

Ștefan MUNTEANU

G. Bogdan-Duică despre filosofia lui Eminescu (II)

Demonstrația lui G. Bogdan-Duică, privind originalitatea lui Eminescu, în legătură cu trecerea de la zmeul din basm la luceafărul din poem, se bazează și pe cultura mitologică a poetului. „Eminescu era și un cunoscător al mitologiilor vechi: orientale și greco-romane; iar în acestea luceafărul era o frumusețe care de tânăr trebuie să-l fi fermecat” (G. Bogdan-Duică, *Eminescu. Studii și articole*, p. 94). Chiar dacă riscă să fie mai puțin convingător, atunci când propune probabile conexiuni între mitologia greco-romană și luceafărul eminescian, exegețul continuă: „Luceafărul lui Eminescu: tânăr, frumos, iubind, jertfindu-și nemurirea pentru un suflet muritor s-a întrupat, așadar, după chipul și asemănarea celui greco-roman, dezvoltat din sămburii primitivi ai vieții arice” (p. 96). Bogdan-Duică are în vedere, ca argumente, modalitatea în care Eminescu dă luceafărului denumirea de Hyperion, modul în care este păstrată legătura dintre luceafăr și mare, precum și felul de înzestrare a luceafărului cu aripi. Pe baza acestor presupuneri, el conchide: „Conchid, așadar, că vorba Hyperion din versurile 296, 321, 342 și 365 ne silesc a admite că tot basmul greco-roman (mai mult grec, decât roman) îi va fi răsărit poetului român în memorie, luminându-i concepția și că pe-aceasta tot basmul grec a influențat-o” (p. 98).

Tot în spiritul mitologiei grecești, Bogdan-Duică încearcă să explice și dimensiunea teogonică a creației eminesciene. „Basmul Kunisch nu are nici o teogonie; zmeul lui are numai prefaceri. La Eminescu, însă, luceafărul se naște de două ori om... O dată el este fiul cerului și al mării; altă dată este fiul soarelui și al nopții” (p. 98). Dar ce găsea Eminescu în mitologia greacă? „Și în mitologia greacă Hyperion era fiul Cerului-Uranus, dar mamă nu-i era marea (de gen feminin), ci pământul Ge ori Gaia sotia care-i născu șase titani și șase titane, printre ei pe Hyperion” (p. 98). În această situație, crede istoric literar, trebuie avută în vedere fantezia poetică: „Libertatea teogonică a fanteziei lui Eminescu este un rod al suveranității poetice. Greceștile figuri deveneau instrumentele alegoriei sale; el le alegea după cum se potriveau frumuseții basmului său” (p. 99).

Vocația enciclopedică a lui G. Bogdan-Duică se probează și atunci când se preocupă să sublinieze posibilele consonanțe dintre creația eminesciană și mitologiile orientale. În centrul acestor încercări este situată ideea contrastului dintre lumină (simbolul cerului, sau al soarelui, ca părinți ai luceafărului)

și întuneric (pământescul duh, chip al lutului), idee centrală a acestor mitologii. „În Luceafărul lui Eminescu se petrece aceeași luptă, dar în felul lui: încheiată blând, cu o simplă, mândră respingere a lutului, din partea fiului-cerului și al soarelui” (p. 100). În acest sens, exegețul nu exclude nici posibilitatea că Eminescu, cunoscându-l pe Max Müller, ar fi păstrat în *Luceafărul* mesajul unor vechi legende din cultura unor popoare indo-europene. Pentru a fi convingător, Bogdan-Duică notează: „Teoria contrastului luminei și întunericului, binelui și răului aplicat vieții erotice, sexuale, o avem, deci, în mărturiile mitologice străvechi” (p. 104). Pentru că, zice criticul, este tocmai contrastul care se constată și în poemul eminescian.

Dintre mitologiile orientale, în viziunea lui G. Bogdan-Duică, de un loc privilegiat se bucură cea persană, mai ales în ce privește genialitatea lui Zoroastru. Autorul crede că atunci când Eminescu a scris, pe manuscris, „Mi s-a părut că ființa Luceafărului din poveste seamănă mult cu soarta genului pe pământ și i-am dat acest înțeles alegoric”, a avut în vedere: „Eu cred că un geniu la care, atunci, s-a gândit poetul a fost Zoroastru, cu care împreună venită apoi și bunele spirite persane, luptătoare contra răului; nu mai cred, ci știu că al doilea a fost Buda, al treilea Plato, al patrulea Giordano Bruno; despre Buda, Plato și Bruno nu mai cred, căci pot dovedi. Iar dacă pot dovedi că la cei trei poetul s-a gândit, pentru ce nu s-ar fi gândit și la Zoroastru și la alții?” (p. 107). Oricum, criticul insistă asupra acestei ipoteze. Se știe, cel puțin din însemnările lui I. Slavici, că Eminescu cunoștea esența învățaturii legate de numele lui Zoroastru, încă din 1869. Motiv încurajator pentru Bogdan-Duică să considere că, dacă în variantele *Luceafărului*, rămase în manuscrise, se amintește de Platon și Buda, se subînțelege că gândirea poetului l-a avut în vedere și pe Zoroastru. „Este limpede, Poetul se gândise la toți genii săi, la cei ce lui îi erau genii. Avem dovada despre Platon și Buda (manuscrisele 2275, p. 62 și 2277, p. 126v), repetez: pentru ce n-ar fi considerat și pe Zoroastru, deși nu-l numește în variante?” (p. 108). Bogdan-Duică sugerează că sunt mai multe posibile dimensiuni compara-

bile între viziunea lui Eminescu și mitologia persană. O primă asemenea dimensiune are în vedere metamorfozele luceafărului-geniu eminescian. „Frumosul tânăr persan și mândrul tânăr eminescian, amândoi cu toiagul maiestatic-dumnezeiesc, să nu fie același fragment din biografia aceluiași geniu?” (p. 109). Un al doilea posibil motiv persan, scrie G. Bogdan-Duică, „se găsește în convorbirea luceafărului cu Dumnezeu” (p. 109). Chiar și doar după aceste două presupuneri, Bogdan-Duică își continuă șirul interogațiilor: „Și acum putem face un pas mai departe, putem zice: luminosul și întunecatul, curatul și necuratul care se află-n fondul Luceafărului nu fac același dualism persan, ce nu se găsea nici la greci, nici la inzi? Deci, fondul cel mai vast al poemei nu este persan?” (p. 110). Deși este puțin credibil, exegețul continuă: „Afirmatia că Eminescu crea în limitele conștiinței sale despre contrastul: lumină-întuneric, bine-rău, ca în parsism, o fortific și cu alte (două) amănunte, din variantele netipărite. Astfel, în manuscrisul 2275, p. 44, Cătălina nu-i așa de nevinovată, de curată, ca în textul tipărit... Iar Cătălin, ca să aibă, și el un stigmat al urâtului, apare într-o strofă ca – copil «buzat»! Cele două amănunte arată alar că în concepția primordială a Luceafărului contrastul era definit mult mai bine” (p. 111). Observații interesante, în aceeași manieră, propune un alt cercetător, în zilele noastre: „Nu aș aminti aici decât *Gânduri despre Ormuz și Ahriman*, editorialul publicat de H. P. Blavatsky în propriul «Lucifer» (martie 1891), sau de strigătul blasfemic al unuia din capii masoneriei americane, poetul Albert Pike: «Da, Lucifer este Dumnezeu.»” (Radu Cernătescu, *Eminescu despre bine și rău*, în revista România literară, nr. 14, 8 aprilie 2016).

Pentru a câștiga în credibilitate, Bogdan-Duică aduce ca argument faptul că Eminescu obișnuia să valorifice știința sa de carte în creațiile sale poetice. Exemplifică, în acest sens, cu citatul din poezia *Epigonii*, scrisă în 1870. „În *Epigonii*, versul 97 este așezat între semnele citațiunii: «Moartea succede vieții, viața succede la viață», iar versul 98 continuă: Alt sens n-are lumea asta, n-are alt scop, altă soartă” (p. 111). Ideea este că Eminescu

plecând, de la un text budist al lui Burnouf, „a luat un vers, numai unul, și l-a înfeudat unei meditații care are a face cu budismul, dar are a face și cu pesimismul poetului” (p. 113). Fapt este că la capătul acestei argumentații, criticul conchide: „Mi se pare că și pentru influența persană în Luceafărul – dovada este reușită. Firește, este o înrăuire discretă; fără mărturia pentru Zoroastru a lui I. Slavici, eu nici nu aș fi căutat-o, nu căutând-o anume pentru Luceafăr, ci cercetând, în vag ce-i va fi rămas din Zoroastru și din zoroastrism acestui minunat de enigmatic încă poet român” (pp. 114-115).

Mai departe, studiul lui Bogdan-Duică se oprește asupra felului în care Eminescu s-a raportat la concepția despre geniu, rămasă de la Giordano Bruno. Acest capitol al studiului, remarcat ca foarte important, care va avea multiple implicații ulterioare, în cercetarea eminescologică. Nu trebuie să uităm că, un cunoscut eminescolog, D. Caracostea, încă din 1926, aprecia, drept importante, din întregul studiu, semnat de Bogdan Duică, doar referințele privitoare la influența lui Giordano Bruno (*Două basme necunoscute din izvoarele lui Eminescu*, București, 1926). G. Bogdan-Duică observă, cu îndreptățire, că Eminescu, student la Viena fiind, audiind cursurile lui Karl Eugen Dühring, s-a lăsat atras de viziunea lui Giordano Bruno. Și că, încă de la timpul respectiv, poetul a consultat cel puțin două lucrări ale filosofului italian. Este vorba de volumul de sonete *De l'infinito universo e mundi*, și de scrierea intitulată *Della causa principio ed una*. Exegețul se străduiește chiar să schițeze posibile reacții ale poetului la întâlnirea cu aceste lucrări. „Scrierea despre *De l'infinito universo e mundi* i-a plimbat privirea, fantazia judecată prin spațiul cosmic... Concepția cosmică afectivă a lui Bruno a fost o încântare a poetului român, care în Luceafărul său întinde gigantice aripi de fantezie, îmbrățișând universul, genunile, făcând drumuri prin el și prin ele, fiind sublime. Dacă Luceafărul și-a ales ca scenă perspectivele cosmice și Bruno este desigur o cauză” (p. 117). „*Della causa, principio ed una* l-a preocupat chiar mai mult. Dintr-o strofă rămasă-n variantă netipărită se poate dovedi că însuși titlul scrierii lui Bruno, că

însăși forma cea mai contrasă a ideii operei, poetul o prinsese în versuri (Manuscrisul 2275, p. 132), pe care nu le-a păstrat în textul tipărit: «*Dar dacă unul e în tot/ Și toate sunt în una...*»” (p. 117). În prelungirea acestor ipoteze, Bogdan-Duică, după ce observă că, în exercițiul raportării la ideal a celor doi creatori geniali, conștiința lui Bruno este mai extatică decât cea a lui Eminescu, notează: „Eu nu pot exclude părerea că la concepția filosofică din Luceafărul Eminescu a ajuns și pe alte căi, nu numai pe a lui Bruno dar nici nu mă-ndoiesc că Bruno a fost printre cele mai hotărâtoare, el având și acea latură poetică-patetică, de care și azi ne simțim influențați toți cei ce avem mintea și inima deschisă spiritelor îndrăznețe, frumoase” (p. 122). Sun țintite două componente ideatice, respectiv concepția cosmică și felul în care această concepție se prelungește în viziunea asupra femeii. Ca argument principal este amintită consemnarea eminesciană, rămasă în manuscrisul 2257, fila 429v: „Legenda Luceafărului (modificat și cu mult...?..sfârșitul a la Giordano Bruno)”. Continuând analiza, Bogdan-Duică observă că, în ce privește concepția cosmică, prezentă în variantele *Luceafărului*, a rămas puțin în forma tipărită a poemului. Apoi, încercând să explice însemnarea lui Eminescu, cea cu trimitere la Giordano Bruno, exegețul notează: „Luceafărul are două variante mai complete. Într-una strofa finală lipsește (Manuscrisul 2275, p. 39); în a doua (Manuscrisul 2261, p. 198) se află; este varianta datată: Aprilie 10, 1882, unde: «Trăind în cercul vostru strîm/ Norocul vă petrece/ Ci eu în lumea mea mă simt/ Nemuritor și rece» sunt versurile care aduc aminte de un sonet – al treilea – al lui Giordano Bruno, din *De l'infinito universo e mundi*” (p. 115).

Peste multe decenii, un alt eminescolog, George Popa, trecând pe lângă explicația lui Bogdan-Duică, exagerând, va împinge mult mai departe presupusa provocare pe care Eminescu ar fi primit-o de la Bruno. Într-o prezentare a propriilor cercetări, George Popa notează: „A străbate creația poetică eminesciană – petrecută în *extasi mentis* – constituie una din cele mai înalte experiențe ale spiritului. Acest volum sintetic încearcă să fie un ghid în această privilegiată cursă. Un îndemn de a urma acea chemare a poetului la zborul fulgerător în universul său unic – dincolo de absolut” (*Eminescu sau dincolo de absolut*, Editura Princeps Edit, Iași, 2011, p. 30). O carte care trebuie studiată cu foarte mare atenție.