

LBRIS

We know  
books

Cezar Boghici

# ARHIPELAG

*Pagini de critică  
și comparatistică literară*



EDITURA  
**CREATOR**  
BRAȘOV, 2023

# CUPRINS

<b>AVERTISMENT.....</b>	<b>5</b>
<b>ORAȘUL DIN MIJLOC</b> <i>(Anca Vasiliu).....</i>	<b>7</b>
<b>„PARIUL” MANIERIST</b> <b>AL LUI ADRIAN POPESCU .....</b>	<b>13</b>
<b>WOLF VON AICHELBURG</b> <b>ȘI TRANSCENDENȚA POEZIEI .....</b>	<b>21</b>
<b>SEBASTIAN ȘI COCHILIA:</b> <b>IMAGINARUL BAROC AL</b> <b>POEZIEI LUI RADU VANCU .....</b>	<b>27</b>
<b>SCARA DE SARE:</b> <b>POEZIA MARTEI PETREU .....</b>	<b>37</b>
<b>„ACESTA ESTE TRUPUL MEU”</b> <i>(Tatiana Niculescu Bran).....</i>	<b>49</b>
<b>LUCIAN BLAGA.</b> <b>ARHIPELAG CRITIC.....</b>	<b>59</b>
<b>DEDAL NU PĂRĂSEȘTE CRETA</b> <i>(Lucian Dan Teodorovici) .....</i>	<b>69</b>
<b>DESPRE BEȚIE</b> <i>(Ion Mureșan) .....</i>	<b>77</b>

<b>VĂZUTELE ȘI NEVĂZUTELE: IMAGINARUL GOTIC AL POEZIEI LUI NICHITA DANILOV.....</b>	<b>85</b>
<b>CINCI DECENII DE APOCALIPS (Octavian Soviany).....</b>	<b>93</b>
<b>„ CUVÂNTUL TRUP S-A FĂCUT ” (Gabriel Chifu).....</b>	<b>101</b>
<b>N. STEINHARDT LA ANIVERSARĂ.....</b>	<b>109</b>
<b>VOLUPTATEA CURCUBEULUI (Radu Mareș).....</b>	<b>113</b>
<b>FALS TRATAT DE ARMONIE (Ovidiu Pecican).....</b>	<b>119</b>
<b>CARTEA CATOPTRICĂ (Florin Șindrilaru).....</b>	<b>123</b>
<b>MEMORIA DILUVIANĂ (Ioan Sorin Apan).....</b>	<b>127</b>
<b>O INTERPRETARE SAGACE A PARABOLELOR LUI IISUS (Andrei Pleșu).....</b>	<b>131</b>
<b>EXERCIȚII DE ÎMBLÂNZIRE A CUVINTELOR (Matei Vișniec).....</b>	<b>137</b>
<b>GRĂDINA ȘI CARTEA LUMII (Ioan Pinteș).....</b>	<b>141</b>
<b>ENTELEHIA SENSIBILULUI (Emil Cătălin Neghină).....</b>	<b>149</b>

<b>STATUI ȘI SFINȚI</b> <i>(Ioan Gură de Aur)</i> .....	<b>155</b>
<b>POETICA PRAGULUI</b> <i>(Gilda Vălcan)</i> .....	<b>159</b>
<b>INTERIOR ÎN OGLINDĂ</b> <i>(Monica Grosu)</i> .....	<b>165</b>
<b>DIMITRIE CANTEMIR</b> <b>SAU PLĂCEREA POVESTIRII</b> .....	<b>173</b>
<b>UN POET AL</b> <b>TIMPULUI RĂSCUMPĂRAT</b> <i>(Cristian Muntean)</i> .....	<b>177</b>
<b>O ISCUSITĂ BRODERIE</b> <i>(Melania Bancea)</i> .....	<b>185</b>
<b>CELĂLALT CĂLINESCU</b> <i>(Andrei Terian)</i> .....	<b>193</b>
<b>CONSTANTE EXPRESIONISTE</b> .....	<b>199</b>

## AVERTISMENT

Volumul de față cuprinde o serie de recenzii, cronici, eseuri, comentarii publicate cu precădere în revistele „Apostrof”, „Tribuna” și „Vatra”, în intervalul 2010-2015, dar și câteva abordări critice răzlețite prin alte locuri, în același răstimp. Scopul cărții este acela de a grupa toate aceste texte și de a le pune într-un dialog din care să rezulte întâi de toate o imagine lămuritoare, deși parțială, pentru gustul meu estetic și pentru competențele mele interpretative; dacă cititorul ar putea desprinde de aici și tabloul – fie el subiectiv, fragmentar – al literaturii române din perioada respectivă, autorul cărții de față s-ar simți cu atât mai împlinit. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că a face cronică literară presupune inclusiv a practica o lectură impusă de circumstanțe (în sensul în care, se știe, nu cronicarul își alege cărțile, ci cărțile își aleg cronicarul, după cine știe ce capricii ale hazardului, după cine știe ce împrejurări iscate în interiorul redacțiilor literare). M-am aflat și eu, uneori, în această situație, dar, în general, mi-am păstrat libertatea de a-mi selecta singur cărțile sau temele de cercetare, pe tărâmul eseului ori al articolului de sinteză, mai cu seamă, ajungând până la a scrie despre cartea de(spre) filosofie sau despre literatura patristică.

Oricum, sunt de părere că fiecare cititor (nu mai puțin acela profesionist) își alcătuieste propriul „canon” literar, independent de canonul instituționalizat ori impus printr-o programă de învățământ politizată, ținând cont, desigur, de valoarea estetică, atât cât poate fi ea recunoscută sau trăită de fiecare în parte. În ce privește înțelegerea noțiunii de „canon”, îl urmez, așadar, pe Harold Bloom, când consideră canonul literar ca fiind acea relație dintre cititor ca individualitate și scriitor, cu ceea ce persistă în memoria noastră, din ceea ce s-a scris, cu ceea ce rezistă probei timpului.

A aduna astfel de texte despre cărți, risipite fiind, într-o culegere vine și din încercarea de a pune o stavilă în calea uitării lor (implicit a literaturii reflectate în ele), de a le strânge laolaltă, mici insule de hârtie într-un arhipelag personal.

## ORAȘUL DIN MIJLOC

Într-un interesant studiu de angelologie, renumitul iranolog Henry Corbin reproduce următorul fragment dintr-un mic roman alchimic, intitulat *Cartea celor Șapte Idoli*, atribuit lui Apollonios din Tyana<sup>1</sup>: „Mă aflam în orașul care este *mijlocul* Pământului armoniei [subl. aut.]. Grăbii pasul către Templul Soarelui, care era scâldat în raze și lumini. Mă însoțea un grup de Înțelepți cu inimile curate. Împrejurul templului erau ape curgătoare și izvoare țâșnitoare, straturi cu flori și verdeață. Văzui cum acest peisaj armonios era cel mai frumos dintre toate. Ne petrecurăm ziua în chipul cel mai plăcut și ne instalarăm în timpul nopții în templu, într-un apartament fastuos”. Interpretarea pe care Corbin<sup>2</sup> o acordă povestirii respective va avea o relevanță capitală pentru studiul imaginarului sau al *imaginalului*, căci prin acest ultim termen califică cercetătorul lumea imaginilor. Expresia „orașul care este în mijloc” evocă, în opinia sa, tocmai această lume intermediară, între

---

1. Apud Henry Corbin, *Povestirea de inițiere și hermetismul în Iran*. În: *Omul și Îngerul său. Inițiere și cavalerie spirituală*. Trad. de Monica Jităreanu. București: Ed. Univers Enciclopedic, 2002, p. 21.

2. *Ibidem*.

sensibil și inteligibil pur, „lumea Imaginalului, lumea Ideilor individuale, adică actualizarea Arhetipurilor în exemplarele lor permanente”, *mundus imaginalis*, lumea îngerilor.

Cu acest înțeles, expresia „orașul din mijloc” e în stare, cred, a indica spațiul destinat hermeneuticii imaginarului cultural (și, în special, a imaginarului poetic), înglobând toate acele articole, studii, analize aplicate, eseuri critice, recenzii ce beneficiază de metodele și instrumentele analitice (psihocritica, mitocritica, arhetipologia, teopoetica, imagologia), prin care s-ar putea surprinde configurația specifică a imaginarului literar (în ce ne interesează, în mod deosebit), funcțiile și valorile imaginii artistice, structurile mitului, constelațiile simbolice ș.a. Un exemplu ilustrativ este reprezentat de una din contribuțiile fundamentale în domeniul filosofiei imaginii, aparținând Ancăi Vasiliu.

*Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*<sup>3</sup> este opera unui medievist, specialist în istoria artei și doctor în filosofie; în prezent, cercetător principal, conducător de lucrări în cadrul unei unități afiliate Facultății de Filosofie a Universității Paris IV Sorbonne (Centre Léon Robin de recherches en philosophie antique). Având la bază teza de doctorat a autoarei – susținută în 1996, la Universitatea Paris-X –, lucrarea este concepută „ca o încercare de a răspunde la întrebarea care îi vine în minte cititorului când descoperă brusc, în cartea a doua din [tratatul lui Aristotel – n.n.] *Despre suflet*, [...], că există diafan: ce «este»,

3. Anca Vasiliu, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*. Trad. de Irinel Antoniu. Iași: Polirom, 2010 (ed. fr., Paris: Vrin, 1997).

așadar, *diafanul*”<sup>4</sup>. De aici începând, demersul Ancăi Vasiliu – bazat pe o cercetare realizată cu acribie, având o mare profunzime și referindu-se cu precădere la acele texte antice, însoțite de extensiunile lor medievale, care abordează problematica diafanității și a medierii luminoase – va avea consecințe practic nebănuite până la el, în vederea definirii (filosofice și estetice) a imaginii și reprezentării.

Pe urmele lui Aristotel, deci, diafanul este privit, în același timp, ca loc și act al fenomenului luminos, „«umbra transparentă», «aburul» sau «norul luminos», acea «pulbere invizibilă a aerului» care permite soarelui să-și cearnă luminozitatea orbitoare pentru a conferi vizibilitate și culoare tuturor lucrurilor”, asumându-și, în același timp, „rolul ochiului și al intelectului (comparat, de altfel, cu lumina – n.a.), devenind astfel un revelator activ, generând actul acestei *evidențe luminoase* care este imaginea, sau *eidōs*-ul”<sup>5</sup>. În plus, noțiunea de diafan o presupune pe cea de mediu, de interval, de intermediar. În *Banchetul* lui Platon, Diotima îi semnalează lui Socrate „existența unui *termen de mijloc* [...] între știință și neștiință, ca și între lumea nemuritorilor și cea a muritorilor, spațiu, loc propriu-zis al intermediarii, al unei distanțe închinată «zeilor trecerii» și locuite de acele ființe ale intermediarului din rândul cărora fac parte [...] atât figura lui Eros, cât și cea a filosofului, așadar deopotrivă *daimonul* și omul”<sup>6</sup>. Cu ajutorul acestei „ficțiuni” filosofice, Aristotel va contura dome-

---

4. *Ibidem*, p. 348 (subl. aut.).

5. *Ibidem*, p. 21 (subl. aut.).

6. *Ibidem*, p. 15 (subl. aut.).

niul diafanului, ca paradigmă a termenului de mijloc, ce determină relația dintre obiectul perceput și subiectul care percepe, dintre sensibil și inteligibil, și va elabora o teorie a luminii implicate în conceptul de diafan (lumina e cea care face ca diafanul să se manifeste ca *prezență* sau ca *entelehie* luminoasă), prin care se vor depăși cu mult cadrele fizicii: „A vedea ceva în *diafanul în entelehie* (altfel spus, în fenomenalitatea luminii – n.a.) presupune [...] un fel de «conversie» a sensibilității în inteligibil (asemănătoare cu o *punere în formă perceptibilă* a materiei – n.a.), a esteticii în act efectiv al *noësis*-ului, prin sau datorită unui «termen comun» intelectului și simțurilor: natura luminoasă (diafană, adică receptoare, mediatore și «epi-fanică» sau revelatoare – n.a.) a sufletului intelectual, precum și a facultății senzoriale (ochiul și vederea – n.a.) și a corpului vizibil devenit obiect al privirii”<sup>7</sup>.

Aceasta este, potrivit Ancăi Vasiliu, principala contribuție a lui Aristotel la tema văzului, a vizibilității și a luminii: „...diafanul este *ieșirea din sine* [subl. aut.] a actului luminos și în același timp a potențialității obscure a lucrurilor, [...] este substratul, ipostaza, receptaculul invizibil al ființialității vizibile, corporale a lucrurilor”<sup>8</sup>, prin urmare funcția lui ontologică este însoțită de un rol „estetic” sau epifanic, ce-l proiectează în sfera noeticii și a metafizicii. Concepția de față a Filosofului a constituit, în opinia cercetătoarei, punctul de plecare al unei *teologii a luminii* și, odată cu aceasta, delimitarea unui *topos filosofic* care va fi exploatat intens atât în

---

7. *Ibidem*, p. 74 (subl. aut.).

8. *Ibidem*, p. 320.

teoriile noetice ale Evului Mediu creștin, cât și în articularea unei filosofii a imaginii întemeiate pe teologia Întrupării; desigur, pe fondul, unei accepțiuni globale a ideii de interval mediator între două lumi, între vizibil și invizibil, între immanent și transcendent.

Anca Vasiliu, cu erudiția sa, va investiga și într-alt loc – *Monastères de Moldavie, XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles. Les Architectures de l'image*<sup>9</sup>, o lucrare monumentală, apărută în condiții grafice deosebite, cu excelente reproduceri ale fotografiilor realizate de Sandu și Dinu Mendrea, care însă nu a avut încă parte de o ediție românească – potențialul transcendent al imaginii în gândirea religioasă medievală, pe baza exemplelor oferite de pictura și arhitectura ecleziastică moldavă, întrucât numai imaginea-icoană, păstrează, pentru omul medieval, întreg acest potențial. După cum arată Anca Vasiliu, imaginile din interiorul unei biserici bizantine de secol XVI, spre exemplu, sunt deplin integrate spațiului iconic al rugăciunii și al contemplației (un spațiu de elevație a luminii), fiind ordonate „într-un discurs împrejurul propriului statut al imaginii – un discurs despre vizibilitatea paradoxală a invizibilului”<sup>10</sup>, oferindu-se deci unei abordări deopotrivă sensibile și noetice.

2010

---

9. Anca Vasiliu, *Monastères de Moldavie, XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles. Les Architectures de l'image*. Paris: Méditerranée, 1998 (ed. it., Milano: Jaca Book, 1998).

10. *Ibidem*, p. 103, tr.n.

# „PARIUL” MANIERIST AL LUI ADRIAN POPESCU

Încă din primele sale *Cugetări*, arată teoreticianul manierismului, Gustav René Hocke<sup>1</sup>, Blaise Pascal (1623-1662) a recurs la un pariu teologic, al cărui *conchetto* fusese consacrat de către tradiția manieristă: „a paria” pe existența lui Dumnezeu înseamnă a ieși din neștiință și nefericire și a dobândi cunoașterea adevărului și fericirea primordială. „Cei cărora Dumnezeu le-a dăruit religia prin sentimentele inimii sunt fericiți și convinși pe bună dreptate”, afirmă Pascal<sup>2</sup>. Potrivit concepției pascalienne, „a existat cândva în om o fericire adevărată, din care nu-i mai rămâne acum decât semnul și urma goală pe care el încearcă în zadar s-o umple cu tot ce-l înconjoară, căutând în lucrurile absente ajutorul [...], dar care sunt toate incapabile să i-l dea, pentru că această prăpastie nesfârșită nu poate fi umplută decât de un lucru infinit și imuabil, adică de Dumnezeu

- 
1. Vezi: Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură*. Trad. de H. Spuhn. București: Ed. Univers, 1998, pp. 289-290.
  2. Blaise Pascal, *Cugetări*, nr. 110. În: *Misterul lui Iisus. Cugetări*. Trad. de S. Șuta și I. Milea. Cluj-Napoca: Ed. Dacia, 2002, p. 7.

însuși”<sup>3</sup>. Cu alte cuvinte – spune Pascal<sup>4</sup> –, omul a fost creat sfânt, plin de lumină și de inteligență, însă starea de astăzi a oamenilor arată că acestora nu le-a mai rămas decât „un instinct neputincios al fericirii primei lor naturi”. Or, pariind pentru Dumnezeu, omul nu face altceva decât să se întoarcă la adevărata sa natură.

Pe o asemenea miză se întemeiază și poezia lui Adrian Popescu<sup>5</sup> (n. 1947). De la volumul de debut, *Umbria* (1971), aceasta are ca atribute de căpetenie – după cum a remarcat Dan Cristea<sup>6</sup> – „celestul, purul, suavul, sacrul” și afirmă „un lirism al fervorii și entuziasmului mistic, scris evident de un *homo religiosus*”. Motivele imaginarii biblic (Tatăl ceresc, sfânta Cetate, Fecioara, cina Mielului, pâinea euharistică, îngerul, Curcubeul) sunt valorificate de către Adrian Popescu sub influența spiritului teologal apusean<sup>7</sup>, trecut prin Augustin, Boethius și Cusanus. Un poem din al treilea volum de versuri al autorului, *Câmpiile magnetice* (1976), trasează cu finețe vectorul, săgeata de sens a acestei poetici, care este regăsirea stării de beatitudine și a timpului primordial

---

3. *Ibidem*, nr. 148, p. 13.

4. *Ibidem*, nr. 149, p. 15.

5. Citatele din lirica lui Adrian Popescu se fac după următoarele ediții: *Câmpiile magnetice*, *Curtea medicilor*. În: *O milă sălbatică* (antologie). București: Cartea Românească, 1983; *Călătoria continuă*, poeme. București: Ed. Cartea Românească, 1989; *Proba cu polen*. În: *Poezii* (antologie). București: Ed. Vitruviu, 1998; *Drumul strămt*. Cluj-Napoca: Ed. Dacia, 2001.

6. Dan Cristea, *Adrian Popescu*. În: *Poezia vie*. București: Cartea Românească, 2008, p. 182.

7. Am am semnalat deja existența acestei influențe, în: Cezar Boghici, *Sacrul și imaginarii poetic românesc din secolul al XX-lea*. Sibiu: Psihomedica, 2010, p. 85.

(direcție remarcată cândva de criticul Ion Pop<sup>8</sup>, pentru care poezia lui Adrian Popescu se angajează „într-o perspectivă mitică, a recuperării condiției originare a ființei”): „Sarea pământului și valea sumbră/ prin care trecem le scăldăm cu plânsul,/ toate cotloanele pe unde ne preumblă/ patima noastră de-a ne-ntoarce-ntr-însul” (*Nisip și aur*). „Ne-ai făcut pe noi pentru Tine și neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni în Tine”, mărturisirea Fericitul Augustin<sup>9</sup> (354-430), exprimând, prin bine-cunoscuta-i formulă, aceeași „patimă” cerească, rămășiță a facultăților noastre inițiale, care se resimte în meditația lui Pascal<sup>10</sup> și care, iată, e afirmată, la rândul său, de către Adrian Popescu. Ea presupune tendința firească de orientare spre Dumnezeu, de reîntoarcere în sânul Tatălui ceresc, care, spune poetul, „e Unul, care nu se schimbă,/ și unde după moarte mă strămut/ acolo voi grăi o altă, sfântă limbă;/ aici, chiar dacă o aud, sunt mut” (*loc. cit.*). Adrian Popescu contemplă, precum se vede, pe Unul-Dumnezeu ca pe Logosul Unic al lui

- 
8. Ion Pop, „*O milă sălbatică*”. În: *Dicționar analitic de opere literare românești*, vol. 3: M-P. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2002, p. 207. Vezi și: Mircea Iorgulescu, *Extaz, blândețe și teroare*. În: Adrian Popescu, *O milă sălbatică*. București: Cartea Românească, 1983, p. 181: „Adrian Popescu este [...] un poet al beatitudinii și deopotrivă al beatificării. Poezia lui se naște dintr-o bucurie a regăsirii stării edenice și printr-o statornică, decisă instalare în universul ei privilegiat și izbăvitor”.
  9. Fericitul Augustin, *Confessiones*, I, 1. Trad. de N. Barbu. București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1994, p. 85.
  10. Vezi: *supra*, nr. 149, p. 15.

Boethius<sup>11</sup> (480-525) sau ca pe unica *formă a formelor*, neschimbată, deci absolută, la care făcea referire Nicolaus Cusanus<sup>12</sup> (1401-1464). De altfel, în reprezentarea universului său, poetul adoptă un tipar de lume propus în secolul al XV-lea de către Cusanus, întemeiat pe verticala metafizică și propice unei sensibilități pentru care decisivă rămâne „singularitatea ființei umane în *raportul ei* cu Limita”<sup>13</sup> (subl. aut.), Limita însăși fiind, în gândirea cusană, modelul absolut – *forma formelor* –, prin contemplarea căruia omul are acces la unicul adevăr al adevărilor.

Spunând „Se plămădește o ființă nouă în sacrele tipare/ Prea mari le simt. Dar mă așează-acolo/ Unul” (*Focul*, vol. *Călătoria continuă*, 1989), Adrian Popescu exprimă chiar actul de *în-ființare* a creaturii de către Creatorul său. Potrivit lui Cusanus<sup>14</sup>, formele lumii creaturale „ființează în mod contras”, spre deosebire de Dumnezeu care are o existență absolută, fiind singura ființă necontrasă. Se înregistrează, deci, o diferență de

- 
11. Vezi: Boethius, *Contra lui Eutyches și Nestorius*, IV. În: *Tratate teologice*. Trad. de O. Gordon și B. Tătaru-Cazaban. Iași: Polirom, 2003, pp. 33-35. După ce expune dogma despre unicitatea persoanei Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, pe temeiul unicității numelui lui Hristos în Scripturi, Boethius exclamă: „Cât de măreț este și cât este de nou, unic și irepetabil în vreun alt veac, ca natura celui care este unic Dumnezeu să se unească cu cea umană, atât de diferită de ea, și ca în felul acesta, prin unire, din naturi diferite să devină o singură persoană!” (*ibidem*, p. 35).
  12. Vezi: Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, II, 9. Trad. de A. Bereschi. Iași: Polirom, 2008, pp. 297-299.
  13. Anca Manolescu, *Nicolaus Cusanus: Logosul, interpret al diversității religioase*. În: *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*. Iași: Polirom, 2005, p. 51.
  14. Nicolaus Cusanus, *op. cit.*, p. 297.

nivel între cele două modalități de existență, pe care numai Cel care ne-a dat viață ar putea-o acoperi<sup>15</sup>.

În metafizica cusană<sup>16</sup>, creatura apare ca *ființă-de-la* ființa maximului, care *se* transmite și este primit, fiind chemată, pentru aceasta, să reflecte în existența ei Unitatea – temeiul transcendent al lumii. Sub raport cognitiv și operativ, principalii agenți ai „respirului Unității” sunt îngerii<sup>17</sup> – ei aplică tiparul unității asupra multiplicității, devenind călăuzele cunoașterii umane în efortul ei de a urca spre principiu. Iată, la Adrian Popescu, expresia poetică a acestei teme de sorginte scolastică și tomistă (înclinația autorului către acest tip de teologie e recunoscută de el însuși: „scolastic dezbătând, cu doc-

- 
15. „Căci e lucru stabilit [...] că nu poate exista nicio potență absolută și nicio formă absolută (sau un act – n.a.) care să nu fie Dumnezeu; [...] formele lucrurilor nu sunt diferențiate decât în măsura în care ființează în mod contras. Iar în măsura în care ființează în mod absolut, ele constituie o unitate indistinctă, care este Cuvântul dumnezeiesc”, afirmă Cusanus (*ibidem*, pp. 297-299).
16. Vezi: Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, II, 2, ed. cit., pp. 215-217; pentru Cusanus, „...de vreme ce Dumnezeu «se» transmite și este primit fără părtinire și diferențe [...], întreaga ființă creată stă neclintită în perfecțiunea sa, pe care o deține fără constrângere de la ființa divină, ființa creată netânjind după altceva oarecum *mai perfect* (subl. aut.), ci dorind să-și conserve și să-și împlinescă în mod incoruptibil ceea ce deține de la cel maxim, prețuindu-l cu asupră de măsură ca pe un dar divin” (p. 223). Vezi și: Boethius (a doua axiomă a *hebdomadelor*), în vederea aprofundării metafizicii creștine a lui Unu și a ființei: „...ceva este o dată ce a primit *ființa*” („Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune”. În: *Tratate teologice*, ed. cit., p. 67). Vezi, pe această problematică, și: Thomas de Aquino (*De ente et essentia*, IV, 140-150): „Este evident deci că spiritul constă din formă [potențialitate cu privire la ființare – n.n.] și ființare [ființare ca actualitate – n.n.] și că își primește ființarea de la fiindul prim, care este ființare pură – iar acesta este cauza primă, adică Dumnezeu” (*De ente et essentia/ Despre fiind și esență*. Trad. de E. Munteanu. Iași: Polirom, 1998, p. 77).
17. Anca Manolescu, *op. cit.*, p. 55.

tu ton/ pe Abelard și Toma «Summa teologiei» – *Trec Alpii cum aș trece, Bătrânețe*, vol. *Drumul strâmt*, 2001): „Tiparu-i pentru îngeri, în el te sârguiește,/ prin crucea din fereastră desfășură exodul/ spre stelele curate” (*Alege drumul strâmt*, vol. *Proba cu polen*, 1984). Pentru poetul român, ca și pentru Cusanus<sup>18</sup>, universul în ansamblu este un simbol al lui Dumnezeu, iar intelectul trebuie să-i releve această dimensiune spirituală; trebuie, după modelul îngeresc, să înainteze spre sensurile lui tot mai ridicate. (Metafora „stelele curate”, din versurile abia citate, este ambivalentă, desemnând atât mulțimea/altitudinea înțelesurilor divine, cât și mulțimea luminilor spirituale sau a subiectelor cunoscătoare<sup>19</sup>.)

Poezia lui Adrian Popescu, ce exprimă o așă de înaltă concepție asupra vieții contemplative, poate fi analizată și sub aspectul „manierismelor de limbaj”, pe care, la rândul său, G.R. Hocke<sup>20</sup> le identifică în scrierile misticilor greco-orientali ai Antichității, ale patristicii și, îndeosebi, ale marilor mistici din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, Teresa de Ávila (1515-1582), Juan de la Cruz (1542-1591), Miguel de Molino (1640-1697), François de Sales (1567-1622), Bérulle (1575-1629), Angelus Silesius (1624-1677). O strofă a sa amintește de un *conchetto* despre rai, compus de un Angelus Silesius: „Safir și corindon, agate și cinabru, mică și calcedoniu/ oh, cristalele voastre sunt clape dulci de armo-

---

18. Vezi: *ibidem*, p. 56.

19. Analogia dintre luminile materiale și luminile nemateriale ca „minți cerești” – în contextul de față, dintre *stele* și *îngeri* – este prezentă la Dionisie Areopagitul. În: *Despre ierarhia cerească*, I, 3 (*Opere complete*. Trad. de D. Stăniloae. București: Paideia, 1996, pp. 15-16).

20. Gustav René Hocke, *op. cit.*, p. 261.

niu,/ și spat de Islanda, eu nu din dicționare vă invoc,/ o veșnică Vară întoarce în mine Amiaza de foc” (*Poemul memoriei*, vol. *Curtea medicilor*, 1979) sau alta, de un *conchetto* despre beatitudine, al aceluiași: „Am ospătat pâine și un strop de vin/ cântând o cântare cu buzele fericite [...]/ aur nu aveam, arme nu purtam/ Vămile Văzduhului ne așteptau” (*Ca în vremuri uitate*, vol. *O milă sălbatică*, 1983). Iată și un *conchetto* despre Fecioara Maria: „În eonul fierului,/ Stella matutina,/ Regină-a Cerului,/ iartă-mi toată vina” (*Cântec marian*, vol. *Drumul strămt*, 2001) sau un *conchetto* despre Iisus: „Stea de dimineată,/ mă clătesc pe față/ cu iubirea-ți sfântă,/ cu voința-ți frântă,/ lumii Cumințenie,/ clopot de utrenie” (*Colind în pragul noului mileniu*, vol. cit.), ambele construite în maniera romantică a lui Novalis, și, mai aproape, în cea a lui Eminescu, din imagini proprii reveriei stelare, la sugestia unei mai vechi tradiții, desigur, ce coboară până la Sf. Bernard de Clairvaux (1091-1153) – căruia i-a fost atribuit celebrul imn *Ave Maris Stella* – și chiar până la Sf. Ioan Teologul – la care Iisus apare ca „Stea strălucitoare a Dimineții”<sup>21</sup>.

Originalitatea liricii lui Adrian Popescu constă, printre altele, în poetica detaliului expresiv, în rafinata nevoie de a crea un univers de prospețimi moi și transparente, în atmosfera tainic-inițiativă ce-i înconjoară poemele. Într-un text adăugat volumului *Drumul strămt* (2001), poetul se recomandă a fi un „vânător de imagini”, spunând: „O, imaginile mele, asemenea timbrelor,/ făceau să călătorească, dintr-o țară în alta,/ și dintr-o margine-n alta de Ocean,/ mesajul inefabil, vestea

---

21. Apoc. 22, 16.

de moarte/ ori de naștere fericită” (*Vânător de imagini*). Poezia, acest „voluptos joc *cu icoane*” (după o cunoscută sintagmă eminesciană), ține, și pentru Adrian Popescu, de domeniul *diafanului* – așa cum, pe urmele lui Aristotel, îl definește Anca Vasiliu<sup>22</sup> –, ca mediu revelator al luminii și al obiectului ce se oferă cunoașterii (descoperindu-și „mesajul inefabil”), ca mijlocitor epifanic, ca interval mediator între două lumi („țări”), între imanent și transcendent.

2010

---

22. Vezi: Anca Vasiliu, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*. Trad. de I. Antoniu. Iași: Polirom, 2010, p. 322. În gândirea medievală, „imaginea este considerată o pură «iluminare» a Cuvântului (chiar «enluminura» lui), o «materie» de-materializată inteligibil, [...], fiind *vizibilă* (estetic) și, simultan, *lizibilă* intelectual (*eidōs* inteligibil) [subl. aut.], extrasă deci din propria materie [...], oferită unei abordări hermeneutice multiple, cu referințe multiplicabile la nesfârșit” (*ibidem*, pp. 341-342).