

BRÎNDUȘA ARMANCA (n. 1954), doctor în filologie, este ziaristă și profesor de jurnalism. Ca titular al disciplinelor de Etică mass media, Publicistică TV sau Genuri în audiovizual, a predat la universități din Timișoara, București, Sibiu, Arad.

În prezent, este director coordonator editorial la Grupul de Presă ZIUA. A lucrat în echipe prestigioase la Radio Europa liberă, la revistele *Expres* și *Orizont*, sau la TVR Timișoara, studio regional pe care l-a condus timp de șase ani. Filmele de televiziune realizate au fost recompensate cu numeroase premii internaționale și naționale. În afara sutelor de articole de presă, emisiuni de radio și televiziune, care fac parte din viața unui jurnalist activ, a publicat studii de mass media și volumele *Televiziunea regională în România* (2002) și *Ghid de comunicare pentru jurnaliști și purtători de cuvânt* (2002).

BRÎNDUȘA ARMANCA

Mesajul lui Crypto

Comunicare, cod, metaforă magică
în poezia românească modernă

*Curtea
veche*

BUCUREȘTI, 2005

Vulcănescu, Romulus — *Dimensiunea românească a ființei*, Editura
Fundației Culturale Române, 1991.

Vulcănescu, Romulus — *Mitologie românească*, Editura Academiei
RSR, 1987.

Wierzbicki, Piotr — *Structura minciunii*, Nemira, 1996.

Wunenburger, Jean-Jacques — *Viața imaginilor*, Cartimpex, 1998.

Cuprins

În loc de prefață	7
Un nemuritor: Eugen Todoran	7
Argument	19
1. Magie și poezie	25
Dilemele culturii post-magice	27
Metafora magică și conceptul modern al poeziei ..	37
Coduri magice și arhetipuri în poezia românească ..	50
Spiritul românesc, poetica și mitologiile „difuze” ..	69
2. Blestemul: un prototip magic al comunicării poetice ..	75
Istorii și mitologii	77
Poezia populară și structura blestemului	86
Blestemul în poezia românească. Privire sintetică ..	95
Blestemul și conștiința tragică la Eminescu	110
Ieșirea din tăcere a lui Blaga	120
Arghezi — ispita și himera	126
Ritmuri balcanice la Ion Barbu	133
3. Eminescu — stihii poetice	141
Dreptul poetului la legendă	143
Ipostazele „eului liric”	148
Geografia imaginarului	162
4. Blaga — maladiile rostirii	171
Despre metaforă și mit	173
Anamneza poeziei	179
Taumaturgie blagiană	185
Concluzii, expertize, adnotări	193
Bibliografie	201

Dilemele culturii post-magice

Există o tradiție filosofică după care mitul aparține unei activități imaginative inferioare: omul înevluat născocesc-te istorii pe care le proiectează ca adevărate și care îi modelează conduita socio-culturală.

Neîncrederea față de producțiile mitice, spune Jean Jacques Wunenburger, se sprijină în general pe gratuitatea și pe incoerența aparentă a narațiunilor, care confirmă caracterul lor de joc spiritual. Se mai întemeiază pe abundența lor dezordonată „care dă impresia unui imaginar încărcat sau saturat de povestiri purtătoare de puține valori intelective”¹. Studiile franceze consacrate imaginarii, școala din care fac parte Gaston Bachelard, Georges Poulet sau Gilbert Durand, recuperează încrederea în *mit* înțeles ca o formă privilegiată de expresie a imaginilor, care atestă capacitatea lui de a orienta ființa: „Dacă mitul lasă moștenire societății un instrument cultural de neînlocuit pentru a realiza partajul sensurilor și valorilor, el ghidează pe fiecare individ în parte, prin înălțăturile sale narative, să trăiască și să gândească”².

Nimeni n-a apărut mai consecvent și mai convingător onoarea mitului ca istorie sacră și nu a stăruit mai mult asupra rostului pe care mitul, simbolul, arhetipul le au în devenirea omenirii decât Mircea Eliade, ca unul care a experimentat biografic cele două experiențe resimțite ca ma-

¹ Jean-Jacques Wunenburger, *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, 1998, p. 35.

² Idem, pp. 46–47.

jore: gloria și asceza. Cornel Ungureanu găsește în literatura lui Eliade aceleași obsesii ca în lucrările științifice: „A găsi piatra filosofală, a descoperi elixirul tinereții, acestea sunt temele preferate ale scriitorului preocupat, ca nici un alt autor, de trecutul îndepărtat al preistoriei și de viitorul (apropiat) al postistoriei. De aceste epoci care scapă de sub controlul investigației științifice și oferă șansă imaginației, visului, ficțiunii”³.

Fie că este vorba de tratatul de istorie a religiilor, fie că este vorba de lucrări privind sacrul, raportul între imagini și simbol, simbolismul magico-religios sau hermeneutica miturilor, Mircea Eliade revine la pierderile lumii moderne, la angoasele Occidentului, la riscul ca omul să nu se regăsească într-un mediu devenit ostil, straniu, de neînțeles. Chiar dacă raportul dintre Om și Natură nu a încetat, el s-a modificat fundamental: simpatiei magico-religioase i-a luat locul emoția estetică sau, și mai puțin, tresărirea sentimentală, incidențele sportive, igienice etc., observația, calculul pragmatic au luat locul contemplației. Diferența fundamentală între omul modern și omul arhaic stă în sistemul de referințe: omul arhaic se consideră rezultatul unui șir de evenimente mitice sub semnul cărora, prin reactualizare permanentă, vor sta toate momentele vieții sale. Omul modern se consideră rezultatul istoriei, un șir de evenimente ireversibile care îi afectează existența, i-o determină. În postmodernitate, fractura devine majoră.

Soluția lui Eliade, mereu aceeași în literatura sa ori în tratate, este întorcerea la origini și adâncirea acestei experiențe care susține toate culturile din orice timp: „Ceea ce menține deschise culturile este prezența imaginilor și simbolurilor... Dacă se neglijează acest fundament spiritual unic al diverselor stiluri culturale, filosofia culturii va fi condamnată să rămână un studiu morfologic și istoric fără nici o validitate pentru condiția umană ca atare. Dacă ima-

³ Cornel Ungureanu, *Mircea Eliade și literatura exilului*, Editura Viitorul românesc, 1995, p. 46.

ginile n-ar fi în același timp o deschidere către transcendent, am sfârși prin a ne prăbuși în orice cultură, oricât de mare și minunată am socoti-o”⁴, însă, mai spune Eliade, „desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conținutul vieții sale spirituale, dar nu a sfârșit matricele imaginației sale”⁵, așadar mai există o cale la care modernii, mai ales prin artă, prin poezie, pot accede: „în măsura în care omul depășește momentul său istoric și dă frâu liber dorinței de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca ființă integrală, universală. În măsura în care se opune istoriei, omul modern regăsește situațiile arhetipale”⁶.

Teoriile rezervate ale psihanalistilor francezi au fost dinamitate de cărțile unei etnografe franceze⁷ care au făcut vâlvă prin analiza fără prejudecăți a vrăjitoriei contemporane. Cercetările ei au scos la iveală, la nici 300 km de Paris, că prin practica vrăjitoarească, prin ritual și prin puterea cuvintelor, se putea influența viața oamenilor sau se putea determina moartea. Într-un interviu acordat publicației *Le Monde*, Jeanne Favret-Saada mărturisește că s-a implicat personal în experimente, cu scepticismul savantului (încălcând totuși una dintre interdicțiile profesiei), dar „în acele improșcări verbale detectam o putere fantasmatică extraordinară, la care limbajul meu de savant nu rezista câtuși de puțin”⁸. Astfel, toate cercetările au condus-o la concluzia că vrăjitoria are aceeași demnitate ca psihanaliza, ambele având scopul și puterea de a reda individului energia, amândouă punând temei pe credință și încredere. Dar, spre deosebire de psihanaliză, care caută „vina originară” sau „ereditară” a pacientului, descântecul, dezlegarea vrăjii, magia pleacă de la premisa că

⁴ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Humanitas, 1994, p. 215.

⁵ Idem, p. 22.

⁶ Ibidem, pp. 43-44.

⁷ v. Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 1977 și *Corps pour corps*, Gallimard, 1981.

⁸ *** *Întrebări pentru sfârșit de mileniu*, Humanitas, 1992, p. 114.

„vina” este a altcuiva, e în afara subiectului, ceea ce explică eficacitatea acestora în timp scurt.

Etnologia, antropologia, psihanaliza, științele comunicării ca și studiul poeziei fac mereu legătura între magia arhaică și diversele forme de magie a cuvântului. Tzvetan Todorov spune că magia modernă este o magie „rușinoasă” pentru că magicianul lumii moderne, spre deosebire de cel arhaic, nu recunoaște că se ocupă cu magia. Ca „act alocutor care se prezintă ca un act referențial”⁹, fiind în același timp semn și conflict, magia se manifestă prin acte magice împlinite de magician și urmate de transformarea destinatarului. Raportul simbolic al actului magic reorganizează prezentul într-o ordine prestabilită prin analogie cu ordinea primordială. Interesat de retorica magiei, Todorov intră în polemică cu Marcel Mauss care pune un accent sociologic pe termenul de *magie*, în timp ce structuralistul va miza pe *limbaj*. Și societatea modernă folosește discursuri analoge celui magic; însuși eufemismul este o ilustrare a magiei pentru că încearcă, prin interdicția numelui și prin substituirea lui cu altul benefic, să modifice natura lucrurilor printr-un transfer verbal.

Creanga de aur a lui Frazer, care a descris principiile magiei — legea similitudinii și legea contagiunii — și a făcut diferențierile necesare între magia teoretică (pseudo-știință) și magia practică (pseudo-artă), între magia privată și cea publică, carte de căpătâi pentru cercetători, a fost considerată insuficient de complexă, fiindcă nu putea analiza repercusiunile magiei asupra societății moderne (control, manipulare a maselor, mesaje mediatice etc.), și nici natura paradoxală a limbajului, disciplinat și rebel în același timp.

Mauss și Hubert au extins perspectiva sociologică asupra magiei definită ca fenomen social, ca fundament al intelectului individual, dar mai ales ca o componentă eternă a devenirii umane: „Oricât am avea impresia că ne aflăm

⁹ Tzvetan Todorov, *Les genres du discours*, Éditions du Seuil, 1978, p. 276.

departe de magie, totuși nu ne-am desprins de ea. De exemplu, ideile de noroc și nenoroc, de chintesență, încă familiare nouă, se apropie foarte mult de însăși ideea de magie. Nici tehnicile, nici științele, nici chiar principiile directoare ale rațiunii noastre nu au scăpat de marca lor originară... Tehnologia... este o magie democratică ce îngăduie oricui să se bucure de facultățile extraordinare cu care se lauda magicianul...”¹⁰.

Claude Lévi-Strauss duce studiul magiei spre adâncirea cunoașterii limbajului și a fracturilor dintre lumea „postmagică”, care refuză iraționalul și insistă pe ierarhizare, pe taxonomie, și lumea arhaică, dominată de logica concretului unde mitul și magia mediază între natură și cultură. Poezia, numai ea, face să supraviețuiască „vraja” primordială, energia poeticului se revendică de la exigențele actante și ritmice ale magiei, astfel încât, cu toate că metafora „postmagică” nu are bază ontologică într-o ordine unică a analogiilor, totuși poezia se comportă ca și cum referentul și semnul ar fi una, ca și când cuvântul ar fi investit cu forță autonomă, ca și când limbajul ar fi animat.

Una dintre cele mai prodigioase opere, în discipolatul lui Eliade, unde studiul magiei e înțeles ca o subtilă artă spirituală, matrice a imaginarului european, este cea a lui Culianu, care reproșa unor contemporani transformarea magiei într-un „bazar cultural”. Ca și Jean Servier, ca descendent din Eliade, Culianu a dinamitat perspectivele „temătoare” și stereotipe asupra magiei, privind fenomenele magice multidimensional, după regulile fractalilor. *Eros și Magie în Renaștere* pleacă de la premisa ficiniană că „lucrarea magiei” constă în a apropia lucrurile. Ca știință a imaginarului, magia este o metodă de a controla prin pulsione erotică „un eros aplicat, dirijat, provocat de operator”¹¹; le-

¹⁰ Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Polirom, 1996, p. 181.

¹¹ Ioan Petru Culianu, *Eros și Magie în Renaștere*, Nemira, 1994, p. 16.

gătura peste secole, chiar dacă Reforma a impus decisiv cenzura imaginației renaștentiste favorizând apariția științei și tehnologiei moderne, se poate face prin recuperarea „simțului intern” de natură magică care leagă fantasmele de simțuri: magicianul este, atunci și acum, psihanalist și profet, în ipostaze din cele mai diverse, de la propagandist, spion și om politic la jurnalist, persoană de relații publice sau agent de publicitate. În această viziune, deochiul și iubirea sunt activități spirituale înrudite, eros și magie devin sinonime desăvârșind „rețeaua magică” prin persuasiune, ademenire, „infectare fantastică” și manipulare.

Trecut prin filtre și sisteme de gândire de o variație uimitoare, magicul n-a încetat să fie o cale de explorare a identității umane. Dacă epoca „magică și mitică” a plasat individul în centrul universului, îngăduindu-i să se simtă parte a cosmosului iar armonia să domine reprezentările sale spațio-temporale, epoca „postmagică”, a modernilor, a produs alterarea relației paradisiace cu universul, i-a fracturat identitatea, silindu-l să se caute pe sine în modelul „originar”, în arhetipuri, să-și construiască existența pe proiecte ale „centrului” și să-și recupereze identitatea pe căi ale spiritului cum ar fi poezia.

Dar omul postmodern, „specie” nouă, „schizomorfă”, produsă de mutațiile civilizației? Ce credințe îl animă, ce identitate își recunoaște? Pulverizarea eului și asumarea identității multiple îi așază pe postmoderni într-o relație de dependență față de valorile imaginației și ale imaginărilor, singurele care îi pot media comunicarea în planuri paralele și într-un timp accelerat. Postmodernismul, după Corin Braga, stă sub trei semne determinante: *policronia* (cu termenul impus de Castoriadis), trăirea simultană; *politropia* (Liiceanu), ca deschidere spre cele mai diverse spații și dimensiuni care îi configurează personalitatea; *celeritatea* (Godzich), accelerarea timpului subiectiv și colectiv, care impune trecerea rapidă de la o identitate la alta, de la o viziune la alta.

Mai este întoarcerea la mit o „terapie” pentru ființa pulverizată a postmodernului, mai crede acesta în forțele ascunse ale cuvântului ca „metaforă magică”?

Între „Galaxia Gutenberg” a lui Marshall McLuhan și „Era digitală” a lui Nicholas Negroponte nu este mai mult de un secol.¹² Tiparul, electricitatea, apoi tehnologiile numerice avansate au modificat succesiv raporturile omului cu lumea. Fiecare tehnologie care extinde simțurile umane a produs o nouă translație a culturii, spune McLuhan. *Epoca industrială*, sau a atomilor, după clasificarea lui Negroponte, caracteristică secolului al XIX-lea, a generat economia standardizată și cultura de masă. *Epoca informațională* a secolului XX, „epoca biților”, a perfecționat prin computer industria și comunicarea. Prin transmisia rapidă a datelor s-a modificat raportul grupurilor cu timpul și cu spațiul. *Epoca post-informațională*, în care tocmai am intrat, este „era digitală” pe care parțial o descrie, parțial o prefigurează Negroponte. Definită prin personalizarea informației, prin triumful descentralizării, globalizării și armonizării datorită accesului nelimitat oferit de superautostrada informațională, *era digitală* ar putea restitui omului „deliciile asincroniei”, limitările geografice ar dispărea concurente de realitatea virtuală, iar „ființa digitală” prefigurată de vizionar și-ar recăpăta eul compus din informații și evenimente personalizate care au semnificație dincolo de statistică sau demografie.

Informația este un ansamblu coerent și unitar de semnificații gnozice, caracterizate prin noutate, relevanță și utilitate, referitoare la situații, obiecte, fenomene, evenimente, persoane identificabile și comunicabile într-un mediu social care le înțelege și le folosește. Achiziția de informație derivă din nevoia de certitudine, de siguranță.

Habermas și întreaga Școală de la Frankfurt, separat Baudrillard, constată că s-au schimbat complet coordona-

¹² cf. Brîndușa Armanca, *Ghid de comunicare pentru jurnaliști și purtători de cuvânt*, Mirton, 2002, pp. 11-12.