

LIBRIS

We know
books

© Editura EIKON

București, Calea Giulești 333, sector 6
cod poștal 060269, România

Difuzare / distribuție carte: 021 348 14 74

0733 131 145, 0728 084 802

e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: 021 348 14 74

0728 084 802, 0733 131 145

e-mail: contact@edituraeikon.ro

web: www.librariaeikon.ro, www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de

Consiliul Național al Cercetării Științifice (CNCS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IVANCU, EMILIA

Celelalte Români - Româniile celuilalt / Emilia
Ivancu. - București : Eikon, 2026

Conține bibliografie

ISBN 978-606-49-1676-1

821.135.1

DTP: Valerian Susan

Editor: Valentin Ajder

EMILIA IVANCU

CELELALTE ROMÂNII
*
ROMÂNIILE CELUILALT

E I K O N

București, 2026

Cuprins

Introducere: Celelalte Românii – Româniile Celuilalt.....	7
Premise teoretice:	
Mitul Peșterii și condiția simbolică a omului.....	11
Capitolul I	
Privirea din afară: începuturile unei geografii imaginare.....	23
Ruritania și românii: imaginarul britanic despre Țările Române în scrierile călătorilor britanici din secolul al XVIII-lea	25
Călătoria ca pretext și text.....	25
Între Balcani și Ruritania	30
Bătând la porțile Orientului.....	32
Un țărm la răscruce de vânturi	41
Între adevăr și anecdotă.....	47
Cum sunt românii	51
Alinierea imaginilor. Concluzii	62
Capitolul II	
România și Polonia: geografia unei apropieri culturale.....	73
România și Polonia – imagini, întâlniri, reprezentări.....	75
Suflet peste granițe: Kazimiera Iłakowiczówna – „un corp de politician într-o rochie de femeie”	105
Vioara Regelui Mihai și singurătatea unei muzici niciodată auzite. Note despre viața unui rege și a viorii sale poloneze	120
Capitolul III	
Româniile din interior.....	137
Româniile din România și experiența marginii.....	139

Capitolul IV

Limba română ca spațiu identitar.	
Românii lingvistice din afara României.....	155
Transfer identitar lingvistic sau „acasă” în interiorul limbii române.....	157
O altă poveste a limbii române: limba română la Poznań, Polonia.....	169
Un spirit liber contorsionat de istorie: cazul lui Horia Oprișan, primul lector de limba română la Universitatea din Helsinki (1942–1943).....	182
Limba română la Helsinki, Finlanda: o micro-geografie lingvistică a predării.....	214
În loc de concluzii.....	243

Introducere:

Celelalte Români – Româniile Celuilalt

Volumul de față propune o cartografiere culturală a unor relații europene construite prin circulația ideilor, a oamenilor, a limbilor și a experiențelor între spații diferite – România, Polonia, Europa Centrală, spațiul nordic prin Finlanda și spațiul occidental. Capitolele reunite aici urmăresc modurile în care ideile, textele, obiectele culturale și experiențele intelectuale circulă între aceste spații diferite. Privite împreună, aceste studii conturează o hartă a unor întâlniri culturale, în care literatura și mentalitățile devin nu doar obiect de analiză, ci și loc de contact între istorii, identități și memorii europene.

În încercarea de a înțelege felul în care aceste imagini se construiesc, reflecția asupra mecanismelor reprezentării devine inevitabilă. Mitul peșterii din *Republica* lui Platon rămâne una dintre cele mai sugestive metafore ale relației dintre realitate și imagine: oamenii nu percep lumea direct, ci prin forme mediate, filtrate și reinterpretate.

În mod similar, identitățile colective nu sunt realități fixe, ci construcții simbolice. În acest sens, teoria omului ca *Homo Symbolicus*, formulată de Ernst Cassirer, oferă un cadru esențial: omul trăiește într-un univers al semnificațiilor, structurat prin limbaj, mit și cultură, iar percepția Celuilalt se formează în interiorul acestor sisteme simbolice.

Reflecțiile asupra acestor concepte se înscriu într-o preocupare mai veche pentru mecanismele reprezentării și ale construcției simbolice a identității, dezvoltată anterior în

Premise teoretice:

Mitul Peșterii și condiția simbolică a omului

Teoria mentalităților și preocuparea pentru Celălalt au devenit, în ultimele două decenii, extrem de prezente atât în spațiul academic, cât și în afara lui. Studiile imagologice au arătat, așadar, faptul că reprezentările literare ale națiunilor funcționează adesea prin stereotipuri și imagini recurente care structurează percepția Celuilalt.¹ Justificarea este deplină, dat fiind faptul că interesul individului pentru un alt-ceva, pentru un alt-cineva sau pentru un alt-undeva a existat dintotdeauna. Diferența se află însă în atitudinea pe care individul a adoptat-o față de acest *alt-ceva*, *alt-cineva* sau *alt-undeva*. Relevant în acest sens este unul dintre marile mituri ale omenirii, și anume Mitul Peșterii, care reprezintă o imagine sugestivă a nevoii umane de alt-ceva, însă în stadiul ei primar, în care dorința era încă mai slabă decât teama. Omul nu a existat niciodată singur, nu a viețuit izolat, ci în vecinătatea unui alt-cineva, mai mult sau mai puțin asemănător lui.

Desigur, acest *alt-ceva* sau *alt-cineva* sunt, în fapt, termeni generici fie pentru o altă ființă umană, fie pentru spații sau lucruri care sunt altele decât cele din arealul cunoscut de un

¹ Joep Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*, Amsterdam–New York, Rodopi, 2007.

indivd, și care formează la propriu și la figurat identitatea, respectiv alteritatea acestuia. Într-o interpretare metaforică, plasarea virtuală a oamenilor aflați în peșteră la lumina soarelui și imaginea acestora orbiți de lumină reprezintă de fapt teama de ceea ce individul nu cunoaște: „[...] Iar dacă l-ar sili să privească spre lumina însăși, nu crezi că l-ar durea ochii și că ar da fuga îndărăt, întorcându-se spre acele lucruri pe care poate să le vadă și le-ar socoti pe acestea, în fapt, mai sigure decât cele arătate? [...]”² S-a creat, astfel, am putea spune, un *Complex al Mitului Peșterii* care a obsadat ființa umană de-a lungul veacurilor. Suntem de părere că nu este exagerat să lansăm ideea că această preocupare față de Celălalt nu este decât reversul acestui complex, sau, ca să folosim chiar un termen care se află în sfera noastră de cercetare, *imaginea răsturnată* a acestui mit.

Având ca premisă astfel, acest complex cu întreaga suită de implicații și imagini create, ne putem gândi mai departe la evoluția ființei umane care își depășește în timp propriile granițe, care trece dincolo de angoasa necunoscutului, depășindu-se pe sine. „Mentalitatea colectivă din toate timpurile cunoaște o structură arhetipală emergentă: frica de ceea ce este străin.”³, spune cercetătorul Simona Nicoară într-o carte care tratează și această problemă a relației identitate-alteritate. Rândurile acestea vin ca un argument pentru starea primordială de teamă din care încă mai păstrăm ca indivizi și azi, în secolul hiper-socializării. Simona Nicoară definește și momentul de întâlnire dintre virtualii Eu – Tu: „Întâlnirea cu Altul înseamnă întâlnirea cu propriile granițe spirituale[...]”⁴.

² Platon, *Miturile lui Platon*, București, Editura Humanitas, p. 95.

³ Simona Nicoară, *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Cluj – Napoca, Editura Accent, 2002, p. 59.

⁴ *Ibidem*.

Cu toate acestea, perioada până la întâlnirea dintre identitate și alteritate, sau dintre o identitate și o alter-identitate, este una destul de mare, fracționată în mai multe etape de apropiere, înainte de toate fiind cea psihologică. Primul pas a fost, după cum spuneam, ivirea la lumină, apoi apariția fricii cu tot cu înfrângerea acesteia. Acești pași ar echivala cu acceptarea existenței unei alte entități, indiferent de natura acesteia, umană, divină sau materială. Această acceptare este de altfel un proces de comparație între propria imagine, cunoscută (cel puțin aparent) și o alta cu totul străină, atrăgătoare și creatoare de teamă în același timp. Sunt relevante cuvintele lui Ștefan Augustin Doinaș:

La urma urmelor, totul se reduce la alteritatea valorilor. Nu suportăm pe purtătorii acelor valori care nu coincid cu ale noastre, nu tolerăm persoanele în care se încorporează alte mituri decât ale noastre. Faptul că și valorile mele au același rang, aceeași noblețe ca și ale Celuilalt nu mă face nicidecum mai tolerant față de acesta: frumusețea mea detestă frumusețea lui, virtuțile mele intră în conflict cu virtuțile lui, patriotismul meu combate patriotismul lui, credința mea pornește cruciade împotriva credinței lui.⁵

Definirea alterității așa cum este realizată mai tranșant de Ștefan Augustin Doinaș este, de fapt, ceea ce generează apariția imaginarului ca produs finit al diferenței de valori la care se rezumă această relație. În acest punct al analizei, ar apărea un fals paradox: dacă tot facem acești pași către Celălalt tocmai pentru a-l respinge cu tot cu valorile sale, de ce îi mai facem, la urma urmei?

⁵ Ștefan Augustin Doinaș, *Fragmente despre alteritate*, în „Secolul XXI, Alteritate”, nr. 1-7, București, 2002, p. 27.

Emmanuel Lévinas, într-una din lucrările sale dedicate problematicii alterității, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, explică acest fenomen de atragere între două entități diferite prin intermediul metafizicii:

Adevărata viață e în altă parte. Suntem însă în lume. Metafizica se ivește și se menține în acest alibi. Ea este întoarsă către altundeva și altceva și altul.[...] Capătul acestei mișcări – altundeva sau altul – este numit altul într-un sens eminent. Nici o călătorie, nici o schimbare de climat nu ar putea satisface dorința care animă această mișcare. Altul dorit în mod metafizic nu e altul precum pâinea pe care o mănânc, precum țara pe care o locuiesc, precum peisajul pe care-l contempļu, precum uneori eu însumi în raport cu mine însumi, precum acest Eu și acest altul.⁶

Aceasta este relația Eu–Celălalt văzută de Lévinas, în care și unul și Celălalt sunt de fapt două fețe ale aceleiași monede, dar care tânjesc una după cealaltă tocmai pentru că nu s-au văzut niciodată și nici nu o vor face. De aceea unul dorește cunoașterea celuiilalt, tocmai pentru că sunt parte a aceleiași ființe unice. Lévinas explică mai departe dorința metafizică invocând pornirea interioară a fiecăruia către acel ceva necunoscut: „Dorința metafizică nu aspiră la întoarcere, fiindcă e dorul de o țară unde nu ne-am născut. Dor al unei țări cu totul străine, care nu ne-a fost nicicând patrie și unde nu vom merge niciodată.”⁷ Poate că, pentru că ar fi un complex sau tocmai ca un blestem ce urmărește individul, unul aleargă după Celălalt la nesfârșit și fără vreo speranță, ca lanțurile cunoașterii care ucide individul cu cât acesta știe

⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 17.

⁷ *Ibidem*.

mai multe, și mai ales cu cât știe mai mult că nu i se poate împotrivi: „Dorința fără satisfacție și care aude îndepărtarea, alteritatea și exterioritatea altuia.”⁸ Drept urmare, putem să tragem următoarea concluzie și anume faptul că atunci când încercăm să definim identitatea, nu putem sub nicio formă pierde din vedere relația care structurează, în ultimă instanță, cei doi termeni – *identitate* și *alteritate*, deci, nu putem ignora nici conceptul de *alteritate*. Identitatea desemnează alteritatea și viceversa, relația fiind una de complementaritate și reciprocitate. J.F. Gossiaux definea identitatea în felul următor:

D'un point de vue anthropologique, l'identité est un rapport et non pas une qualification individuelle comme l'entend le langage commun. Ainsi, la question de l'identité est non pas "que suis-je?" mais "que je suis par rapport aux autres, que sont les autres par rapport a moi?" Le concept d'identité ne peut pas se separer du concept d'alterité.⁹

Falsul paradox pare a se rezolva destul de ușor în acest sens, pentru că, la urma urmei, explicația este mai simplă decât s-ar putea crede: singurătatea creează monștri, iar omul nu poate supraviețui doar în propria companie. De aici rezultă nevoia acută de îmbrățișare a unei alte imagini, pe care o caută către *altundeva, altcineva, altceva*; căutarea Celuilalt nu este nimic

⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁹ J.F. Gossiaux, *Le paradoxe de l'identité*, în *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, volum coordonat de Jean-Claude Ruano-Borbalan, Sciences Humaines Édition, Auxerre Cedex, 1999: Din perspectivă antropologică, identitatea este o relație, nu o calificare individuală, așa cum o înțelege limbajul comun. Astfel, întrebarea identității nu este „ce sunt eu?”, ci „ce sunt eu în raport cu ceilalți și ce sunt ceilalți în raport cu mine?”. Conceptul de identitate nu poate fi separat de conceptul de alteritate. (trad.n.)

altceva decât căutarea de sine. Intrăm aici într-un nesfârșit lanț: întorcându-ne spre noi, îl căutăm pe Celălalt, iar căutându-l pe Celălalt, ne căutăm pe noi. De la *Mitul Peșterii* încoace suntem „condamnați” la conflictul/interacțiunea cu socialul. Din această perspectivă, Mitul Peșterii poate fi citit și ca o alegorie timpurie a relației dintre identitate și alteritate.

Nu putem astfel decât să-i dăm dreptate lui Ștefan Augustin Doinaș:

[...] lucrul care se cuvine a fi remarcat este nevoia generală de Celălalt, pentru a se asigura dezvoltarea armonioasă a fiecărui individ. De obicei, indivizii – în funcție de structura lor psihică – se separă, dacă nu de societate, în orice caz de societatea din care fac parte. Dar niciodată ei nu vor renunța total la avantajele unei societăți: o reală alternativă nu există.¹⁰

Evoluția ființei umane a determinat, odată cu evoluția conștiinței sale dezvoltarea dorințelor ei, categorisirea lor și totodată, complicarea structurilor mentale și afective, de unde complexitatea legăturilor cu Celălalt, oricare ar fi acesta. Jacques Derrida făcea următoarea afirmație: „Tout autre est tout autre”, adică „Fiecare altul este cu totul altul.”¹¹ Pornind de la această premisă, admitem diversitatea ființei, naturii umane și, implicit, a societății. Următoarea judecată ar fi faptul că, inevitabil, ne raportăm la fiecare individ din spațiul nostru de ființare în mod diferit, relațiile noastre cu fiecare fiind diferite de la caz la caz, în funcție de afinități și obligații sociale. Interesantă în acest sens

¹⁰ Ștefan Augustin Doinaș, *Eu și celălalt*, în *Secolul XXI, Alteritate*, nr. 1-7, București, 2002, p. 8.

¹¹ Jacques Derrida *apud* J. Hillis Miller, *Jacques Derrida și Ceilalți*, în *Secolul XXI, Alteritate*, nr. 1-7, București, 2002, p. 62

este teoria filosofului Martin Buber¹² referitoare la relația Eu-Tu, Eu-Celălalt. Distincția este mai mult decât necesară în analiza lui, respectiv a noastră, tocmai pentru că aduce în discuție procesul de reificare ce se interferează în raportul nostru cu cei din jur:

Pentru om lumea este dublă. După cum și atitudinea lui este dublă. Atitudinea omului este dublă în funcție de dualitatea cuvintelor fundamentale pe care este în stare să le rostească. Cuvintele fundamentale nu sunt cuvinte izolate ci cuvinte perechi. Un asemenea cuvânt fundamental este perechea verbală Eu-Tu. Un alt cuvânt fundamental este perechea verbală Eu-Acela, în care fără să se schimbe cuvântul fundamental, Acela poate fi înlocuit cu El sau Ea.¹³

Dacă relația Eu-Tu se referă la relația primordială, în care cele două entități sunt perfect egale și relația nu percepe și nu impune limite, în relația Eu-Acela, Acela este obiect de cercetare pentru Eu, raportul nemaifiind de reciprocitate și egalitate, ci de subordonare cognoscibilă: „Lumea ca experiență aparține cuvântului fundamental Eu-Acela. Cuvântul fundamental Eu-Tu întemeiază lumea.”¹⁴ Analizând cele două cuvinte, cum le numește Buber, sau raporturi, putem să ne întrebăm următorul lucru: care dintre Tu și Acela reprezintă alteritatea în raport cu Eu? Sau fiecare dintre ele reprezintă

¹² Martin Buber s-a născut la Viena în 8 februarie 1878 și a murit la Ierusalim la 13 iunie 1965. A studiat filosofia și istoria artei la Viena, Berlin, Leipzig și Zurich. Lucrări: 1921 – *Povestiri hasidice*; 1923 – *Eu și Tu*; 1940-1945 *God și Magog; Credința profeților; Calea omului conform cu învățământul hasidic; Cărările utopiei; Viața în dialog; Între om și om*; 1952 – *Eclipsa lui Dumnezeu*; 1953 – *Cuvântări despre educație*.

¹³ Martin Buber, *Eu și Tu*, București, Editura Huplatonmanitas, 1992, p. 29.

¹⁴ *Ibidem*, p. 32.

o altă alteritate raportată fiecare la rândul și în felul ei la Eu-ul instituit ca Identitate? Însă, cu siguranță Alteritatea ca străinătate este redată de imaginea lui Acela, tocmai pentru că el nu se află în sfera de ființare a imaginarului cunoscut, atât lui Eu cât și lui Tu: „Relația cu Tu este nemijlocită. Între Eu și Tu nu se află nici o conceptualitate, nici o precunoaștere, și nici o fantezie.[...]”¹⁵ În acest tip de relație am putea spune că ambele entități sunt, de fapt, identități active, care construiesc aceeași lume. În schimb, în relația Eu-Acela, entitatea Eu este o identitate activă, în timp ce Acela este o alter-identitate pasivă, aflată sub lupa celei dintâi. Aici apare așadar fisura, ruptura, cealaltă lume, Celălalt cu valorile lui cu tot, atrăgând tocmai prin stranietatea și alteritatea lui: „[...] cuvântul fundamental Eu-Acela, cuvântul separării, a fost deja rostit.”¹⁶ Acel Celălalt are statut de obiect de studiu în fața noastră tocmai pentru că este altul, pentru că, prin definiție, este acea altă față a monedei. Această reacție care vine, de fapt, din partea lui Eu este, până la urmă, tot un complex de disimulare identitară după cum afirmă chiar Ștefan Aug. Doinaș:

Celălalt este mereu tratat ca obiect, pe care conștiința mea vrea să-l judece aspru, pe care vrea să-l stăpânească, pe care vrea să-l manipuleze. În schimb, Eu însumi nu voi fi aproape niciodată chemat la bară în fața tribunalului propriei conștiințe. În felul acesta pot să dorm mai liniștit...¹⁷

¹⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁷ Ștefan Aug. Doinaș, *Fragmente despre alteritate*, în „Secolul XXI, Alteritate”, nr. 1-7, București, 2002, p. 26.

Este interesant de observat astfel raportul pe care reușesc oamenii aceleiași etnii să-l realizeze cu cei ce provin dintr-o altă sferă de valori, tocmai datorită angoasei primordiale ce îi stăpânește, cu Celălalt, care se încadrează datorită diferențelor de natură socială, etnică sau culturală în rândul obiectelor de cercetare. Celălalt devine oglinda răsturnată a ființei ce analizează tocmai pentru că imaginile identității active nu interferează cu cele ale identității pasive, ce poate doar să reflecte fără a putea fi reflectată.

Reanalizând toate ideile expuse mai sus, vom realiza că, în timp, omul a trecut de la primul moment al conștientizării celuilalt ca existență similară, dar separată, la teama și, apoi, curiozitatea trezite de distanța ce îi separa pe unul de celălalt, distanță născută din tocmai imaginea celuilalt cu imaginarul său propriu. Ajungem astfel la stereotipii de gândire, limbaj și manifestare ce se regăsesc în aria simbolică și simbolizatoare a imaginilor ce creează, la urma urmei, identitatea, respectiv alteritatea. Jean-Jacques Wunenburger¹⁸ explică procesul dezvoltării imaginilor astfel: „Spațiile locuite de oameni, permanente sau tranzitorii, nu devin medii de existență decât prin intermediul imaginilor primordiale, care creează o rezonanță între exterioritatea Naturii și interioritatea psihicului.”¹⁹ Imaginile capătă astfel sens cu, prin și datorită distanței dintre psihicul uman și realitatea care le produce.

¹⁸ Jean-Jacques Wunenburger este profesor de filosofia imaginarului la Universitatea Bourgogne din Dijon și director al centrului de Cercetări «Gaston Bachelard» asupra imaginarului și raționalității. A scris despre imaginație, mit, sacru, simbol, utopie, în raporturile lor cu raționalitatea filosofică, științifică și culturală. Se cuvin amintite următoarele lucrări: *La vie, le jeu et le sacré*; *L'imagination*; *Philosophie des images*; *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*.

¹⁹ J.J. Wunenburger, *Viața imaginilor*, Cluj – Napoca, Editura Cartimpex, 1998, p. 15.