinantă. Schopenhauer l-a determinat să vadă negru în fundul lumii, dar nu l-a putut împiedica să zboare cu Luceafărul până în creștetul de lumină divină al cerului. Ar fi foarte interesant să cunoaștem toate cauzele pierderilor spirituale ale lui Eminescu, dar mai interesant mi se pare să accentuăm că regretul după un lucru e tot una cu dorința de a-l avea. Cine tânjește după credința și după speranța pierdută e în situația de a spune ca în Evanghelie: Cred, Doamne, ajută necredinței mele! Și aceasta mi se pare că e starea spirituală a lui Eminescu.

E curios că pe un geniu ca el nu-l preocupă Iisus Hristos, dar e semnificativ că-l preocupă adesea Maica Domnului. Mântuitorul în chip de răstignit îi servește o dată ca termen de comparație în poezia Răsari să dai lumină, unde e vorba de o Golgotă a dragostei erotice:

Cu aspra nepăsare tu sufletu-mi aduci  
Pe cele două brațe întinse-a sfintei cruci,  
Și buzele-nsetate cu fiere mi le uzi  
Când ruga mea fierbinte nu vrei să o auzi,  
Mă faci părtaș în lume durerilor lui Crist...

Să recunoaștem că această comparație nu e chiar la locul ei. Durerea unui amor neîmpărtășit n-are nimic a face cu sacrificiul de pe cruce. Pentru un geniu avem pretenția de a se apropia altfel de Fiul lui Dumnezeu. În schimb, Maica Domnului se bucură de o sfântă adorare din partea poetului. Ei i se mărturisește cu ardoare, Ei i se roagă. Eminescu nu e

numai cântărețul morții eterne, dar și al eternului feminin. Înclinarea lui de a idealiza femeia, ridicând-o mai presus de îngeri – femeia e pentru el prototipul îngerilor – are ceva din amorul cavaleresc medieval. E cunoscut procesul de sublimare al poeziei trubadurilor, proces de idealizare treptată a femeii adorate până la ridicarea ei în slava cerului, în eternul feminin investit cu prestigiu sacru. De la femeia adorată la adorarea Maicii Domnului e un proces de purificare și de transfigurare a eternului feminin. Această transfigurare își serbează triumful în poezia unui Jacopone da Todi și în proza imnică a lui Heinrich Seuse, amândoi adoratori curați ai Sfintei Fecioare. În Venere și madonă, Eminescu descrie acest proces pe seama lui Rafael, atribuind marelui pictor transfigurarea Venerei, ca ideal de frumusețe feminină, în Madona Dumnezeie. Cel care a scris versul:

Femeie între stele și stea între femei,

a putut să urce fără greutate culmile idealizării, de la adorarea femininului pământesc la eternul feminin adunat în Sfânta fecioară. Afară de aceasta cultul Maicii Domnului e o largă și adâncă tradiție a evlaviei românești. Maica Dumnezeului înomenit e, prin aceasta, Maica omenirii îndurerate. Dragostea ei maternă, veșnic înlăcrimată de soarta omului, e întru totul prielnică rugăciunilor ce i se ridică sub privirea ei înstelată de plâns își deschide Eminescu inima sfâșiată de drama lui spirituală. Sonetul, pe care i-l închină, e o rugăciune dogorâtă de setea virtuților pierdute:

Răsași asupra mea, lumină lină,  
Ca-n visul meu ceresc d-odinioară;  
O, maică sfântă, pururea fecioară,  
În noaptea gândurilor mele vină!

Speranța mea tu n-o lăsa să moară  
Deși al meu e un noian de vină;  
Privirea ta, de milă caldă plină,  
Îndurătoare-asupra mea coboară.



Străin de toți, pierdut în suferința  
Adâncă a nimicniciei mele,  
Eu nu mai cred nimic și n-am tărie.

Dă-mi tinerețea mea, redă-mi credința  
Și reapari din cerul tău de stele  
Ca să te-ador de-acum pe veci, Marie!

Un om de geniu îngenunchează în fața Sfintei Fecioare. Smerenia, condiție inițială a rugăciunii, îl face să-și vadă întreaga măreție ca pe o adâncă nimicnicie. Oricine ai fi, în fața cerului și a veșniciei, simți că nimica nu ești cum a zis el altă dată. Această smerenie e și mai intensificată de conștiința dureroasă a păcatului: adânc noian de vină. Sentimentul nimicniciei și al păcatului pune o distanță morală, cutremurătoare între el și neprihana cerească a Sfintei Fecioare. Nevoia rugăciunii e deci cu atât mai fierbinte. El o cutează, fiindcă știe că deasupra veghează privirea ei plină de lacrimi îndurătoare. Ce imploră poetul de la Maica Domnului? Reînvierea credinței și a speranței cufundate în adâncul noian de vină! Adică sufletul din tinerețe, zugrăvit de splendorile evlaviei, pe care îl regretă și îl deplânge în Melancolie. Rugăciunea din acest sonet apare ca o concluzie spirituală a ruinei, pe care a mărturisit-o în cealaltă poezie. În ordinea iertării creștine, umilința și căința acestei rugăciuni răscumpără toate greșelile de concepție semnalate până acum – ca să nu mai vorbim de întăritoarea pildă ce se desface din îngenuncherea unui geniu în fața mile cerești.

Este Eminescu un necredincios? Dacă zig-zag-urile sale filosofice și etice ne-ar îmbia să admitem această grozăvie, priveliștea sufletului său absorbit în cea mai fierbinte rugăciune ne umple de un sfânt fior și ne determină să-i recunoaștem înălțimea spirituală. Cine se roagă să-i fie credincios nu poate fi un necredincios. Cine și-a pierdut credința și speranța, dar le cerșește înapoi ca daruri de la Dumnezeu, nu poate fi un necredincios. Când Eminescu se

spovedește în rugăciune spunând: *Eu nu mai cred nimic și n-am tărie*, e ca și cum ar repeta în alți termeni cuvântul din Evanghelie: ***Cred, Doamne, ajută necredinței mele!*** Geniu după chipul lui Dumnezeu, păstrând sub ruine sufletești ardoarea adorării, pe deasupra genunilor sale filosofice planează zborul în lumina divină a Luceafărului.

**Nichifor CRAINIC**

Foto: Editura Floare Albă de Colț / Mărturisitorii

**Mihai-Eminescu.Ro**