

Journal of Humanistic *and* Social Studies



JHSS

EDITOR-IN-CHIEF

Florica Bodiştean

EDITORIAL SECRETARY

Adela Drăucean, Melitta Roşu

EDITORIAL BOARD:

Adriana Vizental

Călina Paliciuc

Alina-Paula Neamţu

Alina Pădurean

Simona Redeş

Toma Sava

GRAPHIC DESIGN

Călin Lucaci

ADVISORY BOARD:

Acad. Prof. Lizica Mihuţ, PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad

Acad. Prof. Marius Sala, PhD, “Iorgu Iordan – Al. Rosetti” Linguistic

Institute

Prof. Emeritus G. G. Neamţu, PhD, “Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca

Prof. Larisa Avram, PhD, University of Bucharest

Prof. Corin Braga, PhD, “Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca

Assoc. Prof. Rodica Hanga Calciu, PhD, “Charles-de-Gaulle” University,

Lille III

Prof. Traian Dinorel Stănciulescu, PhD, “Al. I. Cuza” University of Iaşi

Prof. Ioan Bolovan, PhD, “Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca

Prof. Sandu Frunză, PhD, “Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca

Prof. Elena Prus, PhD, Free International University of Moldova, Chişinău

Assoc. Prof. Tatiana Ciocoi, PhD, Moldova State University

Assoc. Prof. Jacinta A. Opara, PhD, Universidad Azteca, Chalco – Mexico

Assoc. Prof. Simona Constantinovici, PhD, West University of Timişoara

Prof. Raphael C. Njoku, PhD, University of Louisville – United States of

America

Prof. Hanna David, PhD, Tel Aviv University, Jerusalem – Israel

Prof. Tupan Maria Ana, PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia

Prof. Ionel Funeriu, PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad

Prof. Florea Lucaci, PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad

Prof. Corneliu Pădurean, PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad

Address:

Str. Elena Drăgoi, nr. 2, Arad

Tel. +40-0257-219336

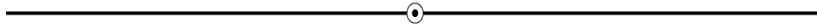
e-mail: journalhss@yahoo.com, bodisteanf@yahoo.com,
adeladraucean@gmail.com

ISSN 2067-6557

ISSN-L 2247/2371

Faculty of Humanities and Social Sciences of “Aurel Vlaicu”,
Arad

Journal of Humanistic *and* Social Studies



JHSS

Volume VIII, No. 2 (16)/2017

JESS

CONTENTS

Research Articles

THEORY, HISTORY AND LITERARY CRITICISM /7

Alice Munro sau redefinirea feminității în termeni de „convențional” și „neconvențional”, Florica Bodiștean /9

Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen deutschen und rumänischen Märchen, Adela Drăucean; Melitta Sava (Roșu) /31

*A Contrapuntal Reading of Daniel Defoe's **Robinson Crusoe**, Arash Moradi; Farideh Pourgiv /39*

The Island and the Insularity at the Confluence between Disciplines, Andreea Potre /51

*A Dialectical Reading of Strindberg's **Miss Julie**, Hossein Davari; Mostafa Sadeghi /65*

LINGUISTICS, STYLISTICS AND TRANSLATION STUDIES /81

Tipologia convertorilor, Andreea-Teodora Terțea (Indolean) /83

Oriental Influence on Romanian Vocabulary between Past and Present, Voica Radu-Călugăru /95

SOCIAL AND EDUCATIONAL STUDIES /103

Theology for Life: Doing Public Theology in Romania, Corneliu Constantineanu /105

Le concept de magie dans la pensée roumaine de l'entre deux guerres, Radu Ciobotea /117

Antiklerikale Ansichten in den rumänischen Zeitschriften aus Pest und Wien – Die ersten Jahre des österreichisch-ungarischen Dualismus, Daciana Marinescu /127

Review Articles

*Petrișor Militaru, Luiza Mitu (editori), **Centenar DADA. Simpozionul Național „Craiova și avangarda europeană”. Craiova, 2016**, Editura Aius, Craiova, 2017, Emanuela Ilie /137*

Oratorie politică românească (1847–1899), vol. I–III, Selecția textelor, notă asupra ediției, comentarii, prezentarea autorilor, indice de nume și bibliografia generală a temei de Roxana Patraș (vol. al III-lea: ediție îngrijită de Roxana Patraș și Livia Iacob), Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași, 2016, Emanuela Ilie /139

La Rencontre ou le moment zéro du narratif (coord. Doina Mihaela Popa), Ruxandra Petrovici /141

*Cronicarul în fața cărților sau despre responsabilitatea actului critic: Dumitru Vlăduț, **Cărți din două veacuri**, Florica Bodiștean /143*

JESS

THEORY, HISTORY AND LITERARY CRITICISM

JESS

Alice Munro sau redefinirea feminității în termeni de „convențional” și „neconvențional”

Florica Bodiștean*

Alice Munro or Redefining Femininity in Conventional and Non-Conventional Terms

Abstract:

Alice Munro has gained her status as an established writer owing to her short stories, which also brought her the Nobel Prize for Literature in 2013. Her prose is an example of how ordinary life can turn extraordinary, thanks to the writing manner of a resolute writer. The present study analyses the contexts that distinguish her heroines from one another – aspects of feminine maturity, social and family status –, at the same time dealing mostly with their common pattern, namely their reaction to love studied in the most honest form possible. This is, therefore, a study of sociology and phenomenology of love, focused on four of Munro's volumes: *Hateship*, *Friendship*, *Courtship*, *Loveship*, *Marriage* (2001), *Runaway* (2004), *Too Much Happiness* (2009), *Dear Life* (2012).

Keywords: feminine prose, femininity, authenticity, difference, identity

Paradoxurile prozei scurte și „simple”

Discreditată în fața romanului pe motiv că nu ajunge la aceeași complexitate, povestirea, pentru a se întemeia estetic, are de surmontat nu numai această prejudecată de conținut, ci și dificultățile tehnice inerente unei convertiri a întinderii în profunzime. De aceea, genul scurt a devenit marea probă de măiestrie a unui scriitor, căci aici limitarea pe orizontala textului și a lumii evocate presupune compensații în intensitate, un suplimentar efort de concentrare și de potențare a efectului artistic sau, generic vorbind, tendințe apăsate configurative. Prima regulă a povestirii este cea a necesarului, un fel de *nec plus ultra*, ceea ce presupune nu doar o selecție strictă a episoadelor în ordinea unei teleologii decise de deznodământ și de un obligatoriu „efect de final”, ci și o capacitate de semnificare a fiecăruia dintre acestea în parte, capacitatea de a desfășura fragmente „iradiante” de existență, momente de cotitură cu străfulgerări ce luminează viața de dinainte și de după a personajelor. Arta povestirii e considerată mai pură, mai aproape de esențe, mai aproape de discursul poetic chiar, pentru că e rezultatul asumării ei de către un unic povestitor/focalizator. Începând cu Bahtin (1982: 130–157), romanul, expresie a unei conștiințe social-ideologice,

* Professor PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad, bodisteanf@yahoo.com

și-a asumat teoretic calitatea de gen dialogic (sau polifonic), întretăiere de registre și limbaje, pe când povestirea, originea tuturor formelor epice, – dar, a nu se uita, o origine orală – e monologică, respectiv discurs unitar și, implicit, intens subiectivizat. Diferența dintre cele două genuri poate fi pusă și în termeni politici: „Povestirea e autoritară, în măsura în care adevărul faptelor e garantat de autoritatea povestitorului, și chiar totalitară, dacă ne gândim că nu-i permite să se exprime decât unei unice voci. Romanul este, el, democratic” (Manolescu, 2012).

Laureată a Premiului Nobel pentru literatură în 2013 pentru măiestria probată în acest gen special, proza scurtă, Alice Munro reprezintă, prin întreaga ei operă, o desăvârșită ilustrare a cunoscutului dicton despre esențele tari care se țin în flacoane mici. Aderând la formula povestirii, scriitoarea aderă și la reprezentarea „din interior” a unui mediu cunoscut, mediul tradițional canadian din a doua jumătate a secolului trecut, impunând ideea că literatura sa e un mod de receptare a realității prin tot ceea ce ține de o grilă a subiectivității și a sensibilității feminine. Însă dincolo de această grilă, tradusă artistic într-o manieră de observare a lumii a cărei principală amprentă stilistică e acuitatea detaliului, prozele sale se legitimează printr-o valoare estetică indubitabilă ce nu are nimic de a face cu discriminările de gen, ci cu anvergura semnificațiilor general-umane proprii marilor opere. Recunoașterea internațională a prozei lui Alice Munro este o confirmare a depășirii, în planul receptării critice actuale, a ceea ce Bianca Burța-Cernat numește „feminismul diferenței”, spre o asumare a noțiunii de „subiect cultural neutru din punct de vedere sexual și, în consecință, împotriva unei abordări enclavizate (excesiv de atente la «diferențele de gen») a literaturii scrise de femei” (Burța-Cernat, 2011: 14).

Despre genul de scurtă întindere Munro însăși vorbește autoironic într-una dintre prozele sale, taxând o opinie „din afară”, destul de comună de altfel. O face prin vocea profesoarei de muzică din *Ficțiune* (volumul *Prea multă fericire*), care descoperă că Christine, fiica lui Eddie, femeia care i-a luat locul în căsnicia sa cu Jon și, totodată, fosta sa elevă, a debutat cu un volum de povestiri:

Cum o să trăim e o antologie de povestiri, nu un roman. Treaba asta, în sine, e dezamăgitoare. Pare să afecteze seriozitatea cărții, făcând autorul să pară doar un novice care bate la porțile Literaturii, și nu un scriitor instalat în siguranță dincolo de ele.

Lectura unei povestiri intitulate *Kindertotenlieder* îi revelează lui Joyce, profesoara, faptul că pretinsa ficțiune e viață în toată puterea cuvântului, care vine să umple, din paginile unei cărți, golurile dintr-un segment neclasat al propriei existențe. Goluri pe care nu le putea bănuși pentru că nu a și-a pus niciodată problema celeilalte perspective,

perspectiva fostei sale eleve care a văzut în ea modelul, instanța supremă de ale cărei aprecieri sau dezaprobări depindea fericirea sau nefericirea sa. Or la toate acele chinuitoare tribulații sufletești profesoara a asistat cu o teribilă ignoranță, căci n-a tratat-o ca individualitate, ci ca piesă în angrenajul destrămării formulei sale de viață: „nu s-a gândit niciodată la ea ca la Christine, ci ca la copilul lui Eddie”. Mai mult chiar, s-a folosit de adorația fetei pentru a o descoase în legătură cu mersul celei de-a doua căsnicii a fostului ei soț.

Povestirea folosește intriga domestică drept rampă de lansare a unor teme metatextuale: rolul scrisului în înțelegerea de sine sau raportul dintre biografie și ficțiune surprins în oglinzile paralele autor – cititor, asupra căruia glosează indirect în final. Pentru Christine, scrisul se dovedește a fi un mod exorcizare a unui episod traumatic din propria existență a naratoarei, episod inactiv emoțional odată ce a fost așternut pe hârtie, căci detașarea ei de ființa de care s-a simțit trădată, ca și de propria povestire e totală. Când, perplexă și emoționată, Joyce vrea să înnoade firul rupt cerându-i Christinei un autograf, nu pare să fie recunoscută. Nici titlul povestirii a cărei eroină este nu pare să-i spună ceva autoarei: „Ai fi crezut că n-are nimic de-a face cu ea. De parcă ar fi fost un obiect de care se descotorosise lăsându-l pe iarbă”. Pentru Joyce, i. e. pentru public, inserția biograficului poate părea o atitudine de scriitor neprofesionist, trădând un imaginar steril („era prea leneșă ca să inventeze”, crede ea despre Christine), dar, prin întreaga sa operă, Alice Munro demonstrează că există o relație între autenticitatea ficțiunii și emoțiile trăite, relație prin care prozatoarea împinge limitele a ceea ce se înțelege îndeobște prin *autobiografic* dincolo și deasupra factualului. Despre ce înseamnă autobiografic pentru ea, Alice Munro vorbește într-o notă ce precede grupajul ultimelor povestiri din volumul *Dragă viață*, reunite sub genericul *Final*:

Ultimele patru texte din această carte nu sunt tocmai povestiri. Ele formează o unitate separată, care este autobiografică în spirit, deși nu întotdeauna întru totul în fapt. Cred că sunt primele și ultimele – și cele mai adevărate – lucruri pe care le am de spus despre propria mea viață.

Un mare merit al prozelor scurte scrise de Alice Munro este acela că ele păstrează avantajele povestirii fără a renunța la cele ale romanului. Extensia temporală a subiectului e primul lucru care frapează: o viață întreagă încapă într-o povestire, în câteva instantanee, în câteva secvențe, poate mai semnificative decât însuși filmul care ar lega imaginile. Replica finală a naratoarei din *Unele femei* „Eu am crescut și am îmbătrânit” poate fi metafora textuală a majorității prozelor sale; între cele două faze se întinde însăși viața și însăși povestirea acestei vieți, căci, raportată la istoria relatată de textul pomenit, fraza poate fi

citită în felul: „Am ajuns să adopt, pe rând, perspectiva fiecăreia dintre femeile pe care, la vârsta evenimentelor din povestire, nu le-am înțeles”. Nu altceva spune și doamna Travers, din *Pasiune*, când mărturisește că a citit de mai multe ori în viață *Anna Karenina*, identificându-se, pe rând, cu Kitty, cu Anna și, în cele din urmă, cu Dolly. Devenirea vârștelor pare să fie obsesia centrală a scriitoarei. Prozele sale sunt studii de caz integrale sau cel puțin crochiuri ale unui destin ce se vrea înțeles până în ultimele lui articulații. Numeroase personaje își revizitează trecutul tocmai în acest scop. Dacă nu duc o viață până la punctul ei terminus, ajungând la inevitabila degradare și moarte, povestirile insinuează progresia temporală prin evocarea rădăcinilor sau prin *flash-uri* retrospective ce vin să justifice, într-un fel sau altul, prezentul.

Alice Munro scrie ficțiuni psihologice despre transformările și avatarurile feminității, astfel încât cea mai la îndemână înseriere a personajelor sale este în funcție de vârstă și de atât de problematica (într-o societate tradițională) stare civilă. Reperere și evenimentele acestor femei sunt aceleași – relația cu familia (în copilărie), dragostea, căsătoria, maternitatea, avorturile, adulterul, boala, decreștitudinea, moartea –, dar modul de răspuns al fiecăreia e diferit. Căci Alice Munro nu creează tipuri, deși câteva obsesii pot fi întrezărite, ci individualități. Personajele sale rămân femeile chiar și atunci când perspectiva narativă e a unui bărbat, căci femeile, pare să spună scriitoarea, sunt cel mai bun material pentru a cerceta tema devenirii, o devenire ce se scrie ca eternă dispută între două tentații: fixarea într-un spațiu domestic cu confortul, tabieturile și limitările lui și evaziunea spre alte orizonturi, dacă nu spațiale, măcar sufletești. Dând expresie unui acut sentiment al curgerii universale, intenționând să cuprindă întreaga dezvoltare a unui viețu până la fatala sa transformare, prin moarte, în destin, prozele lui Alice Munro transmit un aproape programatic refuz al happy-endului artistic și un pact netrădat cu realitatea, care lasă cel mai adesea un gust amar. Harold Bloom (2009: 1) o fixează în termeni foarte preciși: “She is not a fantasist or a visionary and scarcely a symbolist. Alice Munro’s art is strictly mimetic yet what it imitates is the tangled yarn of that border area where our drives live us. [...] She is, with Katherine Anne Porter and Edna O’Brien, one of the wise women of the Post-Freudian Evening Land in its long decline”¹.

E drept că prozatoarea construiește și câteva situații aparte, câteva cazuri fericite în care, în cenușa unei vieți, se întrezărește o fărâmă de

¹ „Ea nu e fantezistă, nici vizionară și nici pe departe simbolistă. Arta lui Alice Munro e strict mimetică, însă ea imită firele încâlcite din zona de graniță unde se regăsesc impulsurile noastre. [...] Ea este, împreună cu Katherine Porter și Edna O’Brien, una dintre femeile înțelepte ale crepuscului postfreudian în lungul său declin.” [trad. mea]

jăratric ce face posibilă recircularea unor comportamente de mult înstrăinate. Aceasta li se întâmplă câtorva personaje care, crezându-se trecute pe linia moartă, au șansa de a descoperi la senectute sau în inerția amnezică, noi motive de a trăi. Cuplul din *Dolly* își regizează moartea considerând că nu i se mai poate întâmpla nimic, dar apariția unei femei care fusese iubita soțului în tinerețe o face pe soția septuagenară să redescopere, cu incredibilă proștețime, sentimentul geloziei. La fel cum Fiona, din *Trece ursul peste munte*, ajunsă într-un azil de boli mintale, reexperimentează emoția iubirii pure, adolescente, față de un tovarăș de suferință aflat acolo temporar. Această nesperată „vară de noiembrie” a personajelor sale, penibilă și caraghioasă în ochii celorlalți, sau doar indecentă sub aspectul vârstei îndrăgostiților, e, în viziunea unei scriitoare prea puțin optimiste, exemplul continuei primeniri a vieții de care se face răspunzătoare natura indiferentă la prejudecăți. De fapt, ceea ce emblematizează scrisul său e o funciară lipsă de prejudecăți. Căci plasându-și personajele într-un areal ficțional deja mitic – de autoritatea unui *Yoknapatawpha* sau Macondo –, întinzându-se de la est către coasta de vest a Canadei, între Toronto și Vancouver, dar particularizat printr-un climat strict domestic și printr-o periculoasă (pentru identitate!) tranziție de la sat la oraș, de la casele cu trotuar la cele la care ajungi prin noroaiile unui câmp, personajele sale se afirmă cu o forță nebănuită și cu un comportament neconvențional pe care numai oamenii începuturilor de ciclu, de clan și de civilizații le dețin. Lumea sa e produsul mediului de periferie și al nostalgiei față de un Centru, identificat cu Marele Oraș, dinspre care vine mirajul unei generoase oferte de perspective – confort, independență, dezinhibare, individualitate – adusă de relaxarea rigorilor vieții tradiționale și religioase ce permanentizase excesiv puritanismul victorian până și în secolul trecut. Toată drama personajelor construite de Alice Munro se va naște din balansul între comun și ne-comun și ea va fi, evident, a spiritelor insurgente. În acest câmp de forțe, lumea sa se mișcă cu o autenticitate scăpărătoare, spectaculosul nu e anunțat prin nimic, ci se instalează natural în chiar banalul vieții cotidiene. Rezultatul e un construct artistic personalizat, ancorat puternic în ordinar, într-un domestic copleșitor în care, cum spune naratoarea din *Mobilă de familie*, „era cumva indecent să dai atenție la ceea ce depășea sfera imediatului”.

Spațialitatea și psihologia tranziției

Produs al mixturii dintre sat și oraș, universul prozelor sale stă sub semnul unei spațialități contradictorii și fecunde în același timp, o spațialitate de tipul „nici..., nici” sau „și..., și”, care se sintetizează în formula *închis-deschis-ului*. Închiderea e dictată de presiunea unei lumi în care sunt încă active reprezentările tradiționale asupra constantelor de

gen, cu sectoarele lor distincte: bărbați și femei, lumea Tatălui și lumea Mamei, universul casnic al unei perfecte *housewife* și cel al slujbei respectabile, prin simplul fapt că e aducătoare de bani, a soțului. Dar închiderea vine și pe căi mai perfide care țin de fatalitățile destinului individual și atunci se cheamă resemnare, teamă de oprobiul public, umilință, neputință morală, degradare fizică. Deschiderea e o permanentă aspirație ce poate deveni realitate prin mâna hazardului, prin gestul insurgent sau... pur și simplu prin oportunitatea unei călătorii. Tema călătoriei, cu variantele sale – evadarea sau mutarea într-un alt loc – e pandantul temei familiei închise și pretins stabile și una privilegiată între temele autoarei. Ea marchează nu atât ruptura de un spațiu, cât mai ales ruptura de un mod de viață prealocat ce tinde să se transforme într-un destin. Această șansă li se dă însă numai unor personaje-outsider din punct de vedere structural, în general adolescentelor sau tinerelor puternice și curajoase, ce par să fie *alter-ego*-urile autoarei.

Marele start îl dă educația, liceul, urmat până la capăt (căci majoritatea îl abandonează pentru slujbe temporare devenite definitive sau pentru căsătorie și maternitate), fiind primul privilegiu și primul mijloc de selecție. „Mă simțeam despărțită printr-o viață întreagă de majoritatea celor pe care îi cunoscusem în clasa a noua”, spune prozatoarea în *Dragă viață*, ultima secvență din corpusul celor patru povestiri, „autobiografice în spirit”. Toate sondează straturile succesive ale memoriei naratoarei, din care se recompune reprezentarea copilăriei. În centrul lor, stă amintirea unei mame, de profesie învățătoare, care, fără a fi bovarică, trăiește mereu cu nostalgia unei vieți „de oraș”, o mamă plină de personalitate, voluntară și prețioasă, care își spunea punctul de vedere cu o voce vibrantă și cu o asemenea convingere, încât anihila orice altă părere. O mamă învinuită de familia soțului că arăta a altceva decât era, adică nu arăta ca o femeie crescută și destinată să rămână la o fermă. Aceași mamă își târa fiica de zece ani la dansuri într-o casă particulară, dar era suficient de conservatoare încât să renunțe la această distracție când constată că locul e frecventat și de o cunoscută prostituată. În fundal, un tată mulțumit de propria condiție, interiorizat și echilibrat, dar care, eșuând în comerțul cu blănuri de vulpi argintii, ajunge muncitor într-o turnătorie, aceasta în condițiile în care, la puțin peste patruzeci de ani, soția dă semne evidente de Parkinson și fiica e cea care preia responsabilitățile. Schema familială autobiografică se dovedește a fi patternul multor povestiri în care apare obsesiv mama atipică, dezvoltată în direcția excentricității vestimentare și de limbaj, dar și în aceea a unei pretimpurii boli mintale. Cum tot obsesiv funcționează și imaginea contrastivă a cuplului parental trăind pe măsuri lăuntrice diferite, afișând pretenții diferite de la viață. În general, femeile lui Alice Munro refuză plafonarea și se lasă tentate de alte forme de existență, pe când bărbații păstrează o relație mai tolerantă cu realitatea.

Femininul e întotdeauna elementul prins într-o condiție mobilă, aceea a unei permanente căutări de sine, iar expresiile acestei căutări sunt diverse, de la mimarea sau adoptarea unor forme de viață insolite, de împrumut, până la protestul fățiș ce ia forma evaziunii – e drept, cel mai adesea ezitante (*Fugara, Dimensiuni*) – dintr-o conjugalitate sau dintr-un mediu casnic sufocant. Asociind, în majoritatea situațiilor, femininul cu elementul mutabil al firii și masculinul cu obediința și cu soluțiile comode, aflate la îndemână, Alice Munro practică o răsturnare semnificativă a stereotipurilor de gen. Unul dintre personajele sale masculine, Neal din *Cariere de pietriș*, face și teoria fatalismului și a egocentrismului necesar în formula unei vieți împăcate cu sine: să cauți să fii fericit indiferent de împrejurări, să accepți tot ce vine, căci, dacă te lași purtat de curentul lumii, atunci tragedia dispare. Femeilor lui Alice Munro le lipsește această capacitate de acceptare, ele sunt expresia nemulțumirii, dar tocmai ele sunt reduse la tăcere printr-un crud joc al destinului: patternul vieții de familie, cu soția care se îmbolnăvește prematur – defularea artistică a propriei biografii tarate – va căpăta în alte proze continuări dureroase prin deturnarea vieții domestice și amoroase a bărbatului spre o a treia persoană, de regulă fata din casă, care, angajată să reechilibreze ecuația domestică, împinge de fapt spre dezagregare formula cuplului.

Tabloul vieții de familie zugrăvit de Alice Munro nu beneficiază de reprezentări liniștitoare, ci e marcat de secrete infamante ce ies la un moment dat la suprafață, de aspirații secrete, labilități emoționale, sexualitate pervertită sau porniri obscure care nu pot fi mărturisite la nivelul vieții conștiente. Un tată privat de viața sexuală prin boala soției își descoperă tentații libidinale la adresa fiicei (*Trenul*) și, nesuportând gândul, se sinucide aruncându-se sub un tren; un altul, cu pretenții intelectuale, fost profesor, constrâns de amnezia progresivă a soției, aduce în casă o femeie tânără, rudimentară, dar eficientă și ajunge să vadă în aceasta o ființă providențială care i-a redat credința în femei (*Curând*). Un al treilea, văzând că fiul nou-născut are pe obraz o mare pată sângerie, se dezice de acesta, fapt ce adâncește fisurile existente deja între el și soția sa (*Chipul*). Nici mamele nu sunt idealizate: o fiică, crezând că a fost adoptată, află că imprudența mamei a provocat moartea primului născut al familiei (*Greșeli*); o mamă își pierde fiica în tren pentru o aventură pasageră și, îngrozită, o descoperă refugiată în spațiul dintre tampoane. O altă mamă, cu veleități artistice, după ce constată că este însărcinată cu amantul ei actor, își părăsește soțul și, luându-și cele două fiice, se mută cu acesta într-o rulotă la marginea unei cariere de pietriș. Într-una dintre gropile excavate aici se va îneca fata cea mare, iar sora ei, prezentă acolo, va rămâne marcată de vinovăția de a nu-și fi

alertat la timp mama, aflată probabil în exercițiul intimității cu proaspătul ei iubit (*Cariera de pietriș*).

Rupt între modelul patern și cel matern, copilul trece pe rând, odată cu vârstele, din lumea mamei în cea a tatălui și invers, asumându-și punctul de vedere și complicitatea unuia sau a altuia. Niciodată o comunicare simultană în trei, dimpotrivă, se pare că buna relaționare cu unul dintre părinți se întemeiază pe eșecul comunicării cu celălalt: în adolescență, Juliet discută chestiunile profunde cu tatăl și își privește cu o anume superioritate mama excentrică și răsfățată, pentru ca la maturitate să descopere dramatismul existenței acesteia și dragostea necondiționată pentru fiica sa, a cărei revedere a devenit singura ei rațiune de a mai trăi. În același timp, sunt deconcertante lașitatea și conformismul tatălui, mulțumit că-i reușește mimarea aparențelor (*Curând*). Expresia-limită a ratării vocației materne e înregimentarea copilului într-o sectă religioasă care îl va rupe complet de vechea sa existență (*Râpe-adânci*). O astfel de mamă recuzată va fi și Juliet, care trebuie să accepte că fiica sa Penelope, dispărută din raza ei la douăzeci și unu de ani pentru a-și căuta „dimensiunea spirituală”, a fost crescută greșit, în suficientă detașare de părinți și fără să i se cultive o justă percepție asupra lucrurilor esențiale în viață. Scriitoarea e atentă să sublinieze dialectica opiniilor care se suprapune celei a vârștelor, ajungând până la turnuri radicale: numai ca mamă, Juliet poate realiza implicațiile răzlețirii copilului, a propriei fiice, o fiică de altfel destul de asemănătoare cu ea în tinerețe. Perspectivele diferite ale naratorului – copil sau adolescent, iar apoi adult – creează un joc al identităților pe care se sprijină polifonismul de esență romanescă al prozelor lui Alice Munro.

Trăirile ce nu pot fi „trucate”

Dragostea e o temă recurentă, care capătă însă mai degrabă configurații comportamentale, implicite, decât discursive, directe. Pe acest teritoriu, tehnica elipsei e mai exploatată ca nicăieri altundeva, compensată de un acut simț al observației ce înregistrează, aparent în treacăt, micile gesturi cotidiene, derizoriul sub care se ascunde chiar sensul unei existențe. Scriitoarea are marea capacitate de a vorbi despre lucrurile despre care nu se poate vorbi – *The Art of Alice Munro: Saying the Unsayable* este titlul primului volum de eseuri consacrat prozelor sale de către editorul Judith Miller (1984) – și de a prefera sugestia în dezvoltarea temelor așa-zis elocvente. Unde începe și unde termină o relație, când sucombă competiția, lupta, asasinatul virtual dintre orgolii sub „benigna” indiferență, cât de diverse și de incompreensibile pot fi motivele ce duc la instalarea unei vieți duble sunt teme de meditație cărora scriitoarea evită să le dea un răspuns univoc. Problema dragostei, spun prozele lui Alice Munro, se poate pune la orice vârstă, căci nimic

nu le desparte în planul fenomenologiei amorului pe adolescentele rebele și sigure pe sine, capabile de gesturi șocant de îndrăznețe, de bătrânele aparent asexuate, ieșite din cercul vieții erotice. Între atâtea entități necunoscute și volatile care dau seamă de meandrele vieții sentimentale, asocierea constantă dragoste – curaj construiește câteva situații-tip în care voluntarismul feminin are rol decisiv: Juliet, eroina din *Ocazie*, o tânără profesoară suplinitoare de limbi clasice, invocă o „ocazie” (altfel creată de ea) ca să-l vadă pe bărbatul pe care l-a cunoscut în urmă cu șase luni, în timpul drumului spre școala care o angajase. Face pentru aceasta o călătorie lungă și incomodă, îndemnată doar de o scrisoare a bărbatului care îi mărturisise că s-a gândit adesea la ea. Dar, fatalitate, sosește în Golful Balenei în chiar seara zilei în care acesta își înmormântase soția devenită, de ani lungi, o legumă în urma unui accident. El însuși se află în locuința ultimei amante, pentru că un bărbat cu o soție infirmă – și infirmitățile ocupă o largă paletă, de la accidente, la Parkinson, Alzheimer și la bolile de inimă – are nevoie de două tipuri de femei care să-l ajute: o menajeră, ca Ailo, și o amantă, precum Christa. Dar fata rămâne peste noapte în locuința goală și e cuprinsă de groază și rușine dimineața, când cel așteptat, după ce i-a verificat prezența, sosește. Modul în care e întâmpinată îi dă senzația de ușurare și fericirea o copleșește. Fericirea, spune Juliet, care e atât de asemănătoare cu spaima! Între una și cealaltă se află gestul unui bărbat care își deschide primitor și bucuros brațele.

Altă tânără, ajunsă profesoară într-un sanatoriu pentru copii bolnavi de tuberculoză (*Amundsen*) își trăiește prima și unica dragoste cu doctorul de acolo, ajunge în pragul căsătoriei, pentru ca acesta să renunțe în ultimul moment, speriat de un asemenea angajament. Căsătorită, îl va reîntâlni în Toronto, peste mulți ani, în timp ce traversa o stradă aglomerată, iar faptul că el trece fără să se oprească, fără să se agațe de această oportunitate, îi actualizează brusc emoțiile din momentul când fusese atât de brutal, de inexplicabil, părăsită: „Nimic nu se schimbă cu adevărat în dragoste” constată ea în final. Dintre toate actele asumate de personajele lui Alice Munro, modul de raportare la dragoste e, sugerează prozatoarea, unul dintre cei mai preciși revelatori ai sinelui, tocmai pentru că e insensibil și la schimbarea de perspectivă pe care în general o aduce orice evoluție în timp, și la aspectul apăsător contrafactual al realității.

În *Ură, prietenie, dragoste, căsătorie*, tânăra menajeră a domnului McCauley, Johanna, o englezoaică crescută într-o casă de copii, e victima fericită a scrisorilor ticluite de nepoata acestuia, Sabitha, și de inventiva și inteligenta ei prietenă. Încântată de câteva vorbe de apreciere strecurate în scrisoarea pe care Ken Boudreau, ginerele stăpânului, o adresează propriei fiice aflate în grija Johannei, menajera

inițiază o corespondență cu acesta și primește răspunsuri încurajatoare, redactate inteligent... de către cele două fete care folosesc prilejul pentru a se distra copios pe seama naivității sale. Convinsă de cristalizarea unor serioase sentimente între ei, Johanna „dezertează” din slujbă și își anunță sosirea în localitatea bărbatului, situată undeva în vest, în îndepărtata provincie Saskatchewan, împreună cu mobila fostei lui soții, moarte de ceva vreme, mobilă pe acesta o revendicase. Nici la fața locului confuzia nu e spulberată, căci starea de sănătate a acestui vântură-lume, de fapt o ființă leneșă și interesată, e critică, iar femeia, așa cum era de presupus, preia senină sarcina de organizare a unei vieți viitoare în doi. Peste doi ani, după înmormântarea bătrânului domn McCauley, prietena Sabitheii, Edith cea năzdrăvană, realizează că ea e de fapt responsabilă de venirea pe lume a lui Omar, copilul cuplului pe care, din joacă, îl crease și că versurile lui Horațiu, din tema ei de la latină, se potrivesc ca o mânășă întorsăturii pe care o luaseră lucrurile: „Nu trebuie să întrebi, ne este oprit să știm ce ne rezervă soarta mie sau ție...”. Incredibil, dacă ne gândim că totul se întâmplase după regulile neștiute ale unui joc de adolescente numit „Ură, prietenie, curte, dragoste, căsătorie”, în care hazardul decide ce tip de relație vei avea cu băiatul la care te gândești. Concepută, ca și alte proze ale scriitoarei, pe ruptura cuplului între ficțiunea dragostei romantice și pragmatismul real – eleganta mobilă de arțar nu e altceva decât simbolul legăturii dintre cele două planuri –, povestirea anulează în final opozițiile și introduce un nou tip de ethos în fabulă. Așa cum subliniază Coral Ann Howells (2009: 177), “Munro has deftly turned romance on its head, translating the dynamics of fantasy into real life while subverting the traditional gendered power relationship into celebration of a woman’s managerial capacities and a man’s gratitude for being rescued”².

Trucuri, replica în negativ a acestei povestiri, confirmă atotputernicia și capriciul hazardului care îți surâde când nu te aștepți, dar e tot acela care îți zădărnicește cele mai meticuloase planuri: Robin, soră de sânge și soră de caritate pentru Joanne cea bolnavă de un astm sever, descoperă într-una din ieșirile ei „de lux”, o dată pe an, la un spectacol de teatru din orașul apropiat, un bărbat providențial, emigrat din Muntenegru, cu care comunică de la început în cel mai firesc mod cu putință. Amândoi realizează că întâlnirea e o întâmplare semnificativă, dar, pentru că el urmează să se repatrieze pentru o vreme, decide să lase întâlnirea viitoare la latitudinea ei, în același loc, la el acasă, peste un an,

² „Munro a răsturnat cu abilitate maniera în care este privit *romance*-ul, transformând dinamica fanteziei în viață reală, subminând în același timp relația tradițională a puterii genului în celebrarea capacităților decizionale ale femeii și în recunoștința bărbatului pentru faptul că e salvat.” [trad. mea.]

când ea va trebui să fie îmbrăcată în aceeași rochie verde. Omul care o întâmpină însă la termenul stabilit nu pare s-o recunoască și e chiar înfuriat de apariția ei. Rușinea și umilița o marchează pe Robin, rămâne singură chiar și după moartea surorii sale, dar peste multă vreme, lucrând ca asistentă la secția de psihiatrie a spitalului, descoperă într-un pacient pe fratele geamăn, surdo-mut, al bărbatului care i-a răvășit viața și realizează că de fapt acesta e cel care o respinsese, că substituția gemenilor a funcționat scandalos, altfel decât în piesele lui Shakespeare pe care le urmărea cu aviditate. Revelația n-o împacă defel cu trecutul care i-a zădărnicit, printr-o festă, marea șansă, dar e recunoscătoare pentru că a ajuns să cunoască adevărul chiar și târziu, când bărbatul dorit murise deja. Cât e controlabil și cât e hazard în destinul nostru? Ce vină poartă această Robin care și-a imaginat un an de zile întoarcerea? Că a ajuns mai devreme sau mai târziu cu câteva minute? Că a purtat o altă rochie, tot verde, fiindcă rochia inițială nu fusese curățată..., fiindcă femeii de la curățătorie i se îmbolnăvise copilul...? Că a crezut, nesăbuit, că un aranjament fragil avea să meargă ca uns pentru că și credința din spatele lui se păstrase întreagă? În piesele de teatru, astfel de situații sunt „trucuri” care se dezvăluie la timp, după ce și-au împlinit rolul, acela de a face acțiunea mai spectaculoasă, în viață însă ele fac parte din mecanica oarbă destinului. La fel de oarbă precum Oedip, cel care făcuse totul ca profeția nefastă să nu se îplinească.

Se poate observa în general la Alice Munro predilecția pentru relevarea simetriei inverse dintre viață și cărți, dintre realitatea obiectivă și transfigurarea ei artistică. Literatura e întotdeauna mincinoasă: nici Johannei lucrurile nu i-au mers ca în scrisori, nici lui Robin nu-i folosește la nimic experiența pieselor lui Shakespeare. Tema ultimă a prozelor sale despre dragoste este demascarea convenției instituite de constructele imaginare, convenție care sucombă la prima confruntare cu *real life*. A fost observată, de altfel, ca o marcă a scriiturii autoarei – presimțită încă din primul volum, *Dance of the Happy Shades*, dar confirmată începând cu *Life of Girls and Women* –, existența unor „sugestii ale unor relații potențiale care contravin supozițiilor și așteptărilor pe care le avem despre lumea reală” (Zetu, 2013: 21).

Dragostea, mărturisesc îndrăgostirile eroinelor lui Alice Munro, se presimte rapid, ca stare aparte instalată în doar câteva ceasuri petrecute împreună cu cineva, într-o conversație inițiată de circumstanță și în micile gesturi de atenție. Dintr-o asemenea situație-tip se ivește, timidă și neîncrezătoare la început, revelația unei ființe similare. Dacă incomunicabilitatea reprezintă marea problemă a relațiilor de familie, comunicarea firească, incredibil de firească, instalată în cele mai comune situații, e, fără greș, simptomul găsirii celui alt și toate

dezvoltările ulterioare ale acestor istorii, erotice doar ca promisiune, confirmă adevărul primei intuiții. Iar adevărul stă întotdeauna în detaliile aparent ne semnificative, în impresiile pasagere ce marchează după aceea existența secretă a eroinelor sale. Greta, o poeză din Vancouver (*Țărutul Japoniei*), salvată de penibilul de a fi băut prea mult la o petrecere organizată de redactorul revistei care a publicat-o, rămâne cu gândul la bărbatul care a dus-o acasă cu mașina și pe care l-a cunoscut doar în timpul acestui drum. Obsesia e persistentă, pare una de femeie bovarică – pe deasupra și poetă (și mamă abia în restul timpului) –, dar când are ocazia să vină pentru o perioadă în Toronto, unde bărbatul locuia, îi scrie. O face cu sentimentul că aruncă o sticlă în apă sperând prostește ca mesajul să ajungă la țărutul Japoniei, dar are marea surpriză să fie așteptată de el la tren. La fel, Grace, adolescenta neconvențională din *Pasiune*, logodită din inerție cu Maury, rănită fiind la picior, se abandonează brusc fratelui vitreg al acestuia, doctorul Neil, pe care ajunge să-l cunoască profund în doar intervalul drumului spre spital. Și în toate aceste momente este conștientă că trăneste brusc o poartă în urma ei și că pasiunea pe care și-o imagina într-o anumite expresie fizică poate avea fețe mult mai intense, dar și mult mai sublimite.

Astfel de iluminări fulgurante au atâta forță, încât amintirea lor persistă o viață întreagă, cum va constata și Meriel din *Ce rămâne în amintire*, femeia căreia după-amiaza de dragoste petrecută cu proaspăta sa cunoștință – Asher, doctorul ce o însoțește în vizitarea unei mătuși – îi dă o senzație de plenitudine ce înseamnă și fericire, și sentimentul mândriei de sine. Alice Munro reactualizează modelul dragostei romantice ca ecran negativ pentru deciziile protagonistei: pe puntea feribotului ce o duce către casă și familie, rememorând, cum o va face ani buni după aceea, detaliile recentei întâlniri, lui Meriel îi trece prin cap gândul că, dacă ar fi personajul unei anumite povestiri – cum nimeni nu mai scrie astăzi –, ceea ce i-ar rămâne de făcut ar fi să se arunce în apă și că, dintr-un punct de vedere interzis, aceasta ar fi dovada supremă a raționalității. Răsturnarea raportului obișnuit idealism – realism, ascunsă bine în această amintire, e materia unei a doua vieți, secrete, visate cu ochii deschiși. O viață care, paradoxal, nu e revizuită de Meriel nici măcar după ce află că doctorul, pe care nu îl mai întâlnește niciodată de atunci, a murit într-un accident, semn că episodul consumat cu mulți ani în urmă era definitiv asimilat de intimitatea sa adâncă și îi susținea, dintr-un punct-cheie, întreaga viață afectivă. Momentul o face însă să descopere capacitatea selectivă a amintirii care măsoară de fapt voința noastră de iluzionare. Căci între toate amintirile păstrate ca o comoară de preț, una singură fusese alungată în colțurile memoriei, cea în care Asher, refuzând îmbrățișarea de despărțire, îi spune „Nu fac asta niciodată”, dându-i clar de înțeles că a decis s-o ferească de umilința adulterului și de falsele speranțe. Fără să o spună explicit, prozatoarea

acordă memoriei o pondere decisivă în definirea identității personajelor sale, iar faptul acesta se poate măsura mai ales prin transformările pe care le produc ravagiile numeroaselor boli mintale de care sunt afectate femeile sale.

Problematizarea identității feminine nu se impune numai „din afară”, în cadrele inerțialului mecanism al vieții tradiționale de familie care, cum s-a văzut, avansează către un „divorț mental” determinat de asumarea progresivă și tacită a rolurilor de gen prealocate: pe de o parte, mama cu copiii și casa, de cealaltă, tatăl cu profesia și banii. Nu neapărat copiii sunt cei care împart în două lumea domestică. Asumarea responsabilităților de gen poate atinge zona intimă a unei conștiințe de sine definite din perspectiva valorizării sau nonvalorizării ca individ autonom. În contextul mentalitar circumscris libertinismului anilor ‘70, povestirea *Refugiul* opune două variante de cuplu corespunzând celor două mentalități concurente: “the narrator reflects with or through her eclectic memories on the advantages and disadvantages of both lifestyles – patriarchy and/vs. female liberation”³ observă Sigrid Müller (2014: 25). E vorba, pe de o parte, de părinții nonconformiști care își „depozitează” fiica la rude pentru ca ei să poată pleca să lucreze în Africa, de cealaltă, unchiul și mătușa Down, imagine perfectă a raportului de supunere și dominație. În casa acestora din urmă, naratoarea puberă află că e de preferat o mamă a cărei personalitate debordantă se exercită chiar și în dauna simțului matern, unei soții-copil care, din comoditate și lașitate, își amână la nesfârșit maturizarea, complăcându-se în a fi administratorul de nădejde al casei-refugiu pentru un bărbat important social.

Onestitatea scrisului lui Alice Munro lasă deschis întreg acest teritoriu al opțiunilor individuale fără să permită insinuarea vreunei judecăți sau a vreunui partizanat sexist. Diatribele feministe sunt repartizate unor personaje „de răscruce de epoci”, genul răzvrătit și independent precum Grace din *Pasiune*, cuceritoare prin opoziția obstinată față de tot ce însemna modelul feminin al anilor ‘50, întruchipat atât de bine de Liz Taylor în filmul, la modă pe atunci, *Tatăl miresei*:

Frumoase,enerate, răsfățate, egoiste, cu mintea de găină. Așa trebuia să fie o fată ca să se îndrăgostească și de ea cineva. Pe urmă devenea mamă și nu mai era niciodată altfel decât devotată lacrimogen copiilor. Nu mai era egoistă, doar că mintea o avea tot ca de găină. Pentru vecie.

Traseul întortocheat al descoperii sinelui și al afirmării identității se decantează și în limitele descrise de mimetism vs. comportament

³ „naratorul reflectează, cu sau prin amintirile sale eclecticice, la avantajele și dezavantajele ambelor stiluri de viață – patriarhalitatea și/vs. eliberarea femeii” [trad. mea.]

autentic, sugerează prozatoarea. Mediatizarea voioasă a femininului „de interior”, decorativ și îndatoritor, este resimțită ca o formă perfidă de ghetozare intelectuală, acționând pe nesimțite asupra conștiințelor. Alfrida din *Mobilă de familie*, tânăra promițătoare și neconvențională, care scrie sub pseudonim într-un ziar popular în câteva orașele din Ontario la rubrica „Pagina pentru gospodine a Florei Simpson”, aduce zvonul unei alte lumi într-un mediu sufocant, dominat de supremația mătușilor și a unchilor bătrâni, dar ajunge să se identifice în viață chiar cu cititoarele rubricii sale, cele pe care le disprețuise profund, și cu habitudinile, întotdeauna ironizate, ale conservatoarei sale familii. Ce model a mimat Alfrida și ce era ea de fapt? Tânăra emancipată sau casnica pentru care furniza în articolele sale noutățile de ultimă oră în materie de decorațiuni și rețete culinare? Până unde poate fi făcut răspunzător mediul de ceea ce devenim? Și cât preț merită să fie pus pe prejudecățile unei societăți în care – cum spune Greta din *Țărnuț Japoniei* – simplul fapt că ai o idee serioasă sau că citești o carte adevărată e taxat ca gest suspect care avea legătură cu îmbolnăvirea copilului de pneumonie?

The room of one's own a Virginiei Woolf, pe care Alice Munro o ilustrase în *The Office* (din volumul *Dance of the Happy Shades*), este camera goală, din care „mobila de familie” a fost aruncată, pentru ca acolo să vorbească, netrucată, nefiltrată, doar vocea interioară. Sau drogheria în care naratoarea – tot un *alter-ego* al prozatoarei –, evadată din casa Alfridei, descoperă în fața unei cafele ordinare fericirea de a fi singură și de a-și fi întrezări drumul, condiția de scriitor asumată structural, dincolo de diletantism, mimetism, excentricitate sau frondă: „Asta era ceea ce-mi doream, acestea erau lucrurile cărora credeam că trebuie să le dau atenție, așa voiam să-mi trăiesc viața”. Or profesionalizarea femeii-scriitor, prin recunoașterea socială a acestei pasiuni „ciudate”, dacă nu chiar „periculoase”, este și cel mai apropiat mod de recomandare identitară pentru o scriitoare care s-a confruntat din plin cu obtuzitățile mentalitare ale propriului mediu și pe care le-a biruit, în viața, ca și în literatura sa, prin autenticitate.

A trăi pe mai multe dimensiuni: Sofia Kovalevki – studiu de caz

Prea multă fericire este o proză cu un statut singular în opera lui Alice Munro, nu doar excentrică, ci și contrapunctică în multe privințe lumii consacrate de autoare. Față de existențele feminine contemporane, comune, anonime, răspândite pe vastul teritoriu al Canadei, femeivictime, învinse în aspirația de a-și schimba viața, *Prea multă fericire* e ficționalizarea biografiei celebrei matematiciene de origine rusească cu contribuții în domeniul ecuațiilor cu derivate parțiale, Sofia Kovalevski, un pionier în privința emancipării intelectualității feminine din Europa sfârșitului de secol al XIX-lea.

Într-o notă atașată povestirii, Alice Munro mărturisește că a descoperit acest destin de excepție în *Enciclopedia Britannica* și că, fascinată de asocierea dintre scriitor și matematician, a citit tot ce a găsit despre ea, fiind recunoscătoare în primul rând volumului semnat de Don H. Kennedy, *Little Sparrow: A Portrait of Sophia Kovalevsky* (1983). Făcând-o, împotriva tuturor obiceiurilor scrisului său de esență autobiografică, chiar eroina celei mai substanțiale proze din volum, aceea care îi furnizează și titlul, ne putem întreba dacă nu a ridicat-o la rang de mit personal.

Motoul povestirii e o altă mărturisire aparținând chiar Sofiei Kovalevki:

Mulți dintre cei care nu au studiat matematica o confundă cu aritmetica și au impresia că e o știință anostă și aridă. De fapt, această știință cere o imaginație debordantă.

În siajul celor două paratexte, care atrag atenția asupra omului complex care a fost Sofia Kovalevki și asupra imaginarului său, personajul a fost identificat cu ipostaza creatorului atemporal care, ca matematician, explorează spațiile fanteziste ale posibilului, la fel cum scriitorul o face cu alte mijloace: „In my reading, the story is about the enigma of mental space and its representations. As such, it is a story about a woman mathematician and novelist but simultaneously a reflection about how both mathematics and literature are works of the imagination and discover the unexplored possibilities of the creative mind”⁴ (Boucherie, 2010: 146).

Povestirea recompune biografia Sofiei Kovalevski într-o ordine subiectivă decisă de fluxul memoriei eroinei, printr-un amestec de flash-uri trecut – prezent – viitor. Dintr-o familie aristocrată rusească, ea reușește să-și urmeze visul utopic pe atunci, de a studia matematica la universitate – într-o vreme în care în Rusia acest lucru nu era îngăduit femeilor –, contractând o căsătorie formală cu paleontologul Vladimir Kovalevski numai ca să fie scutită de aprobarea părinților pentru a emigra. Viața ei împărțită între Palibino, moșia de la țară a familiei din Rusia, Petersburg, Moscova, Heidelberg, Berlin, Paris și Stockholm e și o pendulare între condiția de femeie, care acceptă la un moment dat conveniența vieții domestice și mondene (dând naștere și unei fete) și statutul inexistent încă, presimțit, dar greu de recunoscut, acela de om de știință-femeie, matematician-femeie, profesor universitar-femeie, o premieră absolută în lumea europeană, pentru care francezii cei

⁴ „În lectura mea, povestea este despre enigma spațiului mental și a reprezentărilor sale. Așadar, este o poveste despre o femeie matematician și romancier, dar în același timp o reflecție despre modul în care atât matematica, cât și literatura sunt opere ale imaginației și descoperă posibilitățile neexplorate ale minții creative.” [trad. mea]

afectuoși nu sunt pregătiți (în ciuda prestigiosului Premiu Bordin pe care i-l acordă Academia Franceză de Științe, „mai degrabă s-ar fi gândit să angajeze un cimpanzeu dresat”), dar suedezi cei reci și „cu capul pe umeri”, da. Sofia Kovalevski e întru totul o contradicție pentru societatea încă patriarhală a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea: „o noutate absolută, o ciudățenie adorabilă, femeia cu talent la matematică și timiditate feminină, cu totul încântătoare, dar cu un cap neobișnuit de înzestrat, ascuns sub bucle”.

Dar nu pe istoricul impunerii matematicienei în lumea științifică, care poate fi citită în orice biografie a sa, mizează proza lui Alice Munro, ci pe zona subtilă, alunecoasă și mai incontrollabilă decât cea a mentalului colectiv, zona relațiilor și a emoțiilor, specialitatea scriitoarei canadiene. Constructul narativ dezvoltă ultimii trei ani din viața Sofiei, anii semnificativi în acest sens, cei de după întâlnirea sa cu rusul expatriat și el Maksim Kovalevski, profesor universitar de drept și sociologie. Sunt anii care o țin într-o teribilă confuzie sentimentală, cum îi scrie prietenei sale („nu știa dacă se îndrepta către fericire sau către suferință”), până ce bărbatul masiv și la trup și la minte se decide să se căsătorească cu ea în chiar primăvara aceluiași an, 1891. Întoarsă în Suedia din vacanța petrecută la Nisa, unde și-a petrecut Crăciunul alături de Maksim, Sofia, bolnavă de pneumonie, cade la pat și moare după câteva zile.

Finalul, abrupt ca și în viața reală a protagonistei, ne poate antrena pe direcția unei interpretări simbolice, fataliste, care să depășească realismul crud al manifestării hazardului în chiar momentul de apoteoză, cel în care Sofia își conștientizează „prea multa fericire” pe care a ajuns să o trăiască; o fericire care vine din sentimentul de împlinire pe toate planurile existenței sale: a fost cerută în căsătorie de Maksim și va trăi în sudul Franței (unde își poate continua munca la proiectele sale eliberată de presiunea de a preda la universitatea suedeză pentru a-și câștiga existența), și-a susținut la timp și strălucit conferința programată la Stockholm și are o idee profundă despre viitoarea sa carte. Ceva neclar încă, dar care promite să-i ofere o înțelegere superioară ce îi va dezvălui enigma propriului destin – „o mișcare de pendulare, spuse ea, un puls al vieții” –, ceva totalizator și esențial, în stare să armonizeze toate aspectele ființei sale: matematica, dragostea, literatura.

Arta lui Alice Munro e departe de a fi tezistă la modul feminist⁵. Sugestia pe care o induce este că se detașează de presiunea dicotomiilor,

⁵ Într-un subiect ce ar putea furniza teme tari feminismului, autoarea o propune ca eroină în primul rând pe femeia Sofia Kovaleski, ceea ce nu a trecut neobservat. Marijke Boucherie constată în acest sens că variantele denominative prin care Sofia e menționată în narațiune (întotdeauna fără precizarea numelui de familie) sunt semnificative pentru focalizarea povestirii pe *love-story*-ul ei, dar, implicit, și pe diferența socială și culturală dintre femei și bărbați ca realitate evidentă a timpului său (2010: 149). De asemenea,

atingând un plan general al filosofiei de viață în care problema esențială este aceea a echilibrului dintre plus și minus sau a compensațiilor necesare. „Prea mult”... atrage după sine pe „prea puțin” sau excelența calitativă se vede cenzurată cantitativ. Ficțiunea validează ideea că moartea e sancțiunea impusă unei femei care și-a transgresat prin înzestrare nativă și tenacitate limitele speciei, dar n-a renunțat nici la împlinirea ca femeie. Ultimele ei cuvinte, „Prea multă fericire”, asumă intensitatea cu care și-a trăit viața, ardoarea cu care a râvnit, și a fost pe punctul de a obține, Totul. În această idee, discuția ultimă dintre Sofia și mentorul ei, profesorul Weierstrass, se poartă pe subiectul diferenței dintre ei, dintre o viață dedicată exclusiv matematicii și un proiect integral de existență pe care bătrânul savant îl privește cu rezervă:

- *Mein Liebe*, spuse ea. Îți poruncesc, îți poruncesc să te bucuri pentru mine.
- Trebuie să îți se pară că sunt foarte bătrân. Am dus o viață liniștită. Natura mea nu are atâtea fațete ca a ta. Am aflat cu atâta uimire că scrii romane.

Prea multă fericire stă de la început până la sfârșit sub semnul *excesului*, al lui „prea mult”, contrapondere pentru „prea puținul” din celelalte proze ale volumului, despre crimă, infanticid, boli incurabile, deviații sexuale, malformații, alcoolism, ființe elementare etc. Nu poate trece neobservat ecoul de tragedie antică prin conturarea unui *hybris* destinal ce singularizează social ființa excepțională la fel de mult precum o fac și tarele diverșilor psihopați din celelalte povestiri. La acest nivel, nota comună a volumului, al cărui titlu poate părea ironic și neadekvat, este singurătatea celui care e altfel.

„Prea mult” e figura narativă a povestirii și la nivelul discursiv, ca leitmotiv, și la cel al subliminal: inteligența sclipitoare a Sofiei, puterea ei de neînfrânt care, în cele din urmă, îi aduce acceptarea profesională și umană și uriașul Maksim, cu nume predestinat, în care totul e hiperbolizare: „mare atât ca fizic, cât și ca intelect”, ocupând „prea mult loc pe divan și în mintea celui ce se gândește la el”. Sofia, de o feminitate adorabilă, dar cu minte „de bărbat”, scriitoare și om de știință, evocă o perfecțiune de androgin la care zeii nu pot rămâne indiferenți. Cu atât mai mult cu cât e alăturată unei alte ființe totale, lui Maksim, a cărui complexitate nu se poate descrie, spune ea într-o scrisoare adresată unui prieten, decât ca sumă de contrarii.

În logica narativă, inclusiv evenimentialitatea devine consecința aceleași augmentări care provoacă limitele umanului. Călătoria Sofiei pe

Éva Zsizsmann consideră că, deși apare ca o predecesoare a femeii independente, care acumulează pentru sine și încearcă să trăiască din ceea ce acumulează, Sofia nu adoptă un discurs feminist strident, ci vede mai degrabă relațiile dintre femei și bărbați ca o veche paradigmă a cărei desființare e dificilă (2011: 205).

vreme de iarnă din sudul Franței spre Stockholm, cu opririle la Paris – unde își vizitează rudele rămase în viață (pe cumnatul său Victor Jaclard, fost comunard, și pe nepotul Urey), ca și pe matematicianul Jules Poincaré – sau la Berlin, unde îl revede pe celebrul Weierstrass a cărui studentă fusese, pare, retrospectiv, un semnificativ turneu de rămas-bun. Apoi, epuizantul ocol al Copenhagăi unde se declanșase epidemia de variolă și, în cele din urmă, beția fericirii pe care o trăiește îndată după sosirea în Stockholm; beție care o determină să se întoarcă acasă pe jos, prin zăpadă, de la recepția unde fusese invitată, îmbrăcată doar în ținută de seară, dar sub puterea de neoprit a unei revelații izvorâte din explozia inteligenței ei:

Apoi părăsi încăperea fără să se scuze și ieși afară. Capul îi era prea plin de idei strălucitoare și excepționale ca să mai stea de vorbă cu oamenii. [...] Avea picioarele ude, dar nu îi era frig. Se gândi că asta se datora lipsei de vânt și senzației extraordinare din mintea și din trupul ei, de care nu fusese conștientă înainte, dar pe care, cu siguranță, se va baza de acum înainte. Poate că era lipsit de originalitate să se gândească la asta, dar orașul părea desprins din basme.

Alice Munro sugerează că până și mentalul etnic pare să aibă un rol în problema opțiunilor categorice ale eroilor săi. O explicație, între altele, e predispoziția pentru extreme a rușilor, care trăiesc la temperatura pasiunii periculoase – „Rușii urăsc. Rușii iubesc” –, preferă ninsoarea în locul ploii și nu se sinchisesc de conveniențe când sunt prost dispuși. Implicit, suedezilor, lipsindu-le paroxismul, le lipsește vocația sacrificiului.

Povestea Sofiei Kovalski pune problema generală a specificului vieții femeii-artist, căreia îi este inerentă o dinamică particulară a raportărilor sale la public și privat. Jocul prezenței și absenței, al fluxului și refluxului e decis de mecanismul unui „sistem de vase comunicante”, în care ce se câștigă într-o parte se pierde în cealaltă. Este vorba, în linii generale, despre conflictul dintre sine și ceilalți, dintre solicitările muncii de creație și cele ale comunităților de apartenență, dar, în cazul particular al Sofiei, și despre sacrificii precum emigrare, inadaptare, rezervă și excludere socială, necesitatea de se autoîntreține sau o relație mamă – fiică marcată de sincope. Pentru Sofia însă, sistemul, aproape matematic, de compensații cu care operează viața se resimte în primul rând în relațiile de cuplu, zona cea mai problematică, pentru că aici savantul, „bărbat” în mentalul sfârșitului de secol al XIX-lea, se descoperă acut concurat de natura sa proprie de femeie. Cei doi bărbați din viața Sofiei, Vladimir și Maksim, dezvoltă problematica cuplului concomitent în termeni arhetipali și de gen, puncte de vedere nu lipsite de tensiune.

Maksim Kovalesky e iubitul perfect până ce aceasta primește prestigiosul Premiu Bordin, fapt care îl face să se simtă plasat într-un con de umbră în societate și, probabil, și în mintea Sofiei:

Premiul Bordin le stricase relația. Așa credea Sofia. [...] În timp ce se răsfața cu triumful ei, Maksim spălă puțin. Sigur că nu spusese nimic despre adevăratul motiv – îndrugase ceva despre lucrările pe care le avea de scris, că avea nevoie de liniștea și de pacea de la Beaulieu.

Se simțise ignorat. Un bărbat obișnuit să i se dea atenție, care probabil nu călcase vreodată într-un salon, la vreo recepție, de când ajunsese la maturitate, și atunci doar când fusese cazul.

Vladimir în schimb, expresia unui *animus* hipotrofic, e șansa ei de reușită profesională, relația confortabilă, netensionată de resentimente și puseuri de orgoliu masculin. Când Sofia reușește să se căsătorească cu el, învingând împotrivirea tatălui său, e „nebună de fericire” nu pentru căsătoria în sine, ci pentru că a confirmat așteptările surorii sale cu convingeri feministe, Aniuta, făcând un gest semnificativ în vederea emancipării rusoaicelor. Interesantă este și opțiunea lui Vladimir care, dintre cele trei surori candidate la această căsătorie formală, o alege pe cea mai puțin vizibilă ca femeie. Explicația, spune Sofia, e aceea că Vladimir

nu avea convingerile pe care le au bărbații de obicei. De asta îi putuse oferi un statut egal, ceea ce alții nu fuseseră în stare să facă, de asta nu-i putuse oferi acea căldură și siguranță învăluitoare.

Bărbatul dezirabil chiar și pentru o femeie-matematician e Maksim, deși relația cu el e departe de a fi calmă și uniformă, confirmare a teoriei că atracția erotică ține de sexul intern, că acest nivel ilustrează fondul ultim al individului, cel răspunzător de polaritatea elementară a sexelor care are prea puțin de-a face cu compatibilitățile exterioare (cf. Evola, 2006: 60–81). Maksim este dorit, cu o disperare controlată în afară, nu pentru că e „bărbatul bogat, inteligent și realizat”, ci pentru senzația de protecție și siguranță la care calitățile lui evidente concură; senzație care emană din „umărul lui lat” și din „haina lui de stofă fină, scumpă, mirosul ei de bani și de bunăstare”, toate acestea evocând – semnificativ pentru psihanaliza personajului Sofia – imaginea tatălui ei din copilărie. Bărbatul ca Tată și Iubit vs. femeia ca natură proprie relevă un dialog la nivel de arhetipuri dezvăluind sinele adânc al Sofiei:

Minunata lui siguranță de sine, aceeași siguranță pe care o avea și tatăl ei, pe care o poți simți de fetiță, când te cuibărești în brațele lor și ai vrea să rămâi acolo pentru tot restul vieții. E și mai bine dacă bărbatul acela te iubește, te alină, chiar dacă nu e decât un fel de pact arhaic și nobil pe care l-au făcut acești bărbați, o legătură pe care au semnat-o fără entuziasm, ci doar din necesitatea de a te ocroti.

S-ar supăra dacă le-ar spune cineva că sunt docili, dar, într-un fel, chiar așa sunt. Se poartă bărbătește, își asumă riscuri și sunt cruzi, au responsabilități și înșală cu bună știință. Comportamentul ăsta are niște reguli de care, ca femeie, uneori te bucuri, dar alteori nu.

Love-story-ul Sofiei sugerează că diferența dintre Vladimir și Maksim e aceea dintre factorii care condiționează și cei care determină. Cuplul social legat prin coerciția instituțională (a familiei, a patriarhatului, a ideilor nihiliste comune) e imaginea în negativ a celui elementar, magnetic, configurat de complementaritatea și integrarea, în stare pură, a calităților masculine și a celor feminine.

Paradoxal pentru statutul ei public, povestea Sofiei este despre fericire și fericirea este cuvântul-temă al narațiunii. Dar fericirea unei ființe ce aspiră spre integralitate are mai multe fețe și mai multe intensități. Există un prim moment când Sofia fusese „extrem de fericită”: o fericire-bucurie-încredere încercată la treisprezece ani, când face cunoștință cu trigonometria constatând, în fața unei lucrări de optică, că mintea ei e capabilă de conexiuni pe care nu le-a învățat niciodată. Există o fericire „nebună” când realizează că-și poate urma vocația ieșind din fortăreața Rusiei patriarhale. Există chiar și varianta *soft*, o fericire domestică și facilă care îi demonstrează că „viața poate fi foarte satisfăcătoare și fără realizări mărețe”. E fericirea pe care Sofia o cunoaște când încercă mulțumirile vieții de familie și ale vieții mondene după ce se repatriază în Rusia cu diploma de doctor frumos împăturită în cutie. Există însă o fericire complexă căreia nu-i poate rezista, alcătuită din toate acestea și chiar depășindu-le. Fericirea care pune în acord exteriorul cu interiorul, socialul cu elementarul – acea dimensiune de maximă profunzime de care ține talentul ei în matematică („un dar natural, asemenea aurorii boreale”), vocația artistică și, evident, erosul. O fericire care-i va fi fatală, căci are valoarea unei rupturi de nivel. Dar mai există și un tip cu totul aparte de fericire, asupra căreia Alice Munro glosează insistent, aparent factice, dar, se va vedea în final, deloc astfel. E fericirea indusă artificial de medicamentul pe care i-l oferise doctorul din Bornholm în timpul călătoriei spre Stockholm, o fericire-beție care se naște din senzația că toate obstacolele din viața ei au fost înlăturate și că „evenimentele și ideile căpătau o formă nouă, văzute prin panouri de inteligență limpede, printr-o lentilă care preschimba totul”. Această fericire-clarviziune provocată, extrem de asemănătoare însă cu cea naturală, născută din revelațiile minții ei, cu fericirea prin ecranul căreia Sofia își prognozează o viață plenară, implică ideea că manifestarea inteligenței este la fel de stenică ca un drog.

Prea multă fericire are o importanță aparte în receptarea adecvată a operei lui Alice Munro, scriitoare considerată, fără nuanțele necesare, drept feministă. Acesta este și motivul pentru care proza a făcut obiectul

unei analize distincte în studiul de față, analiză ce vine să întregască configurarea patternurilor de gen ale scrisului său – aspect care a avut parte de o tratare anterioară (cf. Bodiștean, 2007) –, dar mai ales să-i puncteze nota specifică. Povestirea în sine este un *exemplum* pentru poziția ideologică echilibrată a scriitoarei canadiene care face din personajul său expresia unui feminism condiționat istoric – în particular, o ofensivă a înzestrării naturale față de un mental instituțional patriarhal –, dar nu și a de-feminizării. Personalitatea complexă a Sofiei Kovalevski, disecată din perspectiva naturii ei de femeie, îi permite lui Alice Munro să dea glas acestui feminism afirmativ, în variantă exclusiv benignă.

REFERENCES:

- Bahtin, Mihail, *Probleme de literatură și estetică*, traducere de Nicolae Iliescu, Prefață de Marian Vasile, București, Editura Univers, 1982.
- Bloom, Harold, *Introduction*, in Harold Bloom (ed.), *Bloom's Modern Critical Views: Alice Munro*, New-York, Infobase Publishing, 2009, p. 1–3.
- Bodiștean, Florica, *Alice Munro's Short Stories: Representations of Femininity and the Bet with Authenticity*, in Ajit Kumar, Baliram Galiram Gaikwad (Eds.), *Representations of Femininity. Society, Identity and Literature*, Foreword by Robert Materson, Atlantic Publishers & Distributors (P) LTD, New Delhi, 2017, p. 1–17.
- Boucherie, Marijke, “Disturbing to Others”: *The Too Great Happiness of Alice Munro and Sophia Kovalevsky*, in “Revisiões”, no. 6/2010, p. 143–155.
- Burța-Cernat, Bianca, *Fotografie de grup cu scriitoare uitate. Proza feminină interbelică*, București, Cartea Românească, 2011.
- Evola, Julius, *Metafizica sexului*, ediția a III-a, traducere de Sorin Mărculescu, eseu introductiv de Fausto Antonini, București, Humanitas, 2006.
- Howells, Coral Ann, *Intimate Dislocations: Alice Munro, Hateship, Friendship, Courtship, Loveship, Marriage*, in Harold Bloom (ed.), *Bloom's Modern Critical Views: Alice Munro*, New-York, Infobase Publishing, 2009, p. 167–192.
- Manolescu, Nicolae, *Povestirea și romanul*, în „România literară”, nr. 14/2012, http://www.romlit.ro/povestirea_i_romanul.
- Miller, Judith (ed.), *The Art of Alice Munro: Saying the Unsayable*, Waterloo, University of Waterloo Press, 1984.
- Müller, Sigrid, *My Home is My “Haven”: Patriarchy and/vs. Female Lib*, in Eva-Sabine Zehelein (ed.), *For (Dear) Life. Close Readings of Alice Munro's Ultimate Fiction*, Lit Verlag, p. 21–32.
- Munro, Alice, *Prea multă fericire*, ediția a II-a, traducere din limba engleză de Ioana Opaif, București, Editura Litera, 2013.
- Munro, Alice, *Dragă viață*, traducere din limba engleză de Justina Bandol, București, Editura Litera, 2014.

Munro, Alice, *Fugara*, traducere din limba engleză și note de Mihnea Gafița, București, Editura Litera, 2014.

Munro, Alice, *Ură, prietenie, dragoste, căsătorie*, traducere din limba engleză de Justina Bandol, București, Editura Litera, 2014.

Zetu, Dragoș, *Povestirile lui Alice Munro. De la **Dance of the Happy Shades** la **Open Secrets***, Iași, Institutul European, 2013.

Zsizsmann, Éva, *Escaping Flimsy Formal Cages: Alice Munro's **Too Much Happiness** as Fictionalised Biography*, in “Brno Studies in English”, vol. 37, no. 2/2011, p. 201–210.



Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen deutschen und rumänischen Märchen

Adela Drăucean^{*}, Melitta Sava (Roșu)^{**}

Similarities and Differences between German and Romanian Fairy Tales

Abstract:

The study aims to compare Romanian and German fairy tales in order to prove that shared topics such as the discharged soldier, the rewarding of man's kindness by God, the diminishing of the devil's powers when confronting man have been fundamental to some texts regardless of the area of origin. What makes the difference here is the author's input under the influence of his nation's spirituality.

Keywords: mortals, God, devil, soldier, Romanian fairy tale, German fairy tale

Im Kontext eines wachsenden Interesses für interkulturelle Aspekte und ausgehend von Wilhelm Grimms Auffassung von Gemeinsamkeiten der Märchen⁶ aus verschiedenen Ländern und Kulturen, beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit zwei Märchen aus der deutschen bzw. der rumänischen Literatur und soll als Ansatz für weitere Untersuchungen gelten.

„Unter einem Märchen verstehen wir seit Herder und den Brüdern Grimm eine mit dichterischer Phantasie entworfene Erzählung besonders aus der Zauberwelt, eine nicht an die Bedingungen des wirklichen Lebens geknüpfte⁷ wunderbare Geschichte, die hoch und niedrig mit Vergnügen anhören, auch wenn sie diese unglaublich finden“ (Lüthi, 1990: 3).

Unabhängig von seiner Herkunft kennt das Märchen keine Einschränkung seiner Glaubwürdigkeit, es ist eine Erzählung in der alles erlaubt ist. Was die Komposition anbelangt, lässt sich ein Muster erkennen. Pavel Ruxăndoiu spricht von narrativen Macrosequenzen,

^{*} Assoc. Prof. PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad, adeladraucean@gmail.com

^{**} Lecturer PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad, melitta.rosu@yahoo.com

⁶ „Die Verwandtschaft also, welche in der Sprache aller Völker durchbricht, [...] offenbart sich gerade so in ihrer überlieferten Poesie, welche ja auch nur eine höhere und freiere Sprache des Menschen ist“ (Grimm, 1992: 337).

⁷ Andererseits gilt jedoch das Märchen auch als „der Wirklichkeit gewachsen bis überlegen“ (Faber, 2002: 13).

zum Beispiel: ursprüngliche Phase, Wendepunkt, Lösung und Belohnung des Helden (vgl. Ruxändoiu, 2001: 424), Propp hingegen erkennt in der Märchenhandlung eine Verkettung von 31 Funktionen und sieht darin eine vom Helden begangene Tat, die klar definiert und wichtig für den Verlauf der Handlung ist (vgl. Propp, 1970: 26). Der Held begibt sich auf den Weg, um etwas zu vollbringen oder einer Verpflichtung nachzukommen. Er besiegt das Böse meistens mit Hilfe seiner Weggefährten. Schließlich kehrt er zurück und wird belohnt.

Stereotype Merkmale lassen sich auch an den Figuren erkennen. Diese kreisen immer zwischen Gut und Böse. Wenn das Gute und das Böse im Märchen auch auf den ersten Blick antithetische Elemente zu sein scheinen, so ergänzen sie sich jedoch gegenseitig. Jedes Element des Bösen hat einen tieferen Sinn und soll das Gute zum Vorschein bringen und umgekehrt. Himmel und Hölle werden zu Schauplätzen.

Eine eingehende Analyse rumänischer Märchen, wie: Ion Creangäs *Iwan Turbinka* und deutscher Märchen, wie *Bruder Lustig* von Jacob und Wilhelm Grimm, weist ähnliche Motive auf, die in der gesamten europäischen Region verbreitet waren und die, je nach Land und Mentalität, volksspezifisch verarbeitet und interpretiert wurden.

In ihren *Anmerkungen zu den KHM der Brüder Grimm* weisen Bolte und Polivka (2012: 149) darauf hin, dass bereits Wilhelm Christoff Sigmund Mylius von einem *Bruder Lustig* spricht, „Diesen Namen verwendet auch W. Mylius in seiner Übersetzung von H. Mackanzies Erzählung *Der Mann von Gefühl*“ (Berlin, 1785 S: 33): „Denn die Burschen sind gemeinlich Brüder Lustig und Hans ohne Sorgen“ (Fellows of much mirth and little thought). In seinen *Anmerkungen zu den Deutschen Volksmärchen aus Schwaben* erkennt Ernst Meier Mythen, die *Bruder Lustig* zu Grunde liegen. So stellt er eine Parallele zwischen den zwei Wanderern aus dem Märchen und den zwei Göttern Donar und Loki her, „wobei Petrus wie gewöhnlich an die Stelle Donars, des Donner- und Regengottes getreten ist. Der Bruder Lustig aber, wie J. Grimm bemerkt, entspricht schon wegen des Herzessens⁸ dem listigen Loki, dem auch die Edda eben diese Dieberei zuschreibt“ (Meier, 2015: 199).

Eine im europäischen Märchen häufig anzutreffende Figur ist der entlassene Soldat. Auf diesen Aspekt weist auch Jean Boutière (1976: 320) in seiner Dissertation über Ion Creangă hin. In Creangäs *Iwan Turbinka* erhält der alte Soldat eine ärmliche Abfindung, „zwei Silberrubel Taschengeld“:

⁸ Die Tatsache, dass Lustig das Herz des gekochten Lammes verzehrt, dies jedoch vor Petrus leugnet, kann in Analogie zur Judas-Christus Beziehung beurteilt werden (vgl. dazu auch Bolte, Polivka, 2012: 150).

Es war also einmal ein Russe, der hieß Iwan. Dieser Russe war von Kindheit an unter den Soldaten aufgewachsen, und da er etliche Dienstzeiten hintereinander gedient hatte, war er darüber alt geworden. Als nun seine Vorgesetzten meinten, er habe seine Soldatenpflicht erfüllt, entließen sie ihn aus der Armee mit allen seinen Waffen, auf dass er gehen möge, wohin es ihm gefiele, und gaben ihm zwei Silberrubel Taschengeld (Creangă, 1952: 259).

Im deutschen Märchen *Bruder Lustig* erhält der Soldat neben Geld auch ein Brot:

Es war einmal ein großer Krieg, und als der Krieg zu Ende war, bekamen viele Soldaten ihren Abschied. Nun bekam der Bruder Lustig auch seinen Abschied und sonst nichts als ein kleines Laibchen Kommißbrot und vier Kreuzer an Geld; damit zog er fort (Grimm: o.S.).

Trotz der Armut teilen die Helden ihr ganzes Hab und Gut mit den Bedürftigen, die eigentlich Gott und der Heilige Petrus waren. In beiden Fällen wird der großzügige, gutherzige Mensch belohnt, indem er alles was er begehrt, in einen Ranzen packen darf. Mit Hilfe dieses Ranzens erlangt Iwan Unsterblichkeit, indem er selbst den Tod erschreckt. Lustig gelangt durch einen geschickten Schachzug in den Himmel, indem er sich selbst im Ranzen versteckt und so, vom Heiligen Petrus ins Himmelreich befördert wird.

Daran lässt sich eine weitere Gemeinsamkeit zwischen dem deutschen Märchen und der rumänischen Schöpfung erkennen, die Einfügung einiger Motive aus der Hagiographie und Kirchentradition. Die Heiligen und die Teufel verlieren ihre typischen Eigenschaften, ihnen werden menschliche Züge zugeschrieben. Das Fantastische⁹ wird humanisiert, indem sich das Metaphysische unter Erdlinge mischt. In *Iwan Turbinka* kommt Gott in Begleitung des Heiligen Petrus auf die Erde, um bei den Sterblichen nach dem Rechten zu sehen. Ähnlich wie im Volksglaube zeigt sich Gott dem Sterblichen Iwan als alter Bettler:

So stellte denn Petrus ans untere Ende der Brücke, der Herrgott ans obere, und sie begannen um milde Gaben zu bitten. Als Iwan bei der Brücke ankam, zog er die beiden Silberrubel von dort hervor, wo er sie verwahrt hatte, und gab den einen dem Heiligen Petrus und den anderen dem Herrgott (Creangă, 1952: 260).

⁹ „Zauber, Wunder und Übernatürliches“ (Lüthi, 1990: 2), werden nicht nur mit Märchen in Verbindung gebracht, sondern gelten auch als deren Markenzeichen. Die Besonderheit Creangăs besteht überwiegend darin, das Übernatürliche, Mythische in die traditionelle Dorfwelt zu verlegen, wobei das Übernatürliche durchaus profan behandelt wird (vgl. Dumitrescu-Buşulenga, 2017: 107).

Iwans Barmherzigkeit bringt ihm die Belohnung von Gott. Obwohl sich Gott einfacher Wörter und Gesten bedient, so besitzt er doch das Allwissen, um Iwans wahren Charakter zu erkennen:

... Sei unbesorgt Petrus, sagte der Herrgott. Vor einem Wanderer, der singt, brauchst du dich nicht zu fürchten; dieser Soldat ist ein gutmütiger und barmherziger Mensch. Siehst du es ihm nicht an? Er hat nur zwei Silberrubel auf dem Herzen, lass uns ihn einmal versuchen: komm stell dich als Bettler an dieses Ende der Brücke, ich will mich an jenes andere stellen, und du wirst sehen, wie er, der arme Schlucker, uns alle beiden Silberrubel als Almosen gibt (Creangă, 1952: 260).

Im deutschen Märchen wird der Held nur vom Heiligen Petrus auf die Probe gestellt:

Der heilige Petrus aber hatte sich als ein armer Bettler an den Weg gesetzt, und wie der Bruder Lustig daherkam, bat er ihn um ein Almosen. Er antwortete: 'Lieber Bettelmann, was soll ich dir geben? Ich bin Soldat gewesen und habe meinen Abschied bekommen, und habe sonst nichts als das kleine Kommißbrot und vier Kreuzer Geld, wenn das all ist, muß ich betteln, so gut wie du. Doch geben will ich dir was.' Darauf teilte er den Laib in vier Teile und gab davon dem Apostel einen und auch einen Kreuzer (Grimm: o.S.).

Aus der Bibel und dem Leben der Heiligen wissen wir, dass Petrus derjenige war, der sich am Gründonnerstag als erster von Christus lossagte, „bevor der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen und behaupten, dass du mich nicht kennst“ (Markus 14, 30). Dadurch weist Gott auf die menschliche Schwäche hin; indem er Petrus die Welt anvertraut, erwartet er von ihm das gleiche Verständnis für Sünder, das ihm entgegengebracht wurde.

Seine Anwesenheit im Märchen lässt sich dadurch erklären, dass der einfache Mensch Petrus Gott am nächsten empfindet, da er als Hüter des Himmelreichs dient und die Sterblichen dort empfängt. Die Verbundenheit des einfachen Menschen gegenüber dem Apostel kann bereits an dessen Namen erkannt werden, er ist familiär. Der Heilige Petrus agiert entweder als Wegefährte Gottes auf Erden:

Während Iwan [...] torkelnd, vor sich hinging, ohne zu wissen, wohin er seine Schritte lenken solle, begab es sich, dass auf einem Seitenweg nahe vor ihm eben der Herrgott und der heilige Petrus einhergingen, in wer weiß welches fromme Gespräch vertieft (Creangă, 1952: 259),

hat Heilungs- oder sogar Wiederbelebungskräfte: „Laßt Euer Heulen und Weinen“¹⁰, sprach der heilige Petrus, „ich will den Mann wieder gesund machen“, nahm eine Salbe aus der Tasche und heilte den

¹⁰vgl. Bibeltext Johannes 16: 20.

Kranken augenblicklich“ (Grimm: o.S.) oder hütet das Tor zum Himmel: „Mach auf, Sankt Peter!“ rief Iwan und schlug in das Tor. Der Heilige Petrus öffnete, und Iwan trat ein, um wieder vor Gottes Angesicht zu erscheinen...“ (Creangă, 1952: 275).

Creangă ergänzt die Eigenschaften des Apostels indem er dessen Furcht vor dem Soldaten hinzufügt. Diese neue Eigenschaft, eher eine menschliche Schwäche, ist ein originelles Merkmal, durch das der Schriftsteller den Leser zum Lachen bringt:

Herr, sagte Sankt Peter erschrocken, lass uns eiliger gehn oder seitwärts ausweichen, wer weiss, ob jener Soldat nicht streitsüchtig ist [...] Du erinnerst dich doch, dass ich [...] von einem seinesgleichen Prügel eingesteckt habe (Creangă, 1952: 260).

Nicht nur der Heilige Petrus hat Angst vor dem Soldaten, sondern auch die Bewohner des Schattenreiches. Im Unterschied zur kirchlichen Tradition, die Hölle und Teufel furchteinflößend darstellt, schreiben ihnen die untersuchten Autoren menschliche Eigenschaften wie Angst und Dummheit zu. Die Vielzahl der Teufel und ihre Taten und Worte tragen ebenfalls dazu bei, dass diese dem Leser fast sympatisch erscheinen. In *Iwan Turbinka* übertreffen sich die Teufel gegenseitig um dem Soldaten jeden Wunsch zu erfüllen und in *Bruder Lustig* fürchten sie den Soldaten:

und kam endlich zu einem großen schwarzen Tor, und das war das Tor der Hölle. [...] draußen ist ein Kerl mit einem Ranzen und will herein, aber laßt ihn beileibe nicht herein, er wünscht sonst die ganze Hölle in seinen Ranzen (Grimm: o.S.).

Wenn die Teufel in den Ranzen steigen, bieten sie eine regelrechte komische Vorstellung „Aber neun Teufel gegen einen Soldaten war doch zuviel, und wenn er auf den vordern zuschlug, so packten ihn die andern hinten bei den Haaren und rissen ihn erbärmlich“. Teufelspack, rief er, „jetzt wird mirs zu arg: wartet aber! Alle neune in meinen Ranzen hinein!“ (Grimm: o.S.). In beiden Texten wird der Teufel nicht ikonisch dargestellt; dies gilt nicht als Strategie, um das Gefühl der Alterität zu verstärken, sondern, ganz im Gegenteil, um das Gefühl der Angst abzuschwächen (vgl. Păduraru, 2012: 117).

Die untersuchten Texte beziehen sich auf die menschliche Natur und die Art und Weise in der das Individuum diese wahrnimmt. Weil er nicht verstanden hat, dass der Tod den Menschen vorgeschrieben ist, wird Iwan zum ewigen Leben verurteilt. Lustig ist es auf Erden zu langweilig und weiß, worum er den Heiligen Petrus bitten soll, um ins Himmelreich zu kommen:

‘Nun, willst du mich nicht einlassen, so nimm auch deinen Ranzen wieder: dann will ich gar nichts von dir haben’, sprach der Bruder Lustig. ‘So gib ihn her’, sagte

der heilige Petrus. Da reichte er den Ranzen durchs Gitter in den Himmel hinein, und der heilige Petrus nahm ihn und hing ihn neben seinen Sessel auf. Da sprach der Bruder Lustig: 'Nun wünsch ich mich selbst in meinen Ranzen hinein'. Husch, war er darin, und saß nun im Himmel, und der heilige Petrus musste ihn darin lassen (Grimm: o.S.).

Im Universum der Schriftsteller scheinen Himmelreich und Hölle sehr nahe beieinander zu sein. Dies beweisen auch die leichten, kurzen Wege von einem Ort zum anderen: „[Er] kam endlich zu einem großen schwarzen Tor, und das war das Tor der Hölle... [...] Wenn sie mich da nicht wollen“, dachte er, „will ich sehen, ob ich im Himmel ein Unterkommen finde, irgendwo muß ich doch bleiben“ (Grimm: o.S.).

Im Vergleich zum rumänischen Märchen weist *Bruder Lustig* auch auf übermenschliche Fähigkeiten des Heiligen Petrus und dessen Freundschaft mit dem Soldaten hin. Infolge der vom Apostel vollbrachten Wunder nimmt Bruder Lustig alle Gaben zu sich:

‘Im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit, Tote, steh auf’. Und beim drittenmal erhob sich die Königstochter lebendig, gesund und schön. Nun war der König darüber in großer Freude und sprach zum heiligen Petrus: ‘Begehre deinen Lohn, und wens mein halbes Königreich wäre, so will ich dirs geben’. Der heilige Petrus aber antwortete: ‘Ich verlange nichts dafür’. ‘O, du Hans Narr!’, dachte der Bruder Lustig bei sich, stieß seinen Kameraden in die Seite und sprach: ‘Sei doch nicht so dumm, wenn du nichts willst, so brauch ich doch was’. Der heilige Petrus aber wollte nichts; doch weil der König sah, daß der andere gerne was wollte, ließ er ihm vom Schatzmeister seinen Ranzen mit Gold anfüllen (Grimm: o.S.).

Eine eigene und seitdem bestehende Märchensprache wurde den Grimms mehrmals nachgewiesen: „Ihre Sprache ist schlanker und poetischer, sie fingiert Volkstümlichkeit, sie ist angereichert mit den Alltagsweisheiten und Redewendungen ihrer Herkunft, etwa mit dem hessischen ‘Ei, freilich’. Es war Wilhelm, der solche Verschönerungen gegen Jacob, der sie für unwissenschaftlich hielt, durchgesetzt hat, er war es, der für die Texte den idealen Märchenton gefunden hat“ (Greiner, 2009: oS). Rölleke weist darauf hin, dass diese Märchensprache nicht zufällig eingesetzt wurde, sondern, „da er [Wilhelm] vermutete, dass die Märchentradition hierzulande um die Lutherzeit ihren Höhepunkt erlebte, orientierte er sich an der Sprache der Lutherbibel. Er hat das Deutsche also archaisiert und kunstvoll etwas ‘zurückgedreht’, so entstand freilich etwas ganz Neues“ (Rölleke, 2012: oS). Beispiele für veraltete und mundartliche Ausdrücke wären „verfumfeien“, was soviel bedeutet wie verpfuschen, verschwenden, leichtfertig vertun, „wohlfeil“, abgedroschen, billig, oder „Diebsgesindel“ als Bezeichnung für Menschen mit asozialem Benehmen. Creangă gilt ebenfalls als ein Ästhet des Volksmundes und wahrer Kenner des Dorflebens. Auf spielerische Art und Weise stellt der Autor ein Possenspiel zusammen, wobei sogar Gott als Schelm

erscheint. Dieser Charakter wird dem Märchen nicht nur durch den Volksmund, sondern durch das besondere Gespür des Autors verliehen (vgl. Lovinescu, 1989: 306–309). Vladimir Streinu (1971: 111) spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „drolligen Syntax“.

Beide Märchen weisen zahlreiche Sprichwörter und Redewendungen aus dem Volksgut auf: „Milde Gaben führen ins Himmelreich.“ (Creangă, 1952: 260); „Wer wessen Herr wird, er über die Teufel oder die Teufel über ihn!“ (*Ibidem*: 263) „[...] Wärest du geblieben, so wärest du mir wie ein Bruder gewesen; bleibst du nicht, so bist du mir wie zwei Brüder wert.“ (*Ibidem*: 268); „Mit Recht hat einmal jemand gesagt: ‘Gibst den Finger du dem Iwan, steigt er dir gleich auf dem Diwan’.“ (*Ibidem*: 282); „So lang Welt und Erde steht/ Und kein Wind am Herde weht.“ (*Ibidem*: 283) oder, „Was er wieder für einen Sparren im Kopf hat!“; „was der für Mücken im Kopf hat, denn was er mit der einen Hand gibt, das nimmt er mit der andern“; „nun bin ich ein gemachter Kerl“; „‘nun, heb die Beine auf, Bruderherz’, sprach er zu ihm, ‘daß wir noch zu rechter Zeit hinkommen’.“; „Gleich bezahlt, oder ich will euch mit grünem Haselsaft waschen“¹¹ (Grimm: o.S.).

LITERATUR:

***, *Bibel: Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2017.

Bolte, Johannes; Polivka Georg, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Band 2, Paderborn, Salzwasser Verlag, 2012.

Boutière, Jean, *Viața și opera lui Ion Creangă*, Iași, Editura Junimea, 1976.

Creangă, Ion, *Iwan Turbinka*, in *Der weisse Mohr und andere Märchen und Erzählungen*, Bukarest, Staatsverlag für Kunst und Literatur, 1952.

Dumitrescu-Buşulenga, Zoe, *Ion Creangă*, Putna, Editura Nicodim Caligrafal, 2017.

Faber, Richard, „Sagen lassen sich die Menschen nichts, aber erzählen lassen sie sich alles“ *Über Grimm-Hebelsche Erzählung, Moral Utopie in Benjaminscher Perspektive*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002.

Greiner, Ulrich, *Wie Wilhelm Grimm das Märchen erfand*, in: „Die Zeit“, Nr. 51/2009, unter <http://www.zeit.de/2009/51/Maerchen-Wilhelm-Grimm>

Grimm, Brüder: *Bruder Lustig*, unter: https://www.grimmstories.com/de/grimm_maerchen/bruder_lustig.

Grimm, Wilhelm, *Über das Wesen der Märchen*, 1992, in: *Kleinere Schriften 1* (1881). S. 333–358. (= *Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm. Die Werke Wilhelm*

¹¹ Er droht ihnen Prügel an, weil die Haselrute zum züchtigen diene.

Grimms. Hrsg. v. Ludwig Erich Schmitt. Bd. 31 der Forschungsausgabe. Hildesheim.

Lovinescu, Vasile, *Creangă și creanga de aur*, București, Editura Cartea Românească, 1989.

Lüthi, Max, *Märchen*, Stuttgart, Metzler, 1990.

Meier, Ernst, *Deutsche Volksmärchen aus Schwaben: Aus dem Munde des Volks gesammelt und herausgegeben*, Berlin, Hofenberg, 2015.

Păduraru, Mircea, *Reprezentarea Diavolului în imaginarul literar românesc*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2012.

Rölleke, Heinz, *Weder deutsch noch Volk*. Ein Gespräch mit dem Germanisten Heinz Rölleke über die wahre Herkunft der Grimmschen Märchen, von Christian Staas in: „Die Zeit“, Nr. 50/2012, unter: <http://www.zeit.de/2012/50/Brueder-Grimm-Maerchen-Roelleke>.

Sennewald, Jens, *Das Buch, das wir sind. Zur Poetik der „KHM gesammelt durch die Brüder Grimm“*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004.

Streinu, Vladimir, *Ion Creangă*, București, Editura Albatros, 1971.

Trandafir, Constantin, *Ion Creangă – Spectacolul lumii*, Galați, Editura Porto-Franco, 1996.



A Contrapuntal Reading of Daniel Defoe's *Robinson Crusoe*

Arash Moradi*
Farideh Pourgivi**

Abstract:

Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* has been described as an allegory of colonization. Using Edward Said's contrapuntal reading strategy, the present article analyzes Daniel Defoe's *Robinson Crusoe*. This study attempts to shed light on the dark spots of the novel, give voice to the unheard characters of the original story, and uncover new meanings and new aspects of the story. In doing so, J. M. Coetzee's *Foe*, which is a counter-canonical text revealing unheard voices and dark spots of the original story, is analyzed first. It becomes clear that novels which are manifestations of culture have been a critical first step for imperial powers to subjugate other nations, an ongoing process that has not ceased to function in the contemporary world.

Keywords: The other, colonization, imperialism, the unheard, culture

Introduction

Robinson Crusoe is considered the first English novel. It is so well-grounded in the western culture and so well-known by western people that many economists use the story to illustrate their economic theories "involving the maximization of utility and minimization of cost" (Grapard, 1995: 36) because they know that most of their readers have at least a basic knowledge of the story even if they have not read it themselves. Edward Said calls *Robinson Crusoe*, "the prototypical modern realistic novel" (1994: xii) and underlines the relationship between colonial territory and the realistic novel:

The colonial territories are realms of possibility, and they have always been associated with the realistic novel. *Robinson Crusoe* is virtually unthinkable without the colonizing mission that permits him to create a new world of his own in the distant reaches of the African, Pacific, and Atlantic wilderness. (1994: 64)

Yet, narrative fiction, of which *Robinson Crusoe* is an obvious instance, has received very little attention with regard to its position in

*PhD Candidate in English Literature, Shiraz University, Iran, arashmoradi10@gmail.com.

**Professor Emerita PhD, English literature at College of Humanities, Shiraz University, Iran, f.pourgivi@gmail.com.

the history and world of empire (Said, 1994: xii). This is why *Robinson Crusoe* is also widely regarded as an allegory of empire wherein Robinson occupies and colonizes an island (though his being shipwrecked on this island seems to be an accident and directed by God's "Providence", a word frequently used by Defoe in the text), saves, tames and 'civilizes' a black 'savage' cannibal figure called Friday by teaching him English, and refers to the island and Friday by using the possessive adjective 'my'. Hence, it is no historical accident for Said that the rise of the English novel and the rise of the British Empire were concomitant. According to Said each of them aided and legitimized the other:

Since my exclusive focus here is on the modern Western empires of the nineteenth and twentieth centuries, I have looked especially at cultural forms like the novel, which I believe were immensely important in the formation of imperial attitudes, references, and experiences. I do not mean that only the novel was important, but that I consider it *the* aesthetic object whose connection to the expanding societies of Britain and France is particularly interesting to study. (1994: xii)

Edward Said's Contrapuntal Reading

In his ground-breaking book *Orientalism*, Said demonstrated how the inferiority that the orientalist discourse attributes to the East or the other simultaneously constructs the superiority of the West. The westerners' orientalist discourse attributes sensuality, despotism, irrationality and primitiveness to the East or the other, defining the westerners in the process as rational, democratic and advanced (Bertens, 2001: 205). Said believes that Orientalism made primitivism inherent to the Orient: "Primitiveness therefore inhered in the Orient, was the Orient, an idea to which anyone dealing with or writing about the Orient had to return, as if to a touchstone out-lasting time or experience" (Said, 1978: 231).

To show the machinations of colonialism and imperialism, Said employs a reading strategy called contrapuntal reading. He borrowed this term from music. Contrapuntal reading is a reading back from the perspective of the colonized to show how the hidden but crucial presence of the empire rises in canonical texts. In other words, it is a kind of resistant reading which entails not yielding to the demands of the author to interpret the text as he or she would have the reader do. By doing so the reader will find very different significations and meanings compared with the intended meaning of the author. Contrapuntal reading gives voice to the text's silences and illuminates its dark spots. As Pierre Macherey says in his *A Theory of Literary Production*, "What is important in the work is what it does not say" (1978: 87). A contrapuntal reading of a text gives voice to the marginal unheard other. By contrapuntal reading a 'counterpoint' is established between the imperial narrative and the postcolonial perspective or 'counter-narrative' that

penetrates beneath the surface of texts revealing the presence of imperialism even in the most innocent and politically-neutral-looking novels or poems. Said's well-known instance is Jane Austen's *Mansfield Park*. As Said points out:

In the counterpoint of Western classical music, various themes play off one another, with only a provisional privilege being given to any particular one; yet in the resulting polyphony there is concert and order, an organized interplay that derives from the themes, not from a rigorous melodic or formal principle outside the work. In the same way, I believe, we can read and interpret English novels, for example, whose engagement (usually suppressed for the most part) with the West Indies or India, say, is shaped and perhaps even determined by the specific history of colonization, resistance, and finally native nationalism. At this point alternative or new narratives emerge, and they become institutionalized or discursively stable entities. (1994: 51)

In other words, Said's contrapuntal reading takes both or all dimensions of the text into account rather than the dominant one so that other potential meanings and significations of the text, concealed and suppressed by the dominant reading of the text, are revealed. Moreover, by this reading strategy one may see canonical texts "as a polyphonic accompaniment to the expansion of Europe" (Said, 1994: 60) showing in the process the deep interrelationship of imperial and colonial societies. Contrapuntal reading reveals the interrelation of cultural and political practices in imperialistic projects demonstrating the role culture played in imperialistic pursuits.

The great rhetoricians of theoretical justification for empire after 1880 – in France, Leroy-Beaulieu, in England, Seeley – deploy a language whose imagery of growth, fertility, and expansion, whose teleological structure of property and identity, whose ideological discrimination between "us" and "them" had already matured elsewhere – in fiction, political science, racial theory, travel writing. (Said, 1994: 107)

Hence, culture, represented in works of fiction, political science and travel writing, has been at the service of colonization and imperialism. Imperialistic powers have always used narratives in order to justify their subjugation of other nations and countries:

stories are at the heart of what explorers and novelists say about strange regions of the world...The main battle in imperialism is over land, of course; but when it came to who owned the land, who had the right to settle and work on it, who kept it going, who won it back, and who now plans its future – these issues were reflected, contested, and even for a time decided in narrative. (Said, 1994: xii–iii)

The barbarity and savagery that colonizing powers attributed to other nations in their narratives deprived those nations from the right to

possess their own landslong before they were actually and forcefully subjugated by colonizing powers. Hence, according to Said, the roots of the colonization of other countries must be sought in cultural manifestations such as novels, travel writings, anthropology and political science.

J. M. Coetzee's *Foe*: Said's Contrapuntal Reading in Practice

J. M. Coetzee's work, along with those of Rhys, Harris and Ngugi, has been described by Richard Lane as "counter-discursive writing back and through the canon" (2006: 113). By this statement Lane means that these authors rewrite and reinvent canonical stories in order to reveal hidden aspects which have remained suppressed and silenced by those canonical texts. Coetzee does this by presenting new characters and situations totally different from what happens in Daniel Defoe's *Robinson Crusoe*. He presents a very imaginative background for the story of Robinson Crusoe showing what led Daniel Defoe to write his novel in its present form. Coetzee introduces a new character to the story, Susan Barton, who is a female castaway and is rescued by Friday and Crusoe. Susan's narration of the story makes everything that Defoe said about Robinson Crusoe seem a lie. Defoe made Crusoe such a heroic figure that he has been called the "British Ulysses" (Pimentel, 2010: 16):

It [*Robinson Crusoe*] soon became the ethical reference for modern man. Crusoe measures the height of the sun, and builds his instruments. He marks the days off on a post, he writes a diary. With scratches and little acts of craftsmanship he manages to civilize time and space. And so he survives disaster. He deploys a whole catalogue of skills and mechanical arts, a repertoire with which he rewrites the history of humanity. Hunter, farmer, carpenter, labourer, basketmaker, potter, astronomer, builder, Crusoe is his own tailor and his own physician. (Pimentel, 2010: 17)

Susan Barton's narration reveals very different things from what Defoe had said about Crusoe: he is forgetful, he has no desire to escape (in fact he dies of woe on the journey back to England because he has been taken from his island contrary to his wishes), he keeps no journal, he has not made any furniture (except for a small bed), he has not taught Friday any English, he has not made any candles, and except for a single knife he has saved nothing from the shipwreck. Crusoe, Friday and Susan Barton live a miserable life on the island totally at the mercy of the elements. In short, according to Susan Barton's narration of the story, Crusoe is for the status quo, "The simple truth was, Crusoe would brook no change on his island" (Coetzee, 2010: 27).

As Pimentel says in his article, "Coetzee speaks where Defoe remains silent" (2010: 19). This is very true with regard to Susan Barton

herself who is the most active and innovative character of the novel always giving suggestions to Crusoe to make improvements, to rescue tools from the shipwreck in order to make a boat, to keep a journal, to make furniture, to make candles, to teach language to Friday etc. To all these suggestions, Crusoe has only one answer: no, we do not need to do so. When Susan and Friday arrive in England, this active woman who is the sole possessor of the story is at the mercy of male artists and male publishers and is therefore wiped out from the story later. As a woman she could not have written the story because publishers would not accept to publish a story from a female author. That is why she gives her story to Mr. Foe to write it for her asking him to write nothing but truth: “the truth that makes your story yours alone” (Coetzee, 2010: 18); “I will not have any lies told” (Coetzee, 2010: 40). However, as the captain that rescues them from the island says later, there is no guarantee to ensure that authors and publishers will only write truth: “There I cannot vouch for them... their trade is in books, not in truth.” (Coetzee, 2010: 40). The captain’s prophecy is what actually happens. Concerned with the novel’s success, Foe introduces drastic changes to the original story and makes the “dull life” of Robinson, Susan and Friday on the island more exciting: Susan is eliminated from the story as it will benefit the sale of the novel: “Better without the woman” (Coetzee, 2010:72), he introduces cannibals and cannibal feasts to the island, he gives Crusoe muskets, powder, and a carpenter’s chest, he makes Robinson plant corn, rice and produce raisin and he has Robinson teach Friday English. As Susan later says,

Dear Mr. Foe, I am growing to understand why you wanted Crusoe to have a musket and be besieged by cannibals. I thought it was a sign you had no regard for the truth. I forgot you are a writer who knows above all how many words can be sucked from a cannibal feast, how few from a woman cowering from the wind. It is all a matter of words and the number of words, is it not? (Coetzee, 2010:94)

In other words, Foe censors the true story and adds whatever he likes to it so that the novel’s success is guaranteed. Hence, though Susan claims to be a free woman possessing agency especially with regard to the story of the island (“for I am a free woman who asserts her freedom by telling her story according to her own desire” (Coetzee, 2010: 131)), it turns out later on that she is quite helpless in the hands of the male Daniel Foe. As readers, we understand why Foe repeatedly importunes Susan to tell him about her search for her lost daughter in Bahia: Foe will use Susan afterward as the prototype of his novel’s title-character, Roxana, who is a prostitute. This is Daniel Foe’s unuttered reply to Susan Barton’s complaint to his desire to eliminate her:

you will murmur to yourself: "Better without the woman." Yet where would you be without the woman? Would Crusoe have come to you of his own accord? Could you have made up Crusoe and Friday and the island with its fleas and apes and lizards? I think not. Many strengths you have, but invention is not one of them.' (Coetzee, 2010:72)



Thus, though a woman can claim to be free and possess agency, she has no freedom and agency in the long run in the hands of male artists and publishers who seek only profit no matter the cost.

Defoe's cruel omissions and additions are not limited to Robinson and Susan. In fact, they are even more conspicuous with regard to Friday who is actually mute: his tongue has been cut out either by slave traders or by Robinson himself. Friday's muteness is perhaps the most important dark spot of the story. Without any means of communication (whether speech, writing or music) Friday is unable to tell Foe or Susan who actually cut his tongue out. This is the most important silence in the text seized by Coetzee to reveal the cruel omissions and additions involved in writing other people's history especially those who have no means of communication to defend themselves against their distorted representation in works by other people from other places. Friday's inability to communicate and the impossibility of knowing his history makes him a perfect prey for Defoe who 'invents' a 'history' for him. Coetzee shows that what happens to Friday is the fate of all oppressed people who have no voice of their own to present and represent themselves in the world. Friday is a victim of cruel oppressors who have mutilated him. Yet it is impossible to reconstruct the truth of his loss as he is the only witness of his own mutilation. Near the end of the novel Foe importunes Susan to teach English letters to Friday so that he can reveal who actually cut his tongue out (Coetzee, 2010: 145). The effort is useless but it demonstrates the fate of the oppressed in the hands of cruel colonizers: the oppressed has to master the communication means of his own oppressor in order to be heard and to be able to convey the cruelty done to him. But the oppressor will not leave him alone in his inability. Foe's importuning Susan to teach Friday English language letters foreshadows a darker intention which becomes manifest in *Robinson Crusoe* in which Friday is not mute and can learn English taught by Robinson: Friday becomes Foe's and by extension imperialism's mouthpiece for advocating colonization of other people and other lands.

To sum up this section Coetzee's *Foe* shatters all the falsehood of the story of *Robinson Crusoe* by presenting an imaginary background to the novel. Coetzee does this by showing how Robinson, Susan Barton and Friday have been exploited by Daniel Foe in order to forward his own and by extension imperialism's dark intentions. Coetzee speaks for

and gives voice to the unheard where Daniel Defoe is silent and even suppresses the true story of the oppressed and the unheard. By introducing many additions and deletions to the story making the superiority of the English and the inferiority of the other nations seem natural, Defoe validates and justifies their colonization by the English. This will be elaborated in the next section.

A Contrapuntal Reading of Daniel Defoe's *Robinson Crusoe*

As was mentioned above, a contrapuntal reading attempts to reveal the silences and dark spots of texts. In the previous section it was shown how Robinson, Susan Barton, and Friday were taken advantage of by Defoe in order to make his novel a success. In writing *Foe*, Coetzee's own approach to Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* was a contrapuntal reading: he provided a background to the novel in order to give voice to the unheard characters of the novel and to shed light on its dark spots. Hence, he introduced Susan Barton, a new female character, he made Friday mute and he made Robinson a passive character. All these contrast with the Defoe's story. By doing this Coetzee revealed new aspects of and significations for the novel. In this section we turn to the original text of *Robinson Crusoe* with a contrapuntal reading strategy.

As was mentioned above, Robinson Crusoe has been called the "British Ulysses" in his being so active, restless, and adventurous. He personifies the protestant work ethic and the active and adventurous spirit of the west solving all problems and challenges. However, in his boisterous personification of the successful spirit of the west in Robinson Crusoe, Daniel Defoe envisaged no option but to silence others, that is, those nations and people that are different from the west. They had to be portrayed as barbarous, superstitious, uncivilized and inferior in order to construct westerners as civilized, rational, and superior. This was the first step in justifying their colonization by western countries. In his new island, Crusoe becomes a new Adam taming it. He becomes the Lord, Master and King of the land fulfilling the Biblical promise to man to become the master of the world: "Let them have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over the cattle, and over every creeping thing that creepeth upon the earth" (Genesis 1: 26). Robinson fulfills this to the fullest possible extent:

I was King and Lord of all this Country indefeasibly, and had a Right of Possession... I might have it in Inheritance... there was my Majesty the Prince and Lord of the whole Island; I had the Lives of all my Subjects at my absolute Command. I could hang, draw, give Liberty, and take it away. (Defoe, 2007: 85, 125)

Defoe first turns to religion and shows the superiority of Christianity by degrading and defacing other religions. Crusoe has an aversion to other religions not even allowing himself to name Islam and Muslims instead calling them 'Mohametans'. In the first part of the novel, when he becomes a slave to a Moor for two years (a considerable span of time to observe the customs and practices of a different nation), he fails to mention even one religious practice or ritual done by Muslims as if they have no religion or religious rituals at all. However, he is quite glib at implying that Muslim Moors freely practice homosexuality with their European slaves: "and the Boom gib'd over the Top of the Cabbin, which lay very snug and low, and had in it Room for him to lye, with a Slave or two" (Defoe, 2007: 19). When Robinson later sells Xury, his Muslim slave boy, to the Portuguese captain, the captain gives the boy an obligation to set him free in ten years, "if he turn'd Christian" (Defoe, 2007: 30). This shows that Robinson and the Portuguese captain do not see any difference between Islam and other superstitious primitive religions. Another instance of Crusoe's demolishing other religions occurs in the episode with Friday. It surprisingly turns out that Friday does believe in a Supreme Being whom he calls "Benamuckee". It also turns out that they have their own priests whom they call "Oowocakee". However, this knowledge does not please Robinson who intends to colonize his subject's mind too:

By this I observ'd, That there is *Priestcraft*, even amongst the most blinded ignorant Pagans in the World; and the Policy of making a secret Religion, in order to preserve the Veneration of the People to the Clergy, is not only to be found in the Roman, but perhaps among all Religions in the World, even amongst the most brutish and barbarous Savages. (Defoe, 2007: 183)

Hence, Robinson sets out to demolish Friday's previous notions of religion to make room for his own Christianity in his mind. He tells him how the Christian God is stronger than their "Benamuckee" and also that their priests are liars in claiming to talk to "Benamuckee" and that they are communicating with the "Devil". Therefore, by degrees and by discrediting Friday's religion in his eyes, Robinson colonizes Friday's mind too. Friday's mental colonization goes to such an extent that he becomes a "much better Christian" (Defoe, 2007: 186) than Robinson. Hence, the superiority of Christianity and the inferiority of other religions are proved in the text. Now the Christian Westerners have the mission to 'instruct' others about the "true" knowledge of God and Christ and to "save" the soul of non-western people.

In addition to considering the other nations' notion of religion and God pervert, Robinson considers them savage and wild needing to be tamed by the 'benevolent' power of the colonizer. The word "savage"

and “wild” have been used hundreds of times in the text by Crusoe in referring to nations other than westerners. After fully instructing Friday, Robinson entertains another fantasy in his mind: sending Friday to his own nation to act as a Christian missionary:

Friday tell them to live Good, tell them to pray God, tell them to eat Corn-bread, Cattle-flesh, Milk, no eat Man again: Why then said I to him, They will kill you. He look'd grave at that, and then said, No, they no kill me, they willing love learn: He meant by this, they would be willing to learn. (Defoe, 2007: 189)

However, Friday refuses to go away without his “master”:

Why send Friday home away to my Nation? Why, (says I) Friday, did you not say you wish'd you were there? Yes, yes, says he, wish be both there, no wish Friday there, no Master there. In a Word, he would not think of going there without me; I go there! Friday, (says I) what shall I do there? He turn'd very quick upon me at this: You do great deal much good, says he, you teach wild Mans be good sober tame Mans; you tell them know God, pray God, and live new Life . . . you teachee me Good, you teachee them Good. No, no, Friday, (says I) you shall go without me, leave me here to live by my self as I did before. He look'dconfus'd again at that Word, and running to one of the Hatchets which he used to wear, he takes it up hastily, comes and gives it me, What must I do with this? says I to him. You take, kill Friday; (says he.) What must I kill you for? said I again. He returns very quick, What you send Friday away for? take, kill Friday, no send Friday away. This he spoke so earnestly, that I saw Tears stand in his Eyes: In a Word, I so plainly discover'd the utmost Affection in him to me, and a firm Resolution in him, that I told him then, and often after, that I would never send him away from me, if he was willing to stay with me. (Defoe, 2007: 190–191)

Several fantasies of the colonizer can be observed in this excerpt. First: the colonized will be the permanent willing servant of the colonizer. Friday would rather die than be sent away by Robinson to his own nation. Friday will be the eternal servant of Robinson. Second, the brutality of the colonized and his people are accepted by the colonized themselves. Friday sees himself and his tribesmen as wild, godless savages. This is more manifest to himself after he has embraced Christianity and its tenets which necessarily make his and his people's customs seem pervert. Third, the colonized subject see the colonizer as his teacher willingly inviting him to come to his country and teach his people to be good and live a new life. Thus, what the text is implying is that non-westerners are willing and are to be colonized.

Nevertheless, there are many dark spots and silences around the character of Friday here. As was mentioned in the previous section, Coetzee chose to make Friday mute in his counter-canonical novel in order to highlight so many silences about his character. This authorial choice seems to have been initiated by Daniel Defoe's making Friday such a glib and fanatic advocate of colonization. Coetzee makes him

mute in order to show that nothing can be known about his past. However, in the 'ruthless' hands of Defoe as author, Friday is nothing but a mouthpiece for colonization. His past history is not important. Hence, Crusoe calls him Friday because that is the day on which Robinson has rescued him (Defoe, 2007: 174). Crusoe does not even ask him his previous name as that is not important for the colonizer. Therefore, Friday's previous life is totally wiped out at the moment he becomes acquainted with Crusoe. No mention is made of his probable brothers, sisters, mother, wife or children in the novel. The only thing that is important to Crusoe is Friday's being a slave and servant to him to the end of his life as Friday puts Crusoe's foot on his head as a sign that he will be Crusoe's servant to the end of his life: "he would serve me as long as he live'd" (Defoe, 2007: 174).

Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* perfectly exemplifies Karl Marx's statement about the representation of the other: "They cannot represent themselves; they must be represented" (2008: 124). On the whole, the people Robinson meets in his adventures are almost never given the chance to talk about themselves and their customs. They are silent and voiceless. Hence, Robinson's manipulative representation of them as savage beasts of prey. For Crusoe, to fall into their hands would be "as bad as to have fallen into the hands of Lyons and Tygers" (Defoe, 2007: 23). However, it turns out that they are not as savage as Robinson represents them. Friday reveals that they practice cannibalism only against enemies taken in war and only as a symbolic act to show their utter revenge over their enemies (Defoe, 2007: 188, 298). It is also revealed that they are hospitable as they not only have not eaten the seventeen Spaniards shipwrecked on their island but they also have made "Brother with them" (Defoe, 2007: 188), giving them victuals to live for four years. Another instance of the hospitality of the people called "savage" by Crusoe occurs in the first part of the novel when Robinson and Xury have no food and fresh water and Crusoe's "friendly negroes" (Defoe, 2007: 28) provide them with refreshments. Therefore, it can be said that these non-western people do have their own religion, customs and civilization. Their only problem is that they have never had the means or opportunity to represent themselves and as a result have fallen prey to the stereotypically representational hands of western authors who have more often than not given a distorted version of their customs, religion and civilization.

Non-westerners are not the only unheard or voiceless victims of Defoe's *Robinson Crusoe*. The nature, including trees, birds and animals, does not also have any voice in the novel. The religions and philosophies of the Western civilization are deeply anthropocentric, that is, they are oriented toward the interests of the human species at the expense of the resources of nature. Therefore, human beings consider

themselves free to exploit the nature and animal species for their own purposes (Abrams, 2009: 88). This belief is manifested in the Bible, Greek philosophy and the scientific spirit of the Enlightenment continuing to the contemporary world.

This is Crusoe's philosophy in his treatment of nature. To Robinson, nature is not important in its own right or for its own sake. Rather, it is valuable only if it satisfies his needs and desires: "In a Word, The Nature and Experience of Things dictated to me upon just Reflection, That all the good Things of this World, are no farther good to us, than they are for our Use" (Defoe, 2007: 110). Therefore, he destroys many trees to make tables, chairs, shelves, boats, umbrella, tobacco pipe, country-house, sea-coast house, etc. for his comfort. Besides, as Robinson himself declares he sees every creature on the island as a potential source of "meat" to be eaten (Defoe, 2007: 94). He feeds on nearly every animal species on the island including birds, turtles, turtle eggs, pigeons, not sparing even their young. Robinson shows his disgust of cannibalism calling it "hellish Brutality" and "Degeneracy of the Humane Nature" (Defoe, 2007: 139). Yet, in his disgusting consumption of nearly every living thing on the island, Robinson becomes a cannibal figure not very different from the savages he condemns. This was perhaps unintentional on Defoe's part who tried to give a perfect and faultless portrait of Robinson as the representative of colonialism. Alex Mackintosh in his "Crusoe's Abattoir: Cannibalism and Animal Slaughter in Robinson Crusoe" reveals the artificiality of such a label as "cannibal" given to the 'savages' by Crusoe: Robinson is revealed to be another cannibal figure:

The empire may seem, in theory, to represent man's best hope of overcoming his cannibalistic tendencies, but when its consequences are played out on a fictional stage, it is revealed to be built on precisely the same desire to consume other men – or animalise them – that animates the cannibals. (2011: 35)

Robinson condemns the inhumanity of cannibals to prove his own humanity yet he also proves the animality of savages which is a crucial first step to their enslavement and destruction. Mackintosh unveils Robinson's false gestures of sympathy for his animals and servants calling them "an intrinsic part of his strategy of domination, which is based on a combination of brute force and disciplinary power" (2011: 40). He quotes Oliver Goldsmith's statement on meat-eaters which can be extended to colonizers: "they pity and they eat the objects of their compassion" (qtd. in Mackintosh, 2011: 40).

In conclusion, this contrapuntal reading of Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* shed light on its dark spots, gave voice to the unheard characters of the original story, and uncovered new meanings and new aspects of

the story. It revealed the danger of the westerners' one-sided point of view of non-westerners whom they negatively represented in order to construct and maintain their own superiority and justify their subjugation and colonization of non-westerners. The world is still suffering from such western fantasies presented in new forms in the name of democracy. If Robinson justified his killing and subjugation of 'savages' by representing them as deserving such a fate, today's superpowers give themselves the license to crush any nation different from them by calling them 'terrorists'. However, given the present environmental and international crises, one can clearly see the dangers of such discourses made about the world which can lead to the total extinction of life on the planet when one contemplates the brutal treatment of nature by superpowers or their nuclear threats against each other.

REFERENCES:

- Abrams, M. H. and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms*. 9th ed., New York, Wadsworth Cengage Learning, 2009.
- Bertens, Hans, *Literary Theory the Basics*, New York, Routledge, 2001.
- Coetzee, J. M., *Foe*, London, Penguin, 2010.
- Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Grapard, Ulla, *Robinson Crusoe: The quintessential economic man*, in "Feminist Economics", 1, 1, 1995, p. 33–52.
- Lane, Richard J., *The Postcolonial Novel*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- Marx, Karl, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*, Wildside Press LLC, 2008.
- Macherey, Pierre, *A Theory of Literary Production*, Trans. Geofrey Wall, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Mackintosh, Alex, *Crusoe's Abattoir: Cannibalism and Animal Slaughter in Robinson Crusoe*, in "Critical Quarterly", 53, 3, 2011, p. 24–43.
- Pimentel, Juan, *Robinson Crusoe: the fate of the British Ulysses*, in "Endeavour", 34, 1, 2010, p. 16–20.
- Said, Edward, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978.
- The Holy Bible Old and New Testament in the King James Version*, Thomas Nelson Publishers, 1970.

The Island and the Insularity at the Confluence between Disciplines

Andreea Potre *

Abstract:

The present article investigates one of universal literature's most prolific motifs: the island. This particular motif goes beyond the boundaries of literature and becomes a subject of interest for several areas and disciplines: philosophy, anthropology, biogeography, mythology, psychoanalysis. In the context of the contemporary world, a new discipline developed, "the nissology", which deals with the study of the islands "in their own terms".

Keywords: insularity, alterity, "nissology", motif, topos, archetype

The island as home of a castaway is one of the major themes of universal literature, because island space has not ceased to exert a hardly definable attraction, through its paradoxical and ambivalent nature, through the attraction and rejection reaction it sometimes causes simultaneously in the human being. The theme of insularity and the motif of the island prove a historical persistence in the evolution of literature, which is supported by the many texts built around them.

The deserted island sparked the interest of researchers belonging to different fields, so that this topos undergoes a multidisciplinary analysis. There are relevant studies dedicated to this particular space in geography, philosophy, humanistic geography, psychoanalysis, symbolism, anthropology, biogeography. Also in the twentieth century a new discipline was established, "nissology", which deals exclusively with the study of the islands. The topos of the island is linked to the studies of researchers from the 20th and 21st centuries, such as Mircea Eliade, Yi-Fu Tuan, Jean-Jacques Wunenburger, Lucian Boia, Virgil Ciomoș, Gilles Deleuze, Jacques Derrida.

The coordinates in which the assumed space can enroll contain a wide range of meanings: paradise, hell, refuge, welcoming home, fortress. The possibilities subscribed are virtually limitless, depending on the creative potential that manifests in the boundaries of the insular space taken over by man. The island is an element that triggers imagination, offering successive modeling, perpetual redefinition. It is that vast, isolated space, where the castaway meets "the other".

*PhD Candidate, West University of Timișoara, andreea.potre@yahoo.com

Island space is the subject of different searches; most of the time the adventurer who conquers the island expects at the subconscious level the fulfillment of expectations which he did not even give a concrete dimension: “The island escapes the laws of reality. The bold navigator who explores it is, without knowing it, in search of his own past, because there he will find – or at least the artists expect to find – the vestiges of an obscure ancient history, or even the beings remaining in a fabulous Golden Age which, in the world he comes from, can be found only in the mind of scholars” (Pippidi, 1999: 26).

The island, like the aquatic element, is a plurivalent symbol, meaning, depending on the context, isolation, fragmentation, exotism, shipwreck, utopia, dystopia, and its importance is deeply rooted in the collective imagination. Despite the obvious delimitation of this isolated space, the island also presumes the opening. This dialectic between the inside and the outside is legitimated by the existing relationship between *earth* and *water* (a creative tension), by the myths of various nations, by the cosmogonic myths of different cultures. “The mystery of the waters along a relationship supported with their fantastic hurricane and monsters, death and despair, suffer a transfer, converting to the very mystery of the islands they bathe.” (Ciomoş, 1999: 165)

The island has been in the past a special world, a world of excellence, giving to the European man the opportunity to get in touch with people of a different, sometimes shocking condition. The climax of the island’s imaginary was reached at the end of the Middle Ages, providing ground for making great discoveries. Through insular experience the existing distance between the center and the periphery is checked. Lucian Boia sums up the amount of possibilities that wild space offered to the European man: biological monstrosity, shore for the most obsessive dreams and desires, sexual freedom, as well as ascetism, holiness (Boia, 2000: 163).

On the other side, from the contemporary perspective, the modern researchers emphasize the contrary, the linking with the world. John R. Gillis, who is carrying out his activity of research at the Stanford University, is underlining the existant binder between the insular space and the world; placing the sign of equality between the island and insularity, we are getting distracted from the real aspect, the one which is showing us that the islands are linked to the world (Gillis, 2014: 5).

The exact same idea of connection, of binder, of link, is also noticed by the anthropologist, ethnographer and writer Epeli Hau’ofa. He dedicated his lifetime work to give islanders the condition of dignity; in this way of meaning, the study called “Our Sea of Islands” becomes relevant, in which he removed the prejudices on the islands of the Pacific, the author revealing the fact that these islands are not isolated

and separated by the immensity of the ocean, but, on the contrary, they are being linked because of the ocean.

Hau'ofa ascertains that after the research of cosmogonies, myths and legends of Oceania, the islanders had a holistic vision over the world which they belonged to, and the things were seen in the totality of the relations which were weaving between them.

The insular space it's a topos which provokes the imagination, it's meanings going further than the idea of isolation, of loneliness. The valences of this controversial topos were also highlighted by J. Edward Chamberlin in the volume called "How islands transform our world": "There are islands that limit us, and islands that liberate us; islands where love flourishes, and islands where hatred takes roots; islands that hold us together, and islands that keep us apart. Some islands, special for spiritual reasons, are to be visited only by the elect; others are strictly reserved for prisoners. Some with material resources, have been occupied by a few families for centuries, while other islands, with no resources at all, are now home of thousand of residents" (Chamberlin, 2013: 13).

Chamberlin reveals the importance of the imaginary insular in the context of the globalization phenomenon, considering that the islands became – in the contemporary context – a genuine academic fetish. In the vision of the author quoted earlier, the island demonstrates it's ambivalent character, the characteristics are found in opposite poles, for example: love – hate, freedom – limitation, binder – separation element, stability – wandering, isolation – opening.

In literature, the island contains itself a challenge, a serie of tests made by the faith. In the vision of Gilles Deleuze, the castaway demonstrates his capacity to re-create the world from its beginnings, to start over. Relating on the poststructuralist philosopher quoted earlier, the characters like Robinson Crusoe, fail dramatic in front of this task which assumes the reiteration of the divine gesture of creation. The Deleuzian vision over the "landmark" character, Robinson Crusoe, is a dazzling one. Crusoe is blamed for the absence of creativity: the mythical re-creation of the world, on a virgin island, it's transforming in the case of Defoe's character in a dull reconstruction of the bourgeoisian daily life (Deleuze, 2004: 12).

The island it's a specific literary topos, which offers the boundaries where the castaway manifests, the isolated human, far from humanity, surprised in different situations which can be stored and analyzed from perspective of gender dynamics. The literature that developed around this plurivalent topos was predominantly a masculine one. The individual Robinsonade, outlined in *Robinson Crusoe* by Daniel Defoe,

but also the collective one developed in *The Coral Island* by R.M. Ballantyne, caused a lot of rewritings.

Along the time they have made room with timidity for the female character. Peter Sloterdijk, the philosopher who suggests that the secret of space is a secret of space and femininity, is relevant in this respect.

The feminine characters evolving in island spaces illustrate several types of femininity: the angelic female Cezara from the homonymous novel of Eminescu, Virginia from the novel *Paul and Virginia* by Bernardin de Saint Pierre, the independent woman: Suzana of Bellac, the protagonist of the novel *Suzan and the Pacific* by Jean Giraudoux, the woman writer: Susan Barton from J.M. Cotezee's novel, *Foe* (1986), the one who boldly reinvents the Robinson Crusoe myth. The Spanish writer Alvaro Pombo also proposes a woman narrator in the novel *Where the Women* (1996). The author imagines an island of absolute femininity. The last novel that puts femininity in the island context is Wayne Johnston's novel *The Custodian of Paradise* (2007). The narrator is the female journalist Sheilagh Fielding, who isolates herself willingly on Newfoundland to analyze her past and to write about her experiences.

Island as an object of “topophilia”: the perspective of humanistic geography

The attraction exerted by the island space assumes distance, remoteness. Man has an inborn attraction for everything that comes out of the immediate sphere. Over time, explorers, colonizers, adventurers, settlers have searched for islands, coordinated by goals that force the limits of human imagination or go deep into the human subconscious. The attraction of the island topos has a force directly proportional to its remoteness into space, and human life is based on a polarity such as: familiar space – open space, suitable for the adventure.

Umberto Eco considers that the island's charm is due to the impossibility of determining exact coordinates until the eighteenth century, not so much by isolation. The island thus escapes the certainty, creating a waiting horizon, always misleading humanity.

In the view of the humanist geographer Yi-Fu Tuan, the island, alongside the shore and valley, are toposes that have aroused human imagination to a high degree. The author imposes the concept of *topophilia* to designate the connection between feeling and place: “The word *topophilia* is a neologism, useful in that it can be broadly defined to include all of the human being's affective ties with the material environment. These vary greatly in intensity, subtlety, and mode of expression. The response to the environment may be primarily aesthetic” (Tuan, 1990: 93). Tuan argues that the space itself does not have an irresistible power to make a difference; it raises the *topophilia*, but the

sensory stimuli that the environment provides confer the shape of man's ideals. Thus, the island is a topos that draws humanity through its extraordinary characteristics; this space encompasses several archetypes that define it, the island becoming an archetypal space.

The insular topos from a philosophical perspective

The island is also revealed in the perimeter of philosophy as an unquestionable attraction, which is the common denominator of all the theories developed on this topos. From philosophy derive original theories on the island imaginary. Thus, the island is defined from the point of view of the permanent tension between the two elements: water and earth, the demiurgic vocation the island imposes on man, from the perspective of the absence of sexual difference, paradisiac and infernal values, from from the perspective of the phenomenon of isolation. Philosophers have developed theories derived from the research of island space since antiquity.

One of the most famous islands that appeared in the philosophical writings of antiquity is Atlantis; In 360 BC, Plato, in his *Dialogues*, speaks through the voices of Critias and Timaeus about Atlantis, a city of harmony, an island world beyond the borders known to space and time humanity, an idealized but imperfect world. According to the Greek philosopher, Atlantis was an immense island in the Atlantic, and the beings that inhabited it were essentially semi – divinely descendants of Poseidon and mortal Cleito. The leaders of Atlantis have decided to conquer Athens and Egypt, but because of the *hybris* committed, the inhabitants were punished by the gods, and the island was swallowed by the sea, the story thus constituting an antediluvian myth. Plato used the Atlantean myth to draw a praise of simplicity to demonstrate the superiority of the Athenians in opposition to the extravagance and opulence of the Atlanteans.

The island served as a space in which the utopia is being built; the word itself: *utopia* is born with the homonymous work belonging to Thomas Morus. The island's name can be decoded in three ways: *ou-topos* – *nowhere*, *eu-topos* – *good place*, or *u-topos* – *u-shaped*, thus alluding to the shape of the insular space itself. *Utopia* is in the view of Thomas Morus an imaginary island, a complex, sophisticated world in which members of the community adhere to a common set of cultural values and share the same lifestyle. The space of Golden Age is changing thus, making it easier to be defined geographically .

In the contemporary context, most of the philosophical theories derived from the meditations caused by the island space have as a common denominator: its ambivalence, the reactionary reactions the island provokes or its values at opposite poles. It also functions as a

common denominator and the tendency to define the nature of the attraction inspired by the uninhabited space of the island. “Why do we love islands? Why don’t we like the islands? Why some love the islands, and others do not like islands, some dreaming them, searching for them, dwelling in them, refreshing themselves in them, others avoiding them, running away from them, instead of using them as a refuge?” (Derrida, 2013: 112).

The most controversial and wide – ranging insularity theories have developed in modernism and postmodernism and the philosophers who have dedicated insights into insularity issues belong to different currents and cultures: Jean-Jacques Wunenburger, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Virgil Cimos̃, Peter Sloterdijk.

Gilles Deleuze analyzes the springs of the enthusiasm, the impulse which enlivens the human being towards a deserted island. The dream of arriving on a deserted island conceals a subconscious desire for separation, extraction from the real, fleeting context, because the island itself was born out of fragmentation, disarticulation, breaking the continent. This self – imposed separation leads to the practice of the demiurgic vocation of the individual in the position of the god.

The poststructuralist philosopher emphasizes first and foremost the eternal opposition between the ocean and the earth, considering that both islands, of both continental and oceanic origin, are the result of a perennial struggle. Whether they have formed through erosion, fracture, or underwater eruptions, all the islands subsume this tension, this struggle between earth and water. The attribute of desolation seems to be born absolutely natural in this belligerent context. People will always have a reservation in terms of island space because of the feeling of insecurity; as long as the two elements dispute their primacy, people can only mask their fear, resorting to symbolic stratagems, giving the earth and water gender roles: mother and father, in order to give them a familiar air, convincing themselves that the struggle is over (Deleuze, 2004: 23).

Despite this tension, man feels the excitement, enthusiasm that accompanies him on his journey to the island. Deleuze defines the fascination that insular space causes on humanity; the impulse that leads to the formation of the island through the piercing of the aquatic surface is doubled by the impulse that attracts people to the island’s nature. The cosmogonic vocation of the island ends and is taken over by man, who has to create, to begin his world *ex nihilo*. The creative function of the island is taken over by man. From this point, however, man can prove to be a creator, or he can lead to perfection the state of desolation of the island, invoking it with a sacred dimension; the highest degree of creativity would be achieved when the human gives the island a

dynamic image of itself, thus recording a transfer from man to island and vice versa.

The second poststructuralist philosopher who analyzed controversial aspects of island space is Jacques Derrida. During the first volume of *The Beast and Sovereign*, Derrida develops the issue of sexual difference, and in the second volume it overlaps with the theme of insularity. Derrida highlights the fascinating nature of insular discourse in Western culture from the perspective of the absence of sexual difference. The author explains the eternal attraction that Robinson Crusoe exerts and all the novels born in his ideological paradigm through the fact that sexual differences do not exist or have no meaning anymore, the island becoming a paradisiacal topos in which the readers find their status as innocent children. Referring to the Robinson Crusoe myth, Derrida defines the island by the very absence of woman, femininity, desire and sexuality, suggesting that there is a secret contract between the paradisiacal euphoria and the absence of the woman; singular and exceptional sovereignty is defined by the presence of the slave, the beasts and the total absence of femininity. So the myth that perpetuated in the context of the western canon presupposes the existence of subjects as nonsexual entities (Derrida, 2013: 98). Derrida, like Deleuze, surprises a double movement of the human caused by island space: on the one hand, the escape to an island, and on the other the run away from the island. The author thus identifies a double contrasting movement of attraction and allergy, attraction and aversion, *insularophilia* and *insularophobia*. This double movement is assimilated to the impulse, the elan that draws people to island spaces, identified by Deleuze. Following the insular phenomenon's analysis, Derrida concludes that "the essence of the island" resides in an experience of solitude, perceived as "isolation, retreat, insularity" (Derrida, 2013: 91).

A different view of the island is articulated in the work of the German philosopher Peter Sloterdijk, which in the volume *Foams*, the third one in *Spheres. Plural Spherology*, develops an original theory of isolation, focusing on island formation process: "insulierungen". In the first chapter of this volume, Sloterdijk describes the island as a result of the isolation, demonstrating how different isolation modes create different types of islands.

The German philosopher, like Deleuze, captures the quality of the island as a prototype of the world itself. This aspect is due to the insulating effect of the sea, the humidity, the moisture, that surrounds the island space, but also to the segregation of the world. It is underlined the frame role of the sea, Sloterdijk concluding that isolation is the factor that gives the specificity of the island space. "What the frame does for the picture by excluding it from the world context, and what

secured borders achieve for peoples and groups, is carried out for the island by the isolator – the sea” (Sloterdijk, 2016: 290).

The insulating attribute of the sea allows the emergence of a world model, and its most prominent feature is the island’s atmosphere. The entire subchapter focuses on the isolation action that can also be accomplished with human agents. Starting from the sea, as an insulating agent, Sloterdijk glides from the concept of “found island” to the “made island”. Sloterdijk emphasizes that the art of isolation, the construction of artificial islands, repeating the essential features of the natural islands has developed amazingly in the context of contemporary times.

“Nissology”: studying the islands in their own terms

The island is also the subject of research of a new discipline, “nissology”, whose status is controversial. The term derives from the Greek root for the *island*: *nisos* and *logos* meaning *study*. Defining this science is “studying the islands in their own terms”. Abraham Moles, a space psychologist, introduced the term “nissonology” in 1982 to designate “insular space science”. His research was followed by extensive research work involving scientists, geographers, anthropologists, ethnographers, sociologists of different nationalities: Christian Depraetere, Grant Mc Call, Godfrey Baldacchino, Epeli Hau’ofa, Pete Hay.

The term “nissology” promotes the point of view of an islander, not of the continental man. Creating a new discipline centered around island studies involved the restoration of the center, the sliding from the continent to the islands. In the contemporary context, research into island studies area is rather difficult because the scholars have to cope with the impact of the hybrid identity of the subjects of research: inhabitants of the islands, natives, colonizers. For most of the Earth’s population, the island residence is somehow unworthy, and in the view of many writers, the islands are spaces that require rescue, as places that need to be upgraded to the standards imposed by the continent.

The island phenomenon is also a subject of provocative study for contemporary anthropologists who tend to demonstrate that island societies “apparently” isolated before Columbus and Magellan have migrated and were involved in a vast network of communication and exchanges with their neighbors; therefore, their alleged isolation was an erroneous European hypothesis. Nisologists reproach humanities and social sciences focusing on defining insularity on the idea of boundaries, limits, dichotomies such as earth – sea, island – continent. Nissology intervenes correcting this aspect, emphasizing the links that are being established between the islands, influencing the way the islands are conceptualized in literature.

Christian Depraetere says abruptly: “Islands are the rule, not the exception” (Depraetere, 2008: 17), underlining the importance of studying the islands in the problematic context of the 21st century. The author insists that island studies must be supported by a strong theoretical foundation in order to draw the attention of contemporaries to the fact that the islands represent an authentic *deus ex machina* of the global understanding of the world of the archipelago. Despite the phenomenon of globalization that actually unfolds around us, humanity continues to perceive the island phenomenon as peripheral, marginal. “Nissology” aims to analyze the islands from an innovative point of view, to render their dignity, because the islands have been perceived for centuries as isolated geographic entities and sometimes impossible to map, as areas requiring occupation, colonization. The remote islands connote the periphery, representing for centuries an easy target for the settlers who have subjugated and organized them. At this point, the aspect of alterity, of *the other* also comes along. The islanders have been and continue to remain a vulnerable group, because the former colonizers were replaced by condescending observers. However, the identity of a place does not derive from its internal history, but from the specifics of the interactions with the outside world.

The attitude developed by continentals regarding islanders is paradoxical: on the one hand, mainland people feel pity for those who live on the islands, although islands have always fascinated the inhabitants of the continents. The consciousness of insularity also implies an acute sense of inferiority. In the study *Our Sea of Islands*, Epele Hau’ofa offers a retrospective look at Oceania’s history. In Oceania, unfavorable, discriminatory, indigenous cultures can be found from the early years of interacting with Europeans (Hau’ofa, 1994: 149). Epele Hau’ofa struggles to strengthen the dignity of island peoples, considering denigrating the idea that indigenous people live in small, limited spaces. He opposes this prejudice a broad view based upon the founding legends and cosmologies of these nations, making it obvious that they have not conceived their world in microscopic proportions. Hau’ofa has overturned the binary structure: earth / water, imposed by the western canon, by suggesting a postcolonial reception of the island.

The Island from a Symbolic, Archetypal and Psychoanalytic Point of View

The island is one of the most cherished and prolific motifs in literature and mythology, it is a complex symbol, a multi-archetypal model, involving many contradictory meanings. Over time, meanings such as: refuge, space of innocence, isolation, confinement, solitude, death, femininity have emerged.

Remote spaces, which ordinary people have relatively little information tend to be mythologized and they are defined according to subjective perceptions. In a spatial study, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Yi-Fu Tuan notes that distance has a defining role in shaping these subjective perceptions. These situations of the type – distant space, little information – lead to the creation of mythical space; this is an intellectual construct generated by human imagination (Tuan, 2001: 86). The humanist geographer believes that the space invested with mythical value is actually the answer of feeling and imagination to a fundamental human necessity. People have not given up on the search for a terrestrial paradise although they have been repeatedly disappointed, considering that this kind of space must exist, being part of a complex system of beliefs. An eloquent example of mythical space is provided by *Navigatio Sancti Brandani*. In his evangelistic journey, Saint Brandan, with fourteen monks, discovers the mythical *Island of the Blessed* in 512. The island's space is paradisiacal and it supports Yi-Fu Tuan's conception of mythical spaces. People have deficient knowledge about these spaces, so they have to believe in them despite the lack of cartographic evidence.

The same concept of mythical space is mentioned by Mircea Eliade, who offers the example of the island itself; so the myth of the terrestrial paradise has survived to the present day as the oceanic paradise. European literature has evoked the islands, but the reality of those spaces is totally different. Eliade claims that the function of Earth Paradise – which had taken shape in the 19th century – was the same in the economy of human psychism: “existence takes place outside of Time and History; man is happy, free, free of constraints, do not have to work to live, women are beautiful, eternally young, no law limits their love” (Eliade, 1994: 14). These islands of mythical character have been challenging research topics for geographers who have set out to demonstrate the fantastic character of mythical islands; their research has assumed cartographic evidence. All of the existing versions of Saint Brandan's islands share the burden that St. Brandan receives in arriving at that distant island with an always warm, bright, vegetal abundance. The real aspect is that he really visited the islands in the Atlantic archipelagos of the Atlantic; on the basis of these innocent expeditions were grafted the elements of fiction that confer the mythical air of the island. The image of the island as a paradisiacal space is supported by the remoteness from the continent, and the dangers it entails. The island's perimeter is therefore protected by the sea. The paradigm conveys peace, spiritual balance, innocence. Those islands that are perceived as paradisiacal appear in cosmogonic myths, but also in eschatological myths that follow the journey of the soul to a space of

happiness. In Greek mythology there are many references to the island as a place of initiation, as a sacred place, an origin of the heroes.

The Islands of the Blessed support the eschatological dimension of the island imaginary; there are many references in this regard to Hesiod in *Works and Days*, Pindar, in *The Olympic and Pythian Odes*, Homer, in the *Odyssey*, Vergil in *The Aeneid*. In the Chinese legends (which are similar to the Taoist theories of immortality), we find references to the three blessed islands in the ocean, finding a certain correspondence with the mythical lands of Sakadvipa and Svetadvipa of the Hindu traditions. Hindu doctrines mention the same Edenic valences, talking about an essential island made of jewels, where you can find well – smelling trees; at its center there is a palace, the oriental correspondent of *lapis philosophorum*, and inside, in the palace, reigns Magna Mater. The Island of Jewels, Manidvipa, takes the form of a golden circular figure and it is positioned in the midst of the quiet, blue waters of eternal life, Amritarnava. In Romanian mythology, the presence of a blessed island is mentioned by Vasile Lovinescu in the *Hyperborean Dacia*. According to the author, the White Island would be the Snakes Island itself, located “right in front of the Danube Delta”. The references to this island can be found back to Antiquity, and the Snakes Island can be identified as Leuky (white). On this territory there are the ruins of Apollo’s temple. Mythology presumes that Achilles’ body was taken by the goddess Tetis to the White Island, at the mouth of the Danube, where the hero married Elena and had a fulfilled life.

On the opposite side of the Paradise Island is the island as a space of eroticism or associated with the female principle. In the context of the exotic island, humanity manifests its sexuality indefinitely. Thus, an exemplary example is the Polynesian myth (Tahitian), which implies an absolute freedom, the uninhibited, natural, unalterable manifestation of sexuality in a paradisiacal setting, preserving the characteristics of the Golden Age. The island topos also implies femininity in a variety of meanings: the mother offering protection, the seductive, the vindictive feminine, the warrior.

In mythology, numerous legendary islands are inhabited only by women, suggesting that the island is a feminine symbol of an oasis that a man desires or repels. The femininity associated with island space is encountered, for example, in *The Odyssey*, by Homer. After long wandering, Ulysses arrives on Ogygia Island, becoming the prisoner of the goddess Calipso for seven years. Calipso represents the positive version of the feminine afroditic, developed in a passionate way, expressing excellence in everything concerning charm and pleasure (Bodiştean, 2013: 19). Calipso’s island has a dual nature, symbolizing at the same time the temptation and the imposed imprisonment.

The feminine can reveal in its insular context, the dark, vindictive side. For instance, on the island of Lemnos (also called *gynaikokratumene*, that is, *led by women*), in Ancient Greece, the women left by their husbands for the trace women, killed all the men on the island as an act of vengeance. When the Argonauts arrived on the island, they found only the women led by Hypsipyle, the daughter of King Thoas, becoming Jason's lover with whom she had two sons. This is one of the Greek myths where strong, independent women are perceived as a threat to a patriarchal order.

The island also accounts for the center, a primordial center, sacred by definition, and its fundamental colour is white. "The island where you can only reach on a water trip or a flight is the symbol of a spiritual center and, more precisely, of the primordial spiritual center" (Chevalier, 1993: 156).

The island also symbolizes a shelter against the dangers of the ocean, a safe space that avoids the possibility of drowning. According to Carl Gustav Jung, the island is refuge from the threatening assault of the sea of the subconscious, or, in other words, a synthesis between consciousness and will; the psychoanalyst highlights the multiple valences of the symbol amongst: the refuge, the limitation, the area of danger. Jung follows here the Hindu belief that the island must be seen as a perimeter of metaphysical forces, where the forces of illogical immense ocean are dissipated. "Modern psychoanalysis highlighted especially one of the essential features of the island: the fact that it evokes a refuge. The search for the island of the desert, or the unknown island, or the island rich in surprises is one of the fundamental themes of literature, of dreams, of wishes. The island would be a refuge where consciousness and will unite to escape the assassinations of the unconscious: you defend yourself from the ocean waves seeking the support of the rock" (Chevalier, 1993: 157).

The vast palette of valences of the myth of the deserted island proves its protean character, the opening to a perennial redefinition; the island creates bridges between the real and the imaginary, and the island's topos is found in the literary fiction of Antiquity to postmodernism. Regardless of the field of research, the attempts to capture the essence of the insular imaginary reveal an ambivalent space, located at the real and unreal confluence, a space that evades a concrete definition. Although the identification of the "essence of the wilderness island" remains a challenge, the contemporary context allows the change of the binar, opposed type vision with a global holistic approach.

REFERENCES:

- Bodiștean, Florica, *Eroica și erotica, Eseu despre imaginile feminității în eposul eroic (Heroic and Erotic, An Essay on Paterns of Femininity in the Heroic Epic)*, București, Editura Pro Universitaria, 2013.
- Boia, Lucian, *Desfrâu și sfințenie. Doi poli ai imaginarului insular (Lechery and Holiness. Two Poles of the Island's Imagery)* în Lucian Boia, Anca Oroveanu, Simona Corlan-Ioan (coord.), *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar (The Island. About Isolation and Boundaries in Imaginary Space)*, Centrul de istorie a imaginarului și Colegiul Noua Europă, 1999, p. 12–24.
- Chamberlin, J. Edward, *How Islands Transform the World*, London, Elliot and Thompson, 2013.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere (Dictionary of Symbols, Myths, Dreams, Customs, Gestures, Shapes, Figures, Colours, Numbers.)* vol. I–III, București, Editura Artemis, 1993.
- Ciomoș, Virgil, *Figuri analogice ale individuației (Figures of Individuality)*, în Lucian Boia, Anca Oroveanu, Simona Corlan-Ioan (coord), *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar (The Island. About Isolation and Boundaries in Imaginary Space)* Centrul de istorie a imaginarului și Colegiul Noua Europă, 1999, p. 163–174.
- Deleuze, Gilles, *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*, Michael Taormina (trad.), L.A., Semiotext(e), 2004.
- Depraetere, Christian, *The Chalenge of Nissology: A Global Outlook on the World Archipelago*, in “Island Studies Journal”, vol. 3 no. 1, 2008, p.,17–36.
- Derrida, Jacques, *Fiara și suveranul, vol. II, Seminar 2002–2003 (The Beast and the Sovereign, vol. II, Seminar 2002-2003)*, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2013.
- Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri, Eseu despre simbolismul magico-religios (Images and Symbols, Essay on Magic-Religious Symbolism)*, Prefață de Georges Dumézil, traducere de Alexandra Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994.
- Hau’ofa, Epeli, *Our Sea of Islands*, in “The Contemporary Pacific”, vol. 6, no. 1, 1994, p. 147–161.
- Gillis, John. R., *Not Continents in Miniature: Islands as Ecotones*, in “Island Studies Journal”, vol. 9, no. 1, 2014, p. 155–166.
- Pippidi, Andrei, *Insula. Orizonturi mitologice și itinerariu istoric (The Island. Mythological Horizons and Historical Itinerary)*”, în Lucian Boia, Anca Oroveanu, Simona Corlan-Ioan(coord), *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar (The Island. About Isolation and Boundaries in Imaginary Space)*, Centrul de istorie a imaginarului și Colegiul Noua Europă, 1999, p. 25– 40.
- Sloterdijk, Peter, *Spheres. volume 3: Foams. Plural Spherology*, Translated by Wieland Hoban, South Pasadena, Semiotext(e), 2016.
- Tuan, Yi-Fu, *Space and Place: the Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.
- Tuan, Yi-Fu, *Topophilia, A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, New York, Columbia University Press, 1990.

JESS

A Dialectical Reading of Strindberg's *Miss Julie*

Hossein Davari*
Mostafa Sadeghi**

Abstract:

A dialectical reading of *Miss Julie* offers an explicit depiction of history's change and progress; it shows how society changes by the growing needs of the subjects and how void relations are negated into new ones. In this play, the transition of feudalist and patriarchal relations have been depicted through a new type of woman who does not believe in the supremacy of her father and husband as owners of the family; the subjects' desire to escape from restrictive relations, breaking the hierarchal relation, and the decline of nobility as well as loyalty. In *Miss Julie*, Strindberg shows that the subjects cannot be liberated under the class relation of the coming capitalist mode and profit-oriented relation of the subjects ends only in destruction. He represents the problem of women becoming worse under capitalism and the new bourgeois ideology of bourgeois feminism not only fails to liberate women but also provokes a battle of the sexes as well as chaos.

Keywords: Dialectical materialism, demise of feudalism, transition to capitalism, bourgeois feminism

Introduction

From a philosophical perspective, Marxism is based upon a dialectical and materialist foundation; a firm basis upon which it renounces and opposes any idealist approach towards history and life. Dialectical materialism scrutinizes the movement of history which cannot be divorced from the conflicts and contradictions that are caused by material needs. It claims that when the needs are not obviated, change will be inevitable:

Dialectical materialism consists of three laws:

- 1: The transformation of quantity into quality and vice versa
- 2: The unity of the opposites
- 3: The negation of the negation

The first law declares how quantitative aggregation changes into a qualitative transformation. The Well-known example of Engels is the aggregation of three molecules of O (Oxygen) and a qualitative change

* M.A. Graduate of English Literature, Shiraz University, Iran, hosseindavari1371@gmail.com.

** PhD Candidate in English Literature, Shiraz University, Iran, mostafasadeghikahmini@gmail.com.

into O₃ (Ozone). A drop of water for instance goes through different qualitative transformations; it consists of H₂O which is a different qualitative state and when it is vaporized or frozen, it goes into other qualities. The drop of water can also be dissected into its quantities that are two H and one O. The second law is the most important law of dialectical materialism. Contrary to the mechanical materialism which considered the external world made of solid and inconvertible pieces, dialectical materialism shows how the opposites are interconnected and solved into a higher form. Given that, the slaves and slaveholders in slave society, the serves and masters in feudalism, the proletarians and the capitalists in capitalism are therefore connected to each other. These connections do not mean they are united peacefully but on the other hand show how the antagonist sides are dependent on each other. A capitalist therefore needs a proletarian for gaining profit and capital and a proletarian needs a capitalist for survival. However, historical evidences prove that this dependency is relative; at the time of a successful revolution it completely disappears and the opposites are solved into a higher form. The third law shows how a new mode of production evolves from the womb of previous mode. Feudalism was born out of slave society which was in turn born out of the primitive communism; therefore, feudalism was a negation of slave society which was a negation for the primitive communism. Capitalism negated feudalism (the negation of slave society) and socialism will be the negation of capitalism. This law can be easily seen in everything which goes through evolution in the external world. Take how a seed becomes a tree or a sperm becomes a baby. The seed is negated into a sapling which is in turn negated into a tree and the sperm goes through different states and stages which is not simply a repetition. As it can be seen, a tree in the twenty-first century is more developed than that from million years ago as the modern man too is more developed than his animal ancestor.

In dialectical materialism, being determines the consciousness. The consciousness is hence the result of the action of external and independent materialist world on the perceptory organs. Contrary to idealism which believes the idea that thought, and mind are prior and primary to matter, dialectical materialism claims there will be no idea without matter. A mountain therefore does not merely exist because a perceiver thinks about it; it exists independent of the perceiver's thought. Consequently, dialectical materialism is a science and philosophy which shows the materialist continuity and growth of nature and society; for dialectical materialism no external being, no mode of production, no concepts and no beliefs are solid and immutable. Proposed by Marxism, dialectical materialism is the philosophy of change that is used by the oppressed to destroy the capitalist repressive

mode and replace it with a socialist one in which everyone earns according to his ability without any class and political advantages. When it is applied to history, historical materialism presents a map for how the dead and reactionary relations are replaced by new and revolutionary forces. Dialectical materialism asserts history, society, and nature neither have finality nor reach any perfection based on the fact that development is inevitable and permanent.

No mode is permanent because by the passage of time the needs of the people change and the current mode is unable to obviate them. There are many reasons why the feudalist mode was replaced by the capitalist mode such as the bourgeois revolutions against the Catholic Church by John Calvin in France, by Oliver Cromwell in England, and by Martin Luther in Germany, the growth of industry and commerce, peasant revolts, and the crusades. The decline of feudalism was necessarily accompanied by the centralization of power in the hands of a more extended kind of government. Marx declares how the executive power hastened the decline of feudalism in France and replaced the local and disunited powers into a whole. He states:

The princely privileges of the landed proprietors and cities were transformed into so many attributes of the Executive power; the feudal dignitaries into paid office-holders; and the confusing design of conflicting medieval seigniories, into the well regulated plan of a government, whose work is subdivided and centralized as in the factory. The first French Revolution having as a mission to sweep away all local, territorial, urban, and provincial special privileges, with the object of establishing the civic unity of the nation, was bound to develop what the absolute monarchy had begun—the work of centralization, together with the range, the attributes and the menials of government. Napoleon completed this government machinery. The legitimist and the July monarchy contribute nothing thereto, except a greater subdivision of labor within bourgeois society raised new groups and interests, i. e., new material for the administration of government. (Marx, 1907: 70)

When man moved from the higher stage of barbarism to civilization, he replaced the gentile constitution with a centralized power: the state which was a means of coercion against the common people. A qualitative change in the mode of production is therefore accompanied by a transformation of political power and the relations among the people. Under the first Napoleon the middle class was reinforced and liberalism replaced feudalism. The third Napoleon who was the founder of the first Fascist government, took the political power from the Orleans and Legitimist only to increase immeasurably their social advantages and domination.

Discussion

Before going any further let's see from where the consciousness originates. In Marxist philosophy, the consciousness of human being is resulted from his participation in production. Mao declares:

Marxists regard man's activity in production as the most fundamental practical activity, the determinant of all his other activities. Man's knowledge depends mainly on his activity in material production, through which he comes gradually to understand the phenomena, the properties, and the laws of nature. And the relation between himself and nature; and through his activity in production he also gradually comes to understand, in varying degrees, certain relations that exist between man and man. (1965: 295)

The people with different consciousness live in a web of interrelations that is the society. Marx declares:

Society does not consist of individuals, but expresses the sum of interrelations, the relations within which these individuals stand. As if someone were to say: Seen from the perspective of society, there are no slaves and no citizens: both are human beings. Rather, they are that outside society. To be a slave, to be a citizen, are social characteristics, relation between human beings A and B. Human being A, as such, is not a slave. He is a slave in and through society. (1973: 265)

The capitalist society is a class society with different ideologies and attitudes; a place of permanent class struggle between the exploiter and the exploited. Correspondingly, what man knows is brought about by the condition in which he lives. A proletarian knows capitalism is an oppressive system and seeks for a change. On the other hand, a capitalist only knows it is a highly profitable one and there must be a repressive organ to protect his wealth and avoid any change. But, it is important to ask whether all the people easily get the correct consciousness? Of course not. The masses become aware and united by revolutionary and military advancement against the state. I skip further explanation because this matter cannot be discussed in few paragraphs or pages.

In *Miss Julie*, Jean desires to have class progression while Julie wants to break the patriarchal law. At the same time, Kristin respects all the laws defined for her in that society; even in her sleep she mumbles her duty that "the Count's boots are cleaned" (Strindberg, 1955: 83). Julie breaks the feudal restrictions made for a docile woman; moreover, she removes the class relations voluntarily. Before enticing Jean to dance with her, she tells him, "To-night we're all just people enjoying a party. There is no question of class" (Strindberg, 1955: 79). It is the relations among the higher class Julie and the lower class Jean as well as Kristin that makes the society. Jean is sexually superior to Julie and financially inferior to her while Julie is only financially privileged to her valet. Consequently, she desires sexual superiority. The only way for her

to break the patriarchal restrictions that imposes sexual inferiority on her, is revolting against the behavioral and ethical codes which restricts women as inferior to men. It is important to realize that under patriarchal relations, class cannot save a woman; that is, although she is superior to Jean financially, she is left to destruction at the end of the play. When Jean faces her strange behavior, he says, "Don't you know it's dangerous to play with fire?" she replies, "Not for me. I'm insured" (Strindberg, 1955: 85).

Julie is progressive, quite opposite to Kristin who is docile and conservative. Strindberg aims to show that the consciousness which is resulted from the society is blurred under a fog. If all the people got revolutionary, the break of system will be inevitable but most of the subjects (like Kristine) are controlled by the ideologies which ends in their servitude or prompted by digressive ideologies (Like Julie) that ends in their destruction. Strindberg is aware that the bourgeois feminist ideology, which is resulted by Julie's oppression in a patriarchal domain, brings about destruction and is totally a madness as well as futile new attitude for the new woman: Julie. In fact, he manifests his resentment of the battle of sexes which worsens the condition of women rather than liberating them.

Reading *Miss Julie* from a dialectical and historical materialist perspective shows how history goes onward and how the transformation of modes of production transforms the relations of the subjects. *Miss Julie* is a ground upon which the decline of feudalism can be easily observed by the appearance of new concepts and needs that are to be fulfilled under the next mode. In Marxist philosophy no society is able to avoid the dialectical development; therefore, the social transformation and change in people's life is inevitable; and relations of production determine the relations of people. However, it is always the people who determine the modes of production based on their needs. That is to say no change in the mode of production will happen if the oppressed do not desire and try to replace the oppressive, unjust mode. Marx states:

At a certain stage of their development, the material forces of production in society come in conflict with the existing relations of production, or—what is but a legal expression for the same thing—with the property relations within which they had been at work before. From forms of development of the forces of production these relations turn into their fetters. Then comes the period of social revolution. (1904: 12)

Thus, history is the growth of productive forces and the conflict among the different strata in the society due to their needs. Marxism believes that without class struggle which contains ideological, economic, and political struggle, transition is impossible.

Every transition is accompanied with change in the superstructures. For instance, family under feudalism was gradually changed to a new

one under capitalism or power gradually transmitted from local authorities to a centralized government which was a requirement of the modern society. Under capitalism, man's ultimate domination over children and wife is changed. Equally important is that, the transition from feudalism to capitalism was due to the crisis of feudalism in obviating the growing needs of the people. The mode of production changed but the relation among sexes and people did not changed at once. Delany mentions:

Since economic evolution can be charted with some precision, even in earlier periods of history; but social relations, always more mixed and indefinite, adapt neither smoothly nor rapidly to economic change. It does not lie in our power to change our personalities overnight, except in rare instances of conversion; psychological conflict must therefore be endemic in a dynamic society. Traditional styles of relationship will be continuously undermined by the forces of change, but the personality structure appropriate for new kinds of social organization can evolve only gradually. (1977: 429)

It must be noted that the qualitative transition from one stage to another takes time; capitalism did not completely replace feudalism and feudal codes over a night but hundreds of years; that is, building a new society with new people and new ideologies takes a long time. The power of patriarchy therefore remains in the capitalist societies which are not still emancipated from their past contradictions. Thus, the characters of this play live in a capitalist era but the relics of reactionary past has preserved its moribund existence on their lives.

In this play government is absent but its ideologies, apparatuses and institutions such as hierarchy, religion, family, and church are present. One thing is simple, under capitalism hierarchy, religion, and other superstructures and institutions will continue to exist in a more complicated and extended form. The hierarchy is not between a serf and a noble person but rather among a gigantic bourgeois and millions of proletarians as well as middle classes, religion never ceases to stop controlling people but absorbs most of the inclined minds, and family is neither completely controlled by the father nor is a safe and hospitable place to live, it is an institution made on the power of capital. Under capitalism, property still exists for the upper middle class and bourgeois family but not merely in the hands of the father. But, it is important to ask why Julie does not have any capital to elope with Jean? The answer is that the lack of capital for Julie means the feudal relations still exist among the people though it is the capitalist era.

The road to feudalism was paved by the conquest of the Roman Empire by the Germans. It was the Germanic tribes who abolished the slavery exercised by the republic of Rome. The transformation of feudalism to capitalism was not brought about by the lords and masters

but by the peasants; meaning that, the productive forces were developed by the peasants. Under capitalism, a proletarian hardly possesses anything but his labor power which he sells to survive; in addition, the proletarians do not possess the means of production which are specified to the ruling class. The transformation from capitalism to socialism will be done by the proletariat which is the agent of the oppressed; the oppressive relations under capitalism lead to the misery of masses which join the red flags of the proletariat. At the same time, any change is suppressed by those at power because they do all they can to save the order. In *Miss Julie*, Julie, her mother, Jean, and Kristin are repressed by the system and consequently the oppressed (except the ideologically controlled Kristin) fight for liberation; Jean fights for financial and Julie, the same as her mother, fights for sexual emancipation. There is a conflict in Julie as a new woman and the concept of a submissive woman. Such conflict is caused by the growing needs of women for sexual equality that is impossible under the patriarchal feudal mode. Anyhow, humanity has growing needs and constantly struggles to obviate them. In fact, the nineteenth century was an upturn for Swedish women. Many organizations and feminist voices supported the public participation of women. Expectedly, in 1873, The Married Woman Property Association – the first women’s rights organization was established; the association was a reformist bourgeois organization for the upper class women that had as its members the liberals like Ellen Key and Amanda Kerfstedt. It worked to end the supremacy of man over his wife and give the right to the professional woman to control her earning; however, this reform failed, the supremacy of man over his wife was preserved, and the association dissolved in 1896. The transition of old beliefs and their replacement by the new ones is revealed through Julie's words when she talks about her mother:

My mother wasn't well-born: she came of quite humble people, and was brought up with all those new ideas of sex-equality and women's rights and so on... So when my father proposed to her, she said she would never become a *wife*... but in the end she did. I came into the world, as far as I can make out against my mother's will, and I was left to run wild, but I had to do all the things a boy does – to prove women are as good as men. I had to wear boys' clothes; I was taught to handle horses – and I wasn't allowed in the dairy. She made me groom and harness go out hunting; I even had to try to plough. (Strindberg, 1955: 97)

Her mother reared her like a man in order to liberate her from her second sex position. This bourgeois feminist misleading attitude is explained by Kollontay. She states:

The more hard-bitten feminists adopted a male style of clothing “on principle”, cut their hair with long masculine strides... When the feminists found out that, driven

by necessity, women were working as dockers in ports and lugging impossible weights, these naïve advocates of equal rights brimmed over with triumph and wrote in their newspaper and periodicals: "Women score yet another victory for equal rights! Women dockers carry four hundredweight, hold their own with men!" (Kollontay, 1949: 47)



Julie demands liberty from the feudal and patriarchal relations and Jean wants to become rich and unchain himself from the submissive feudal relations; one of them is motivated by social needs and another by economic needs; additionally, both of them seek egotistically and opportunistically their personal interest and use each other to fulfill their goals. Until exploitation and oppression exist, what can be expected from the subjects except following personal wishes as well as commodifying each other by any means? Though women were restricted under feudalism, capitalism never brought liberation for them because capitalist ideologies have never condemned the bourgeois system but represented man as the enemy of women.

The Count is the symbol of dead relations; he has no existence in the play and is only heard and feared by the two transgressors; that is, he is held back by the power of the new society. Under feudal relations lords had domination over those beneath them but here the Count is absent; in addition, his pride and dignity are demolished by his wife, Julie, and Jean. Under feudal relations the lords were responsible with protecting their higher position in society from the peasants by political power and the economic advantages which were specified to them. In this play, the Count's state is set on fire; his wife, his daughter, and his valet are disloyal to him. Thus, he has no power and even existence in the play.

The nobility and aristocracy became weaker after the decline of feudalism. Thus, not only the Count's absence but also Julie's behavior to give away gentry and to act like a common person shows the decline and demise of feudalism. In summary, this play shows how a noble man by rank and sex under feudalism is negated, betrayed and his patriarchal power is decreased under the power of capitalism. *Miss Julie* shows how the economic transformation of the society from feudalism to capitalism brings about change in the life of the subjects. One is forced to the background, betrayed and humiliated: a castrated count, another wants to dominate men and defeat the patriarchal power and authority: a freedom seeking woman, and the other wants to gain capital and private property: a valet in need of class progression. All of these are resulted by the change in the economic base of their society. It is the decline of feudalism and the need for change which makes the valet; Jean, feel no guilt to betray and humiliate his lord. Indeed, Jean does not seek for justice; he is an opportunist person who desires to be a lord of his own

in the emergent capitalist era. The transition of feudalism to capitalism was accompanied by the liberation of the serfs from their masters. Furthermore, the betrayal of Jean to the count shows the undermining of such dependency. Without a capitalist mode he cannot be liberated from such dominance and it is why he desires to go to another place to institute a hotel which can bring about profit and capital for him independent of his lord. Instituting a hotel is therefore a way for Jean to get rid of the dependence on his master. Becoming a lord places Jean above other individuals and makes him a prospective capitalist; in other words, it makes him a member of the upper class.

Setting the state on fire is the symbol of struggle against the patriarchal authority. The feudal home which Julie's mother sets on fire is owned by the father. She tries to break the hierarchy of man/woman by bringing her daughter up like a boy and giving the men on the estate feminine jobs and vice versa only to prove that women are as good as men. But everything is controlled by the Count and she reacts with putting the estate on fire as Julie says "That was my mother's revenge because he made himself master in his own house" (Strindberg, 1955: 98-99). Julie's mother aims to gain ascendancy over her husband by having a clandestine relationship with her lover, reversing women's job with men's, controlling the state, and bringing her daughter up like a boy as well as filled with hatred to men. The same as her mother, the sexist Julie is a prototype of bourgeois feminism. She never fights for equality and like a bourgeois woman hates men, not the system which oppresses the women; further, she abuses men due to her abhorrence. In other words, for her, fighting against the evil man brings liberation for the oppressed sex. Nonetheless, neither treating her fiancé like a dog nor asking Jean to kiss her feet liberates her. In fact, Julie has inherited such hatred from her mother as she reveals to Jean, "I'd learnt from her to hate and distrust men – you know how she loathed the whole male sex. And I swear to her I'd never become the slave of any man" (Strindberg, 1955: 99). The relation of Julie's mother with a lover is a revolt against the monogamous marriage which is only monogamy for women and putting the state on fire is again another revolt against the private property that is owned by the Count. Under feudalism, women's right of inheritance was limited, they were restricted to home, responsible to raise the children, and did all other household affairs. All Julie and her mother do is a revolt against the patriarchal society which makes them slaves of the husband and father. Actually, Julie cannot unchain herself from the patriarchal restriction because she has no property. The only remaining way to hurt men is therefore abusing, betraying, and hating them; and that is exactly what Julie and her mother do.

Miss Julie shows how the opposites are united in a society. In comparison to the reactionary Kristin, three other characters: Jean, Julie, and Julie's mother are progressive. According to class relations, the noble Julie and the Count are the opposite of the lower class Jean and Kristin. From such union of the opposites and the growing needs of the oppressed a transition is inevitable; that is, the inevitable transition of feudal relations to capitalist ones. The transition of the relation among Jean, his master, and his mistress is a sign for the transition of the feudal social relations. Under feudalism the serfs were supposed to be loyal to their masters who protected them. On the other hand, Jean breaks this loyalty; he degrades the Count by sleeping with his daughter and abandoning his mistress only after disgracing her. Thus, Jean breaks the feudal service to the superior that was a very strong bond under feudalism. The inevitable transition to capitalism can be understood by the contradiction in his service. It shows that, under capitalism and the progression of the means of production wage payment replaces loyalty. Meaning that, the acutely repressive connection between an upper and a lower class rarely allows loyalty to appear between the two antagonist sides. How can be an oppressed loyal to an oppressor who exploits him every day? *Miss Julie* is a depiction of how the struggle between two antagonistic sides never resolves by peaceful means and until class relations among the people exist, exploitation survives. The union between the upper class Julie and the lower class Jean is impossible because one strives to obviate her sexual needs and desires to belittle men while another commodifies his mistress for financial supports and fantasies. The union and dependency of these two are therefore only relative; moreover, the impossibility of permanent dependency depicts how antagonisms among the classes remain in a class society.

The feudal crisis can be seen by the contradiction between the growth of productive means to obviate the growing needs of the subjects and the existent moribund restrictive relations. Instituting a hotel is a kind of absorption to a more economically developed place rather than the restricted place in which they are living in. It is a signal of change, a qualitative transformation to capitalism. Jean demands a breach with the past as he says:

There's the past and there's the Count. I've never been so servile to anyone as I am to him. I've only got to see his gloves on a chair to feel small. I've only to hear his bell and I shy like a horse. Even now, when I look at his boots, standing there so proud and stiff, I feel my back beginning to bend. *Kicks the boots*. It's those old, narrow-minded notions drummed into us as children... but they can soon be forgotten. You've only got to get to another country, a republic, and people will bend themselves double before my porter's livery. Yes, double they'll bend themselves, but I shan't. I wasn't born to bend. I've got guts, I've got character, and once I reach that first branch, you'll watch me climb. Today I'm valet, next year I'll be proprietor, in ten years I'll have made a fortune, and then I'll go to Roumania,

get myself decorated and I may, I only say *may*, mind you, end up as a Count. (Strindberg, 1955: 91–92)

As Jean fantasizes about becoming a count and making Julie her countess, Julie replies, “What do I care about all that? I am putting those things behind me. Tell me you love me, because if you don’t... if you don’t, what am I?” (Strindberg, 1955: 92). Through Jean, Strindberg ridicules the concept of new woman (as seductive, irrational, and uncommitted to the ethics), talks about the quarrel of the couples, misuses Julie, and insults her incessantly. Julie emotively talks of love but Jean replies with financial fantasies. Later, her desire for ascendancy ends in a humiliating submission which the writer vehemently welcomes.

However, Jean is unable to break his dependency because he has no property. He tells Julie how he was brought up under hard conditions in comparison to Julie’s comfortable upbringing; in addition, he declares that he had fallen in love with her since childhood but she was unachievable. Jean says, “you were simply a symbol of the hopelessness of ever getting out of the class I was born in” (Strindberg, 1955: 88). Indeed, Julie is used to pave the way for his progression but the plan fails because she too has no property. Such dependency is therefore economic and expectedly when Jean realizes she has no property, he leaves her; that is, he changes from dependency on his lord to Julie and again retreats to his lord and returns to his lower class position. Julie on the other hand wants to break all kinds of dependency. She proudly desires to be free from any restriction but she is too weak to break the patriarchal authority and ends in a humiliating submission to the power of men and the dependency on them that still exists in her society. Though she had formerly treated her fiancé like a dog, in her dilemma she pleads in Jean, “Help me. Order me, and I’ll obey like a dog” (Strindberg, 1955: 113).

After getting united, the dependency of Julie and Jean on each other becomes more tangible. Julie talks about love and Jean replies with words concerning financial issues. However, Julie is more dependent on him than Jean on her because, firstly, she has no property to persuade Jean to elope with her and secondly she is a woman. Julie therefore feels more insecure and such insecurity and dependency is the result of her desire to dominate men and being a victim to a man in financial needs and fantasies. She says to Jean, “I loathe you – loathe you as I loathe rats but I can’t escape from you” (Strindberg, 1955: 97). Human is a material being with material needs and he does everything for obviating his needs whether consciously or unconsciously, whether cautiously or incautiously. As can be seen, the needs of characters are completely oriented by the emergent capitalist ideologies such as class

progression for the lower class and equality for women. Both of them act incautiously and unconsciously, meaning that bourgeois feminism does not bring equality for women and under capitalism a poor valet cannot attain upper class.

In comparison to the patriarchal and limited industry of feudalism, the large-scale machine industry of capitalism is more progressive. Lenin states:

Large-scale machine industry, which concentrates masses of workers who often come from various parts of the country, absolutely refuses to tolerate survivals of patriarchalism and personal dependence, and is marked by a truly “contemptuous attitude to the past”. It is this break with obsolete tradition that is one of the substantial conditions which have created the possibility and evoked the necessity of regulating production and of public control over it. In particular, speaking of the transformation brought about by the factory in the conditions of life of the population, it must be stated that the drawing of women and juveniles into production is, at bottom, progressive... By destroying the patriarchal isolation of these categories of the population who formerly never emerged from the narrow circle of domestic, family relationships, by drawing them into direct participation in social production, large-scale machine industry stimulates their development and increases their independence, in other words, creates conditions of life that are incomparably superior to the patriarchal immobility of pre-capitalist relations. (1977: 546–547)

The plan to leave for Switzerland and working in a hotel is therefore an escape from the patriarchal restrictions and on the whole from the reactionary feudal relations. It is a contemptuous attitude to the past as well as an endeavor to replace the restrictive feudal and patriarchal relations with a capitalist and supposedly free one; besides, working in a hotel along with Julie shows the growth and complexity of economy in comparison to a feudal economy. It shows the movement towards capitalism; without being a property holder under feudalism, Jean wants to become a capitalist under capitalism. Alas! This is useless. Proving these words, Marx declares how the self-employed land possessors became the future capitalists, “The old self-employed possessors of land themselves thus give rise to a nursery school for capitalist tenants, whose development is conditioned by the general development of capitalist production beyond the country-side” (1959: 799). The wish to gain independency from his lord is the sign for the decline of feudalism but the lack of property is a signal that Jean will not become a capitalist but a proletarian under capitalism. Actually, only the prosperous peasants and farmers became the future capitalists and the serfs were driven to the property-less class: the proletariat. Jean reveals his opportunistic nature by exploiting his mistress in order to have a class progression; anyhow, ending the supremacy of lord and feudal relations brings about for him not a class progression but transition to a

proletarian. His capital is supposed to be gained from the hotel and the property to institute the hotel is supposed to be paid by Julie. Jean therefore cannot break his dependency upon his master and mistress because he is only a servant who under capitalism becomes a lower class.

Under feudalism men were the breadwinner of the family and the family was owned by them; the power of men decreased when women were equally engaged in work outside the home. Nevertheless, it does not mean that the women are free under capitalism; the patriarchal restrictions are dead and both sexes are major parts in the oppressive capitalist production system regardless of their sex; in other words, capitalism brought woman out of the home not to liberate her but to complete its productive force. On the contrary, feudalism constricted women to home as Jean says, “the countess was more at home in the kitchen and cowsheds than anywhere else” (Strindberg, 1955: 77). Julie is brought up to retaliate for her oppressed sex. The first act of standing against patriarchal relations is belittling her fiancé Forter. She treats him like a dog; a pejorative action which leads to ending their relationship. The second is her unwillingness to participate in the midsummer night and accompany the head of family: the Count. The third is her relation with a person not qualified enough for her rank and family: Jean. And the fourth is her hope to elope with Jean and institute a hotel where Jean, Kristin and she work together. Working in a hotel, far from her patriarchal society is her last hope to liberate herself from her present dilemma.

Julie is negated both under feudalism and in the emergent capitalism; his father owns her and Jean too abuses her. She tries to unchain herself from feudal relations but indeed capitalism does not bring salvation for her because the oppression of women has its roots in private property that is still owned by her father. Moreover, the negation of feudalism shows no mode is permanent. *Miss Julie* shows how the patriarchal and restrictive relations in a society are not stable and like the feudal mode of production, such relations will be negated. It also shows how under capitalism the relation of the subjects will be changed into bourgeois- proletarian relation and the battle of sexes. In this play, there is a battle of wills between Julie (to control men) and Jean (to become rich) but their wills end in futility. In fact, none of them seek equality and justice; they fight for ascendancy. Strindberg crushes Julie under social determinism but at the end of the play gives her free will to commit suicide in order to preserve her human dignity and to give her an end that somehow provides redemption. Delblanc claims that “in Strindberg’s naturalistic works, we seem to see determinism in operation, until once again the tragic conclusion brings free will into

action and lends human dignity and grandeur to the destruction of the central character” (1988: 9). Undoubtedly Julie could survive and forget her affair with Jean but nothing can survive the demise of feudalism. The false consciousness of Julie which is brought about by the society in which she lives brings her destruction. Consequently, Julie is not the victim of the blind forces but her society. Some questions left to be answered at the end of the play: Who is to be blamed? Who needs redemption? The society or the subject? The suicide is not redemption for a subject, as a matter of fact, it is putting the blame on Julie not her society.

Jean and Julie are both the negation of relations under feudalism; Julie is the negation of a servile woman and Jean is the negation of an obedient servant. Strindberg reveals her antipathy with the concept of new woman which is prototyped through Julie: an emancipated woman who abhors men and seeks to gain transcendence and dominance over them with whatever possible means. Jean is also treated as an opportunist lower class. It shows that, though Strindberg does not accept the bourgeois feminist concept of women, he is also not inclined towards the working class which is prototyped in the opportunist and villain Jean. All the relations are negated with the decline of feudalism into new relations under capitalism which has been grown from the womb of feudalism only to negate it. The growing needs of the characters; Julie and her mother for equality and Jean for class progression are the reason for the negation of feudalism. After all, Julie and Jean fail because of their futile wishes. One is remained a lower class and another left to commit suicide, that is; capitalism will never bring equality for women and make a property-less lower class a capitalist.

Conclusion

History moves forward and contradictions are resolved into higher forms; as well, the antagonistic contradictions which are the result of the growth of productive forces and the growing needs of the subjects lead to a qualitative transformation. Slave society, feudalism, and capitalism could not avoid anti-antagonistic contradictions because they had been based upon exploitation. In *Miss Julie* the growth of productive forces and the restriction of social relation make Julie and Jean try to break the order which is unable to obviate their needs; however, under capitalism, neither a property-less valet can become a lord nor a suppressed woman, who is reared by the hatred towards men, can satisfy her new desires under the patriarchal and oppressive relations. In this play, though the characters fail to materialize their wishes in the still existent feudal relations, the demise of feudalism is inevitable. Julie is the outcome of the battle of the sexes; she is born in a family that includes a man in

power and a woman in desire of gaining ascendancy over him; the chaos among the sexes is caused by the power of capital and will never end under capitalism. Further, this play is a tragedy for feudalism and then for Julie. To put it differently, it is the demise of feudalism and destruction of Julie. The play is the battle of the sexes that is oriented by sociological and economic needs. It is the battle for freedom from oppression; one from superiority of men and another from class relations. A key point is that Julie is a tragic hero; she is ahead of the place in which she lives. She is scarified and at the end and many readers may convict her of her inappropriate behaviour which brought her such a misery. As a matter of fact, the real cause of her misery are not the blind forces but the real forces of history; she is sacrificed by her needs which are too much for the times she is living in. Julie is the victim of the patriarchal society as well as the bourgeois feminist ideology. The inequality of the sexes makes Julie hateful of the opposite sex. Inevitably, she is sacrificed by her time as did her mother. In summary, this play is the battle of the sexes, different classes and the ideologies which control the subject in order to deliver the last hit on feudalism's body and to replace it with capitalism.

REFERENCES:

- Delany, Paul, *King Lear and the Decline of Feudalism*, in *Publications of the Modern Language Association of America*, 1977, p. 429–440.
- Delblanc, Sven, *Strindberg and Humanism*, in *Strindberg's Dramaturgy*, 1988, p. 3–13.
- Kollontay, Alexandra, *Excerpts from the Works of A. M. Kollontay*, in *The Family in the U.S.S.R.* (Ed.) Rudolf Schlesinger, London, Routledge & Kegan Paul, 1949, p. 45–75.
- Lenin, Vladimir, *The Development of Capitalism in Russia. V. I. Lenin: Collected Works*. (Ed.) The Institute of Marxism-Leninism, Central Committee of the C.P.S.U., vol. 3, Moscow, Progress Publishers, 1977.
- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Trans. Nahum Isaac Stone, Chicago, Charles H. Kerr & Company, 1904.
- ***, *Capital*, (Ed.) Frederick Engels, vol. 3, London, Lawrence & Wishart, 1959.
- ***, *Grundrisse*, Trans. Martin Nicolaus, New York, Random House, Inc., 1979.
- ***, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*, Trans. Daniel De Leon, Chicago, Charles H. Kerr & Company, 1907.
- Mao Tse-tung, *On Practice: On the Relation between Knowledge and Practice, Between Knowing and Doing*, in *Selected Works of Mao Tse-tung*, vol. 1, 1st ed. Peking, Foreign Languages Press, 1965, p. 295–309.
- Strindberg, Jean August, *Miss Julie*, in *Six Plays of Strindberg*, Trans. Elizabeth Sprigge, NY, Doubleday and Company, 1955.

JESS

LINGUISTICS, STYLISTICS AND
TRANSLATION STUDIES

JESS

Tipologia convertorilor

Andreea-Teodora Terțea (Indolean)*

The Typology of Converters

Abstract:

The present article refers to the converters, which are morphological and graphical marks that signal conversion and can be classified according to several criteria. In Romanian, conversion can be marked by converters or unmarked. The class of converters includes noun converters (articles, vocative desinences, prepositions), adjectival converters (adjectival desinences, some adverbs and adverbial phrases), verbal converters (some reflexive pronouns), prepositional converters (some articles) and graphical converters (for instance: quotes, hyphen).

Keywords: conversion, converters, noun converters, graphical converters, articles, desinences, quotes

0. Complexul procedeu al conversiunii a stârnit de-a lungul timpului interesul mai multor specialiști de renume ai gramaticii românești¹ care, având în vedere criteriul clasei lexico-gramaticale la care s-a realizat trecerea, au stabilit tipurile consacrate de conversiune: *substantiv(iz)area*, *adjectiv(iz)area*, *adverbializarea*, *verbalizarea*, *prepoziționalizarea*, *conjunționalizarea* și *interjecționalizarea*.

De asemenea, ținând cont de implicarea convertorilor în procesul conversiunii, s-a adus în discuție *conversiunea marcată*, care poate fi progresivă, când se realizează prin adăugarea de convertori, sau regresivă, dacă se suprimă segmentele terminale, și *conversiunea nemarcată*, rezultat al relației interlexematice, caracterizată prin absența convertorilor (Neamțu, 2014: 431–432).

1. Convertorii – definire și justificarea denumirii

1.1. Convertorii sunt considerați mijloacele de realizare a conversiunii (*Ibidem*: 430), „mărci flexionare de încadrare neechivocă într-o clasă lexico-gramaticală, îndeplinind, în plan morfologic, un rol identic cu cel jucat în plan sintactic de contextul diagnostic (...) altfel spus, «mărci flexionare diagnostice»” (Pană Dindelegan, 2002, I: 36).

* PhD Candidate, Faculty of Letters, “Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca, tertea_andreea@yahoo.com

¹ Precum G.G. Neamțu, Gabriela Pană Dindelegan, Valerica Sporiș ș.a.

1.2. Denumirea de *convertori* nu este unica atestată, în literatura de specialitate făcându-se uz și de termeni precum: *clasificatori morfologici substantivali* (Pană Dindelegan, 2003, II: 24; GALR, 2005: 135) sau *clasificatori flexionari substantivali* (Pană Dindelegan, 2003: 41), *categorizatori* (Nica, 1988: 57), *formativi* sau *formanți* (DTL, 1998: 74).

1.2.1. Dintre aceștia, termenul de *formativi* sau cel de *formanți* ne indică, în speță, implicarea respectivelor segmente/ unități în formarea de cuvinte noi, ceea ce nu presupune însă întotdeauna modificarea înțelesului categorial, specifică majorității cazurilor de conversiune; de asemenea, *categorizatorii* sunt specifici derivării și, în ciuda existenței unor asemănări cu convertorii, se deosebesc de aceștia prin câteva trăsături esențiale², care nu ne permit a-i confunda pe unii cu ceilalți.

1.2.2. Astfel, denumirea de *convertori* își găsește justificare și în sprijinul acesteia putem cita și mențiunea din DEX, unde prin convertor se înțelege: „circuit electronic cu un singur tub electronic, care realizează transformarea frecvenței semnalelor incidente în radioreceptoare” (DEX, 1998: 222). Întrucât rolul esențial al convertorilor, *transformatorilor*, din domeniul conversiunii este exact acela de a marca o transformare a „ceva” în „altceva”, denumirea aleasă sugerează întocmai esența conversiunii, ideea de transformare.

Fiind mai ofertant decât celelalte și având caracter general, termenul propus ne permitem să includem în clasa convertorilor o gamă diversificată de unități: articole hotărâte și nehotărâte, prepoziții, desinențe etc., nu toate „alterând” corpul fonetic al convertitului.

2. Tipologia convertorilor

2.1. Deși inventarierea și tipologizarea convertorilor nu a atras în mod special atenția specialiștilor, s-au înregistrat o serie de contribuții marcante în acest sens. Astfel, domnul profesor G.G. Neamțu menționează *convertorii pozitivi* și *convertorii negativi*, specifici conversiunii marcate, și *convertorii zero*, specifici conversiunii nemarcate (Neamțu, 2014: 431–434). În același timp, majoritatea gramaticienilor au căzut de acord asupra calității de *convertori substantivali* a articolelor definite și nedefinite (GALR, 2005: 135; DTL, 1998: 74), acest aspect nestârnind controverse.

În vederea unei mai bune înțelegeri a procedeeului conversiunii, fenomen complex care afectează toate clasele lexico-gramaticale, într-o mai mare sau mai mică măsură, având multiple consecințe semantice, morfosintactice și stilistice, ne propunem, în cele ce urmează,

² Pentru asemănări și deosebiri între categorizatori și convertori, vezi Neamțu, 2014: 430–431.

prezentarea principalilor convertori, ținând cont de clasa lexico-gramaticală a convertitului și de marcarea grafică a conversiunii.

2.2. Convertorii substantivali

2.2.1. *Articolul definit/ hotărât, articolul nedefinit/ nehotărât*

2.2.1.1. Articolul, căruia în *GALR* i se infirmă pregnant statutul de parte de vorbire, fiind considerat morfem gramatical al determinării (*GALR*, 2005: 50), are și rolul de a marca, în calitate de convertor substantival, substantivizarea (Neamțu, 2014: 431; *GLR*, 1966: 97; *GALR*, 2005: 74; Popescu, 2006: 420): „orice cuvânt al limbii asociat cu articolul se comportă ca (devine) un substantiv” (*GALR*, 2005: 57), dar și conversiunea substantivelor proprii în comune, antonomaza: *Enescul din seara asta a fost remarcabil., Am ascultat un Enescu remarcabil* (Pană Dindelegan, 2003: 37).

2.2.1.2. În timp ce articolul definit se poate atașa unităților pe care le substantivizează fie prin aglutinare, fie prin alăturare cu ajutorul cratimei: *Mi-am pierdut sinele., Mă pasionează frumosul., Bleu-ul dă culoare garderobei tale., „S-arată galbenul ce scade,/ Topindu-și fața în azur,”* (Macedonski, 2010: 89) „*Mersul nu e și el tot o scriere?*” (Dan, 2005: 27), articolul nedefinit le însoțește asemeni unei anexe, nemodificându-le forma: *Pare a avea un alt eu., Mi-a făcut un mare bine., „Era o faptură...trimisă să mă piardă? Sau o bolnavă, o posedată ca și mine? Orice ar fi fost, atunci nu mă interesa.”* (Voiculescu, 2006: 244), „*Un sus spre sus încolăcit,/ Rupând în tăcere dantura serii.”* (Stănescu, 2011: 37).

2.2.2. *Desinența de plural -uri*

Desinența *-uri*, întâlnită cu precădere în flexiunea substantivelor neutre și, izolat, în flexiunea substantivelor feminine, poate marca substantivizarea ocazională a unor pronume, numerale, interjecții, prefixoide etc. (Bejan, 1995: 13) și, implicit, pluralul și genul neutru: *Multe ofuri îi împovărau sufletul., Materialul era împânzit de bip-bip-uri., Nimicuri cotidiene, Prăvălia cu nimicuri, Despre nimicuri și alte fantezii*³, „*Clopotele norilor,/ Cu ding-danguri de ninsoare/ la-nceputul orelor,/ iată-le bat ora mare*” (Stănescu, 2011: 27).

2.2.3. *Desinențele/ mărcile de vocativ -e, -ule, -o, -lor*

Inventarul convertorilor substantivali înglobează și desinențele de vocativ *-e,-ule*⁴ (masculin singular), *-o* (feminin singular) și *-lor* (masculin și feminin plural), dintre care desinența *-o*, apărând exclusiv în declinarea substantivului, indică neechivoc apartenența oricărei forme de vocativ la clasa lexico-gramaticală a substantivului (Pană

³ Nume de bloguri.

⁴ Pentru punctul de vedere potrivit căruia *-ule* nu este desinență de vocativ, vezi Coteanu, 1958: 213–216.

Dindelegan, 2003, II: 24): *frumoaso, scumpo, „-Iubito, sunt eu la usa înghețată...”* (Bacovia, 1987: 14).

2.2.4. Prepoziția

În literatura de specialitate există câteva mențiuni în ceea ce privește implicarea prepozițiilor în procesul de substantivizare: Ion Coteanu a precizat că prepoziția substantivizează cuvântul precedat: „*rău* rămâne substantiv atâta timp cât e însoțit de prepoziție” (Coteanu, 1982: 265), iar Valerica Sporiș a semnalat „rolul morfematic al prepoziției ca element potențial de substantivizare” (Sporiș, 2005: 206).

Deși prepozițiile nu au fost considerate, în general, convertori substantivali, aceasta ar fi, în opinia noastră, consecința firească a sublinierilor făcute. În această calitate, prepozițiile substantivizează adjective, adverbe, interjecții etc.: *Efluvii de verde ne împresurau de pretutîndeni.*, „*Primăvară...! O pictură parfumată cu vibrații de violet.*” (Bacovia, 1987: 49), „*De după negru, deschidel absențe absorbitoare*” (Stănescu, 2011: 37).

În ceea ce privește situația mai specială a celebrilor „monștri sintactici” ai gramaticii românești, presupuse adjective cu prepoziție îndeplinind funcții sintactice nespecifice acestei clase (circumstanțial de timp, circumstanțial de cauză ș.a.): *Din galbenă, s-a făcut verde.*, *Plânga de supărată.*, „*Aveam acasă o pisică, / Era sălbatecă de mică.*” (Macedonski, 2010: 98), opiniile continuă să fie împărțite. Posibila reinterpretare a adjectivelor, în contextele menționate, ca substantive convertite (Neamțu, 2014: 289-297; idem, 2008: 118-121), rezultate prin substantivizarea adjectivelor cu aceeași formă, permite acordarea statutului de *convertori substantivali* pentru prepozițiile ce le însoțesc.

2.2.5. Cel (cea, cei, cele) convertori substantivali?

În ciuda faptului că, în majoritatea lucrărilor de referință, *cel* (*cea, cei, cele*) au fost considerate articole demonstrative (adjectivale), deținând un rol important în substantivizarea numeralelor și adjectivelor⁵: *Cei cumsecade vor fi mereu răsplățiți.*, *Cea frumoasă a atras atenția tuturor.*, „*Și fie-n mare sau mic număr, neputincioși sunt cei nemernici*” (Macedonski, 2010: 126), „*Cei vii se mișcă și ei descompuși, / Cu lutul de căldură asudat;*” (Bacovia, 1987: 36), perspectiva s-a schimbat cu timpul, acestea fiind trecute în categoria pronomelor (demonstrative) semiindependente, desprinse din clasa semantică a demonstrativelor de depărtare, obligatoriu coocurente cu adjuncții-attribute (Neamțu, 2014: 3-14; GALR, 2005: p. 246.), opinie la care aderăm, ceea ce are drept consecință excluderea lor din inventarul convertorilor substantivali.

⁵ În acest sens, se poate consulta GALR, 1966: 105.

2.3. Convertorii adjectivali

2.3.1. Desinențele adjectivale

Adjectivizarea reprezintă unul dintre principalele tipuri de conversiune interclasică, constând în trecerea totală sau parțială⁶ a unor substantive, verbe, adverbe și pronume în clasa lexico-gramaticală a adjectivului: *Ochii-i stinși m-au pus pe gânduri.*, „*Cu o mână tremurândă ridicând greul ciocan! Cum își plimbă împrejur-i ochii care te-nspăimântă./ Ochi în care nu mai arde niciun simțământ uman!*” (Macedonski, 2010: 25); prin adjectivizare se obțin adjective variabile (cu patru forme flexionare) sau invariabile, conversiunea fiind marcată sau nemarcată de prezența desinențelor adjectivale, cărora, până în momentul de față, nu le-a fost acordată titulatura de *convertori adjectivali*, ceea ce considerăm absolut necesar.

2.3.2. Adverbe și locuțiuni adverbiale

Ca urmare a adjectivizării, unele adjective participiale, gerunziale, substantive și adverbiale pot fi supuse gradării: *Vocea ta era mai tremurândă decât a mea.*, *Pe fața-i foarte pruncă se prelingeau lacrimile.*, *Se retrăgeau spre casele mai suse.* Astfel, unele adverbe (*prea, mai, foarte, tare, grozav/ extraordinar/...de*) și locuțiuni adverbiale (*la fel de, tot așa de, tot atât de*) constituie, în anumite situații⁷, *convertori adjectivali*, indici morfologici ai adjectivizării, alături de morfemele de gen, număr și caz (Stoichițoiu Ichim, 2006: 234): „*Mai regină decât floarea! Doar femeia poate fi.*” (Matcovschi, apud Gherasim, 2005: 29), „*Parfum prea copil ca să fie parfum.*” (Teodoreanu, apud Gherasim, 2005: 29).

2.4. Convertorul verbal se

Exclusiv în limbajul poeziei, se remarcă prezența convertorului verbal *se*, acesta marcând verbalizarea unor substantive, proces înlesnit de coincidența dintre desinențele substantive și desinențele verbale de persoana a III-a -ă, respectiv -e (Boc, 2009: 362), și diateza reflexivă: „*Ce-ți mai face dulcele, duduie?! Se cireasă, se gutuie?*” (Tomozoi, apud Boc, 2009: 362), „*Șuieră. –Piepturi de piepturi se sfărâmă,/ Coifuri de coifuri se țandără.*” (Macedonschi, 2010: 45). Verbele citate (*se cireasă, se gutuie, se țandără*) reprezintă inovații care, cel mai probabil, nu vor parcurge procesul de adaptare în urma căruia ar putea deveni fapte de limbă, ele găsindu-și rațiunea de a exista doar în stilul beletristic, stilul literaturii.

⁶ Adjectivele pronominale le considerăm hibridi gramaticali, conversiunea nefiind totală.

⁷ În cazul unor substantive, pronume, verbe la supin și interjecții ce prezintă categoria intensității, adverbele și locuțiunile adverbiale nu constituie convertori.

2.5. Convertori adverbiali?

2.5.1. Calitatea de convertor substantival prin excelență a articolului hotărât este discutabilă în cazul presupuselor adverbe de timp obținute prin adverbializarea substantivelor care denumesc anotimpurile, zilele săptămânii și părțile zilei: *Călătorește doar ziua.*, „*Greierul zimțează noaptea, cu nimic.*” (Bacovia, 1987: 83), „*Așa spune basmul ce azi l-am uitat! Că noaptea, la crâșmă, apar siluetele Cu roșii fanare, galbene, verzi.*” (Bacovia, 1987: 69), transformare al cărei statut rămâne controversat atâta timp cât unii specialiști admit adverbializarea substantivelor menționate (Hristea, 1981: 97; GLR, 1966: 30), alții înclină înspre calitatea substantivală a respectivelor unități, considerând că avem substantive în acuzativul I al timpului (Neamțu, 2008: 55-58; *Idem*, 2014: 72–81), iar în GALR se adoptă o soluție de compromis, lansându-se ideea unei conversiuni parțiale, *adverbializare neîncheiată* (GALR, 2005: 131).

Chiar acceptând, fără rezerve, această fenomenalizare a adverbializării, controversa continuă să apară, noi întrebări născându-se în jurul interpretării segmentelor terminale *-a* și *-le*: articole hotărâte enclitice, marcând, în calitate de convertori, adverbializarea substantivelor, sau particule adverbiale, la fel ca cele din finala adverbilor *acuma*, *acilea*, *acolea*.

2.5.2. Analizând prima dintre direcții, articolele definite *-a* și *-le* ar putea reprezenta convertori adverbiali, mărci ale adverbializării, doar dacă înțelegem prin articol o clasă specială de morfeme, care nu realizează întotdeauna categoria gramaticală a determinării⁸. Totuși, în opinia noastră, *-a* și *-le* nu au statut de convertori, din moment ce adverbul și substantivul din care se presupune că ar proveni au aceeași formă: *Toamna plouă.*, *Toamna aceasta va fi ploioasă.*; dacă unitatea lexicală supusă convertirii nu-și schimbă forma, atunci conversiunea, se știe, este *nemarcată* de convertori.

Nu promovăm nici interpretarea celor două segmente *-a* și *-le* ca particule adverbiale/ deictice, deoarece nu există adverbul *toamn*, folosit în variație liberă cu adverbul *toamna*, așa cum se remarcă în cazul cuplului *acum-acuma*. De asemenea, ar fi impropriu să acceptăm că *-a* este particula adverbială în *Toamna se numără bobocii.* și altceva, mai exact articol definit, în *Toamna aceasta se numără bobocii.*, având în vedere faptul că singura diferență dintre cele două enunțuri este dată de

⁸ Deoarece categoria gramaticală a determinării caracterizează substantivul, iar atunci când articolul apare la cuvinte aparținând altor clase lexico-gramaticale reprezintă, de regulă, un indice al substantivizării. Astfel, în exemplul *Binele învinge răul.*, *binele*, respectiv *răul* nu sunt adverbe articulate enclitic, ci substantive provenite din adverbe prin conversiune interclasică marcată.

prezența determinantului în enunțul al doilea, determinant pe care, de altfel, l-am putea foarte bine subînțelege și în primul enunț.

2.6. Convertori prepoziționali/ substantivali?

2.6.1. Majoritatea cercetătorilor în domeniu (Diaconescu, 1989: 325; Bejan, 1995: 12) opinează că prepozițiile și locuțiunile prepoziționale cu genitivul provin din adverbe și locuțiuni adverbiale, prin conversiune marcată de articolele definite enclitice-*a* și *-(u)l*: „*Forma-nghite astăzi fondul, ș-o justiție diformă/ Trece-n fața lumii dreaptă, dac-a pus dreptatea-n formă!*” (Macedonski, 2010: 26), „*Dar viața dîmprejurul meu/ Mă face iar cu conștiință*” (*Ibidem*: 87) sau nemarcată, în cazul unității lexicale *deasupra*.

Consecința unei asemenea interpretări este lărgirea sferei de întrebuintare a articolului definit care, pe lângă statutul de convertor substantival, poate avea și calitatea de *convertor prepozițional*, neparticipând, evident, la opozițiile de determinare.

2.6.2. Unii gramaticieni propun soluția de compromis, plasând prepozițiile și locuțiunile prepoziționale specifice genitivului la granița dintre prepoziții și substantive, deoarece se construiesc cu genitivul, așa cum un substantiv are atributul la genitiv (Berceanu, 1971: 69), au gen, masculin sau feminin (*împrejurul meu, înaintea mea*), se pot înlocui cu *al/ a* (*în jurul casei și al grădinii*) (*Ibidem*: 70), iar alții le susțin valențele substantivale (Drașoveanu, 1997: 94), chiar numindu-le *substantive semiindependente*: „așa-numitele prepoziții (locuțiuni prepoziționale) cu regim genitival au comportament gramatical substantival, unul de tip aparte și hibrid” (Neamțu, 2014: XI); îmbrățișând această nouă direcție interpretativă, articolele *-a* și *-le* pot fi menținute în clasa convertorilor, printre *convertorii substantivali*.

2.7. Convertorii grafici

2.7.1. Ghilimelele

În funcție de nivelul limbajului unde se manifestă, substantivizarea cunoaște două ipostaze: substantivizarea în limbajul primar și substantivizarea în metalimbaj⁹/ metalingvistică (GALR, 2005: 654), fenomen marcat, de cele mai multe ori, de prezența ghilimelelor¹⁰, convertori universali de natură grafică, care pot fi înlocuite/ însoțite de alte mărci (articolul definit sau nedefinit, scrisul cursiv, scrisul îngroșat): „*A*” este prima literă a alfabetului., „*Ieșeam*” este imperfectul verbului *a ieși.*, „*Și-acolo, încet, molcomitor, / Se-adună în suspine - / Cu-un dor*

⁹ Întrucât în metalimbaj orice se poate substantiviza: cuvinte, indiferent de clasa lexicogramaticală de proveniență sau de forma lor flexionară, segmente de cuvinte, propoziții etc.; numărul substantivelor astfel obținute este infinit, ceea ce dovedește că substantivizarea metalingvistică reprezintă cel mai productiv procedeu de îmbogățire a vocabularului în româna actuală.

¹⁰ Evident, ghilimelele nu sunt convertori atunci când marchează sensurile conotative ale unor termeni.

de «mâine» sora lor./ Cu-un dor de mine.” (Bacovia, 1987: 164), „Patina vremiilor I-a apropiat mult/ De «Homo sum»” (Bacovia, 1987: 253), „Pentru că-n toată ei făptură/ E-un «nu știu cum» și-un «nu știu ce».” (Eminescu, 1977: 220).

2.7.2. Majuscula, minuscula

În unele cazuri de conversiune intraclasică¹¹ – conversiunea substantivelor comune în proprii, cunoscută ca *onimizare* (Toma, 2000: p. 160) în lucrările de onomastică, și conversiunea substantivelor proprii în comune, numită *deonimizare* (*Ibidem*) – precum și în cazul conversiunii unor adjective în substantive proprii, nume de persoane și nume de locuri: *Margareta, Albu*, „De mic **Fatalitatea** în cartea ei m-anscris/ Să trec prin astă lume cum trece un proscris,” (Macedonski, 2010: 28), „am căutat **tarsul** pe harta rutieră a **europiei** și nu l-am găsit” (Dan, 2005: 67), majuscula și minuscula pot reprezenta, uneori, mărci grafice ale conversiunii, dar alteori nu, ceea ce „reflectă dinamica procesului de conversiune” (Ichim, 2006: 331).

2.7.3. Cratima

Atât în limbajul primar, cât și în metalimbaj, articolul definit, în calitate de convertor substantival, se poate atașa unităților implicate în procesul de conversiune cu ajutorul cratimei, situație în care aceasta devine *convertor grafic*, marcând, alături de articolul definit, substantivizarea. Legarea convertorului substantival cu ajutorul cratimei este obligatorie în unele cazuri, cum ar fi, de exemplu, în cel al substantivului *bleu-ul*, rezultat al conversiunii adjectivului *bleu*, și opțională în texte aparținând stilului beletristic, când se apelează la acest procedeu în scopuri expresive: „domnește în lumea «**departe-lui**» pierdut”? (Liiceanu, *apud* Felecan, 2009: 141); în metalimbaj, cratima este folosită pe post de convertor grafic mai ales în cazul cuvintelor neflexibile: „**pe**”-ul (din acest context), „**Ah**”-ul *Mariei m-a trezit*.

2.7.4. Scrisul îngroșat, scrisul cursiv și scrisul subliniat

În vederea evidențierii convertitelor se folosește adesea, în scrierea electronică, un anumit stil de font, și anume Bold (Aldin), Italic (Cursiv) și Underline (Subliniere): „Când un oftat, din gura scrâșnită ca un clește./ Spârgea cleștarul vrăjii urzită peste tine.” (Voiculescu, 2006: 99). Din acest considerent, scrisul îngroșat, scrisul cursiv și scrisul subliniat se pot include printre mărcile grafice ale conversiunii, specifice scrierii electronice, întâlnite, rar, și în scrierea de mână.

3. Câteva concluzii

3.1. În perspectiva noastră, convertorii reprezintă mărci/ semne morfologice și grafice ale conversiunii, având rolul de a semnala

¹¹ Adică între subclase ale aceleiași clase lexico-gramaticale.

producerea conversiunii și determinând, unii, încadrarea convertitelor în clasele lexico-gramaticale spre care au înlesnit trecerea.

3.2. Se justifică înființarea clasei semantico-funcționale a convertorilor, caracterizată prin eterogenitate, întrucât înglobează unități dintre cele mai diverse: desinențe, articole, prepoziții, adverbe, pronume ș.a., multora dintre ele neacordându-li-se, până acum, titulatura de convertori¹².

3.3. -A și -le, din *toamna, seara* etc. nu sunt convertori adverbiali, iar -a și -(u)l, din *înaintea, în jurul* etc., sunt convertori prepoziționali/substantivali, în funcție de interpretarea acestor forme (prepoziții și locuțiuni prepoziționale/ substantive semiindependente).

3.4. În unele situații, conversiunea poate fi marcată de doi, trei sau chiar patru convertori de diverse tipuri, convertorii substantivali, de exemplu, apărând uneori corelați cu cei grafici: *Nu mi-am dat seama că am omis un „pe”.*, *„În golul tău e nebunie, -/ Și tu ne faci pe toți nebuni.”* (Bacovia, 1987: 35).

3.5. Pentru a facilita studiul conversiunii și recunoașterea convertitelor, propunem o posibilă tipologie a convertorilor, după:

a) Clasa lexico-gramaticală a convertitului: convertori substantivali (articolul nedefinit *un*¹³), convertori adjectivali (adverbul *mai*), convertori verbali (pronumele reflexiv *se*), convertori prepoziționali (articolul definit *-a*);

b) Poziția/ așezarea convertorului: convertori postpuși/ enclitici (articolul definit *-a*), convertori antepuși/ proclitici (prepoziția *pe*);

c) Tipul operației realizate (adăugare/ suprimare): convertori pozitivi (desinența de vocativ *-le*), convertori negativi (articolul definit *-(u)l*);

d) Nivelul limbajului în care apar: convertori în limbajul primar (desinența de plural *-uri*), convertori în metalimbaj (ghilimelele);

e) Tipul de scriere în care apar: convertori în scrierea de mână (ghilimelele), convertori în scrierea electronică (scrisul îngroșat);

f) Cantitatea de cuvinte pe care le convertesc: convertori universali (ghilimelele), convertori particulari (desinența de vocativ *-le*);

g) Conținutul afectiv/ expresivitatea convertitului: convertori care-i conferă convertitului valoare expresivă (majuscula „stilistică”), convertori care nu-i conferă convertitului valoare expresivă (majuscula „nestilistică”);

h) Frecvența utilizării: convertori uzuali (articolul definit *-(u)l*), convertori ocazionali (pronumele reflexiv *se*)¹⁴.

¹² Desinențelor adjectivale, de exemplu.

¹³ Pentru fiecare tip de convertori s-a dat câte un exemplu, nerealizându-se inventarul complet.

¹⁴ Coroborând criteriile menționate, articolul definit, de exemplu, este convertor substantival, postpus, pozitiv, universal, specific limbajului natural, dar și metalimbajului ș.a.m.d.

REFERINȚE:

- Bacovia, George, *Versuri și proză*, București, Editura Eminescu, 1987.
- Bărbuță, Ion, *Funcțiile sintactice și conversiunea părților de vorbire în limba română*, în „Revistă de lingvistică și știință literară”, nr. 5–6, Iași, 2002, p. 95–99.
- Bejan, Dumitru, *Gramatica limbii române. Compendiu*, Cluj, Editura Echinoc, 1995.
- Berceanu, B.B., *Sistemul gramatical al limbii române (reconsiderare)*, cuvânt înainte de acad. Al. Graur, București, Editura Științifică, 1971.
- Bidu-Vrâncianu, Angela; Călărășu, Cristina; Ionescu-Ruxăndoiu, Liliana; Mancaș, Mihaela; Pană Dindelegan, Gabriela, *Dicționar de științe ale limbii [DȘL]*, ediția a II-a, București, Editura Nemira & Co, 2005.
- Boc, Oana, *Devenirea limbii române-o abordare din perspectiva distincției coșeriene sistem/ normă (cu aplicație la textualitatea poetică)*, în G.G. Neamțu, Ștefan Gencărașu, Adrian Chircu (editori), *Limba română-Abordări tradiționale și moderne*, Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2009, p. 357–363.
- Constantinescu-Dobridor, Gheorghe, *Dicționar de termeni lingvistici [DTL]*, București, Editura Teora, 1998.
- Coteanu, Ion, *Ce este –ule de la vocativ?*, în *Omagiu lui Iorgu Iordan*, cu prilejul împlinirii a 70 de ani, București, Editura Academiei R. P. R., 1958, p. 213–216.
- Coteanu, Ion, *Gramatica de bază a limbii române*, București, Editura Albatros, 1982.
- Dan, Vasile, *Poem vechi*, o antologie în selecția autorului, cu o postfață de Al. Cistelean, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2005.
- Dicționarul explicativ al limbii române [DEX]*, ediția a II-a, București, Academia Română & Editura Univers Enciclopedic, 1998.
- Diaconescu, Ion, *Probleme de sintaxă a limbii române actuale (construcție și analiză)*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
- Drașoveanu, D.D., *Teze și antiteze în sintaxa limbii române*, Cluj- Napoca, Editura Clusium, 1997.
- Eminescu, Mihai, *Poezii*, cuvânt înainte de Tudor Arghezi, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, tabel cronologic de Ion Crețu, București, Editura Minerva, 1977.
- Felecan, Oliviu, *Mijloace de îmbogățire a vocabularului reflectate în opera lui Gabriel Liiceanu*, în G.G. Neamțu, Ștefan Gencărașu, Adrian Chircu (editori), *Limba română-Abordări tradiționale și moderne*, Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2009, p. 137–149.
- Gherasim, Alexandra, *Valorizare estetică prin conversiune*, în „Limba Română”, XV, nr. 10, 2005, p. 25–30.
- Gramatica limbii române [GLR]*, vol. I, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Academiei R. S. R., 1966.
- Gramatica limbii române [GALR]. I. Cuvântul*, București, Editura Academiei Române, 2005.

- Guțu-Romalo, Valeria, *Unele valori ale articolului în limba română actuală*, în *Omagiu lui Iorgu Iordan*, cu prilejul împlinirii a 70 de ani, București, Editura Academiei R. P. R., an 1958, p. 363–370.
- Macedonski, Alexandru, *Poema rondelurilor*, București, Editura ERC PRESS, 2010.
- Neamțu, G.G., *Teoria și practica analizei gramaticale. Distincții și...distincții (cu trei seturi de grile rezolvate și comentate)*, ediția a III-a, Pitești, Editura Paralela 45, 2008.
- Neamțu, G.G., *Studii și articole gramaticale*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Nova, 2014.
- Nica, Dumitru, *Teoria părților de vorbire. Cu aplicații la adverb*, Iași, Editura Junimea, 1998.
- Pană Dindelegan, Gabriela, *Formații substantivale recente și rolul „clasificatorilor” în actualizarea lor contextuală*, în *Aspecte ale dinamicii limbii române actuale*, vol. I, București, Editura Universității din București, 2002, p. 32–40.
- Pană Dindelegan, Gabriela, *Aspecte ale substantivizării în româna actuală. Forme de manifestare a substantivizării adjectivului*, în *Aspecte ale dinamicii limbii române actuale*, vol. II, București, Editura Universității din București, 2003, p. 23–41.
- Pană Dindelegan, Gabriela, *Elemente de gramatică. Dificultăți, controverse, noi interpretări*, Editura Humanitas Educational, București.
- Popescu, Ștefania, *Gramatica practică a limbii române*, București, Editura Exigent, 2013.
- Sporiș, Valerica, *Valorile expresive ale conversiunii. Substantiv(iz)area*, în „Analele Universității 1 Decembrie”, Seria Philologica, tom 3, Alba Iulia, 2005.
- Sporiș, Valerica, *Adjectivul în limba română. Studiu gramatical și semantic*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Științe, 2013.
- Stănescu, Nichita, *Oase plângând*, prefață de Ion Pop, București, Curtea Veche Publishing, 2011.
- Stoichițoiu Ichim, Adriana *Creativitate lexicală în româna actuală*, București, Editura Universității din București, 2006.
- Toma, Ion, *Limba română contemporană. Fonetică-fonologie, lexicologie*, București, Editura Fundației România de mâine, 2000.
- Voiculescu, Vasile, *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară*, București, Editura Humanitas, 2006.

JESS

Oriental Influence on Romanian Vocabulary between Past and Present*

Voica Radu-Călugăru **

Abstract:

Some Oriental elements with old or obsolete meanings are reviving in the current language as a result of extra-linguistic factors, social factors that remind us not only of the words, but also specific Oriental attitudes, behaviors dressed in modern clothes. Our interest was aroused by words such as *beizadea*, *bairam*, *manea*, *paranghelie* persisting in our vocabulary, though neologisms of English origin as *party*, *hit* and *cocktail* are very frequent. We believe that the speaker is keen on these Oriental elements not only for reasons of style, but also from a special openness that Romanian language has for such lexical borrowings, indicating in the same time a vibration of spirit and thinking in certain patterns without affecting the profound essence. The hospitality of the Romanian language enhances its stylistic resources and the ability to create images, being also a mirror of various major linguistic influences.

Keywords: Oriental influence, Romanian vocabulary dynamics, cultural pattern, social behavior

Oriental influence on Romanian vocabulary combines Greek elements with the Turkish ones and it is strongly represented by a period when the Oriental cultural pattern generated mentalities, social attitudes in Romanian society bringing with them different terms or words. Some of these terms are part of the fundamental word-stock; some of them belong only to the past and are considered archaisms. Most of the terms indicate aspects of material culture creating a sort of fashion in every respect, even concerning language. Following the destiny of the words we could notice their impact not only in the Romanian society of the period, but even the occurrence of forgotten words in nowadays Romanian vocabulary. Having a strong stylistic effect they are used in Romanian press which also contributes to enhance aspects that involve not only linguistic matters, but social ones, too.

Oriental influence strongly influenced Romanian language vocabulary, having as a result over 4000 new words in Romanian. The

* Paper presented at the International Symposium “Research and Education in Innovation Era”, “Aurel Vlaicu” University of Arad, 8–10th of December 2016.

** Associate Professor, Ph.D., “Aurel Vlaicu” University of Arad, voicaradu@yahoo.com

climax in Modern Greek influence was reached during the Phanariot époque. Turkish influence and Modern Greek influence were simultaneous and, together, they represent the Oriental influence in Romanian language.

The name *Phanariot époque* comes from the word *Fanar* (a district of Constantinople) having French etymon: *fanai*. This époque is the culmination of Turkish influence and also of the Modern Greek influence on the Romanian language. Turks take hold of state life: politics, economy, administration, trade, military, construction, trades etc. In this way, an appreciable number of Ottoman Turkish words entered the Romanian language, words that will be deprecated, not long after the removal of Phanariots rulers during the nineteenth century. Throughout the Phanariot period, words of Osmanli origin occur only sporadically in religious literature language. Turkish influence during Phanariote époque reached at first only the ruling classes. As a consequence of this Turkish influence, during the Phanariot period some popular words were formed or some of them became popular and they belong to different fields, such as *food* containing consumer items and utensils or containers: *acadele, baclava, cazan, cașcaval, ceaun, ciulama, chiftea, farfurie, iaurt, ibric, pilaf, tipsie, tavă, șerbet* etc. Other fields that contains words borrowed in Phanariot époque are the following: trade (*alișveriş, calp, chilă, cântar, para, peșin, raft, saftea, teanc, tejghea, telal, samsar, teanc* etc.), clothing (*anteriu, basma, fes, giubea, ilic, ipingea, maramă, ciorap, șalvari, testemel, zăbun*), justice (*amanet, chirie, mezat, telal, vadea*) and of grazing (*caimac, cioban, otac, odaie, salepgiu, telemea, vătăf*).

Along with the Turkish influence during the Phanariot period, the Modern Greek influence should be discussed because the second one takes place in conditions almost identical to those of the Osmanli Turkish influence. Modern Greek language is the official language of the court. Modern Greek Words borrowed into Romanian during the Phanariot period refer to the state life (politics, administration, legal institutions and army), social or individual life (social hierarchy, family, conversation, correspondence, entertainment and mental condition), the intellectual life (schools, printing, library and science), trade and crafts and religious life.

The number of Modern Greek elements that have entered the fundamental word-stock of the Romanian language is something higher than that of the Turkish elements. Including Old Greek and Byzantine elements, the following Greek words are considered part of the fundamental word-stock of the Romanian language: *boboc, folos, frică, hârtir, mânie, pat, patimă, pedepsi, piper, prisos, proaspăt, proaspăt, procopsi, sigur, sosi, traistă, ursi, vopsi, zahăr*. Some of these words have a great power of derivation (*folos, mânie, patimă* etc.). These

widespread Modern Greek terms were preserved due to a stylistic nuance that they gained in Romanian language: *fandosi*, *moft*, *mutră*, *matracucă*, *lefter*, *ifos* etc. The Modern Greek terms that remained in Romanian language can be assigned to different areas, such as health care (*aerisi*, *cangrenă*, *epizootie*, *flegmă*, *gargarisi*, *istericale*, *lehuză*, *mamoș*, *molipsitor*, *tifos*) etc., the intellectual life (*dascăl*, *filă*, *logos*, *silabisi*, *teatru* etc.) terms referring to individual and social life (*agale*, *anapoda*, *anost*, *babac*, *ifos*, *ipocrizie*, *matracucă*, *mutră*, *cucă*, *noimă*, *simandicos*, *taifas*, *țață* etc.), trade (*agonisi*, *costisitor*, *fidea*, *folos*, *fundă*, *lefter*, *lin*, *portocală*, *prosop*, *saltea*, *stambă*, *zaharisi* etc.) Therefore, most Modern Greek borrowings preserved until today in Romanian literary language relate in particular areas of commercial and intellectual life.

A monograph devoted to the influence of Turkish on the Romanian language on which we based our research was conducted by Emil Suciu in 1986. The author analyzed 13 literary works published between 1968 and 1982 and in the following years of analysis on the Romanian lexis, 26 texts were used to determine whether the number of elements of Turkish origin has increased or decreased. It was found that the terms of Turkish origin most commonly used are: *geam*, *cafea*, *hai*, *chef*, *murdar*, *musafir*, *habar*, *odaie*, *dușman*, *caraghios*, *cutie*, *degeaba*, *soi* etc. Thus, of the 10 words presented in the 1986 study it was found that only 6 were maintained, the terms with the greatest importance. They are: *cafea*, *chef*, *dușman*, *geam*, *hai* and *murdar*. The other 4 words considered in the same way fell on lower places, but not under position 35. Emil Suciu concludes that:

the fundamental word-stock of Romanian language does not automatically include an exact number of words of Turkish origin. It does not necessarily include 10 words, as it was established in earlier study, or 13 words that Graur, in 1954, believed that are part of the word-stock (*cafea*, *cântar*, *chior*, *ciomag*, *dușman*, *moft*, *murdar*, *para*, *soi*, *tăbăci*, *zor*, *zori*). The compenence of the word-stock can be approximated only on investigation of a large number of texts belonging to areas and various typologies (less dictionaries) and by putting in balance the lexical elements of various origins, but even this approach can only be relative and forced, because no one can set a limit to the researcher. (Emil Suciu, 2009: 606)

The recent study from 2009 changed the situation regarding elements of Turkish origin in Romanian language vocabulary. Unlike the old study according to which Romanian vocabulary has 800–900 words, this one indicates 12,55–12,60 words of which 1,006 are borrowings and the rest are Romanian formations from them.

The current word-stock really contains only *cafea*, *chef*, *dușman*, *geam*, *hai(de)* and *murdar*, not *cearsăf*, *chibrit*, *ciorap* and *degeaba*. The latter are in the immediately below layer, so they do not leave the fundamental word-stock of the Romanian

language. In the current word-stock there are not 39 words (including two derivatives), but 40 borrowings plus one represented by a derivative. In the representative current stock there are not 71 terms of Turkish origin, but 81 words borrowed and a derivative representing an old borrowing, plus 102 other Romanian formations from these borrowings. The Romanian vocabulary contains not 700–800, but 645–680 words of Turkish origin, the majority (485–520) being part not of the representative vocabulary, but of the outer layer of the standard current vocabulary, having low levels of use. (Emil Suciu, 2009: 614–616)

The semantic evolutions of some Oriental elements rediscovers certain words, especially those of Turkish origin, for example *beizadea*, circulated in contemporary media, loses the original meaning of “son of a Turkish ruler” acquiring a pejorative meaning in different contexts. Therefore, we believe that certain Oriental elements which have lost their vitality reappear in active vocabulary by their special stylistic values they acquire and by contrasting with the new English lexical elements.

Among the Oriental elements selected for analysis only *beizadea* has not got a neological synonym, recently borrowed from English. Moreover, it is almost untranslatable in English, any attempt to find an equivalent fails by losing nuances that assure its stylistic force. The word *beizadea* designates in contemporary Romanian language not only “an Ottoman prince”, but evokes a timeless dimension of decadence, the moral rot that allows a worthless man and with no merits to occupy a high position with all the default arrogance. No wonder that in Romanian culture such lexical element was revived, updated, acquiring new semantic values and pejorative connotations in different époques characterized by such mentality.

BEIZADEĂ, *beizadele*, noun, feminine (Obsolete, today more ironic) Son of prince, prince. “Overthrown in a chair, *beizadeaua* Mitică Ghica puffing on a cigarette”. PAS 37. L. I The housewife bends before *beizadelei*, kissing his outstretched hand. SADOVEANU, ZC 43. “Look at him, Dad, he resembles a *beizadea*, does he? FILIMON, C. 111 – Pronounced: *bei-za-*. – Variant: **beizadé** (KOGĂLNICEANU, S. 210) feminine noun, source: DL-RLC (1955–1957) <https://dexonline.ro/definitie/beizadea>

In contemporary Romanian press, *beizadea* appears, however, accompanied by an Anglicism, so *beizadeaua* is the son of a *boss* (noun *boss*, Anglicism in Contemporary Romanian language) as follows:

Fiul unui director Romgaz, vacanțe de lux și plăceri împachetate în foite! *Beizadea* pozată în timp ce rula *una mica*.
CANCAN prezintă fotografii inedite, primite pe cunoscuta adresă de e-mail pont@cancan.ro, în care apare Bogdan, fiul unui mare *boss* de la Romgaz: Grațian

Rusu, șef de exploatare în cadrul sucursalei Mureș.¹ (<https://www.cancan.ro/fiul-unui-director-romgaz-vacante-de-lux-si-placeri-impachetate-in-foite-beizadea-pozata-in-timp-ce-rula-una-mica-204138.html>)

BAIRĂM, *bairamuri*, noun, neuter 1. Name of two major Muslim religious festivals. 2. (Familiar) Party, big party. – From tc. **bayram**. (<https://dexonline.ro/definitie/bairam>)

The combination of an Oriental element with an Anglicism in Contemporary Romanian language is frequent in the field of *party language*. Thus, in written press we meet *bairam* along with *party*, a funny combination that expresses utterly the idea of *having fun* (contained in the Oriental element), updated to the new rhythms of the urban culture by the Anglicism *party*.

COOLTURA de WEEKEND. De la muzică clasică la *bairam: Party* pe acoperiș. Teatru sub Lună. Nopti cu Mozart *Bairam! – Party – Events* in Bucharest² (<http://www.bucharest-tips.com/events/958-party-bairam>)

Another example from cyberspace media indicates a nuanced use of the old revitalized Oriental borrowing *bairam* and of the Anglicism *party*. So, *bairam* refers to old time's parties, understood by generations of those born before 1989 Revolution, who have nostalgia of those times, while *party* brings us to present, with energy, enjoying two essences: one from the past and one of present days:

Dacă te-ai născut înainte de Revoluție
Dacă știi cum era la *bairam*
Dacă ți-e dor de anii '90
Și dacă ai chef de *party*,
Vineri facem *bairam* ca altădată. Cu distracție, cu șlagăre, cu gașcă și cu chef. Fără ținută și fără fandoseli. Aceiași oameni. Aceleași vremuri. Aceeași muzică.³
(Șlagăre cu TEO de pe <https://www.liveout.ro/events/detalii/69099-%C8%98lag%C4%83re-cu-TEO>)

¹ The son of a manager of Romgaz, luxury holidays and pleasure wrapped in grass! *Beizadea* photographed while wrapping a “small one”. CANCAN presents original photographs received on the popular e-mail pont@cancan.ro, in which appears Bogdan, son of a great *boss* of Romgaz: Grațian Rusu, chief operating within the Mureș branch.

² COOLTURA of weekend. From classical music to *bairam: Party* on roof. Theatre under the moon. Mozart nights! *Bairam – Party – Events* in Bucharest. (The title *COOLTURA* is a word play containing another Anglicism *cool* instead of Romanian *cultura* for *culture*.)

³ If you were born before the Revolution/ If you know how it was like at *bairam!* If you miss the 90's/ And if you are in a mood of *party!* On Friday we have *bairam* like before. With fun, with famous songs, with gang and joy. No fancy dress. Same people. Same times. Same music.

The Turkish *bairam* is competed by Modern Greek *paranghelie* when we take into account the negative connotations.

PARANGHELIE, *paranghelii*, noun, feminine (familiar term) party. – from Modern Greek *paranghelia* <https://dexonline.ro/definitie/paranghelie>

Paranghelie seems a lexical element with a heavier load, designating a shameful party that ultimately defies common sense. Therefore, *paranghelie* appears in media in other contexts that usually highlights immoral aspects related to policymakers, spending public money etc. Here such a context:

Paranghelia a avut loc pe bani publici, la Băile Herculane, și s-a lăsat cu o băută serioasă, cu dansuri pe mese, cu pahare sparte, cu câte și mai câte, scrie [expressdebanat.ro](http://www.b1.ro/stiri/politica/paranghelie-din-bani-publici-lideri-politici-locali).⁴ (<http://www.b1.ro/stiri/politica/paranghelie-din-bani-publici-lideri-politici-locali>)

Sometimes *paranghelie* is even used to describe a social attitude, a *social pattern* emerged today:

Mai e și „solidaritatea” derivată dintr-o dorință multiplu împărtășită de a participa la o „*paranghelie*”. Viermuiala comunitară (de stradă, de club, de stadion) devine *hobby*. „Vrem *fun!*” „Te fac o Piața Universității?”; „Vii diseară la un marș de protest?” (Andrei Pleșu, *Reflecții despre patologia solidarității*, 30 iunie, 2014 de pe http://adevarul.ro/news/societate/reflectii-despre-patologia-solidaritatii-1_53b10d550d133766a8029c34/index.html)⁵

MANEÁ, *manele*, noun, feminine; love song of Oriental origin, with a tender melody – From tc. **mānì**.

Another hilarious lexical association is that between tc. *manea* and angl. *hit*. That is why in Romanian contemporary press, *manea* becomes *hit*: “O *manea* românească este *hit*-ul verii in Italia. Ascultă melodia!”. („Opinia Timișoarei”, 9 iunie, 2013 <http://www.opiniatimisoarei.ro/o-manea-romaneasca-este-hit-ul-verii-in-italia-asculta-melodia/09/06/2013>)⁶

The doublets selected on the pattern *old borrowing– recent borrowing* or *Oriental element – Anglicism* revealed not only the vitality

⁴ *Paranghelia* was held on public money at Herculane, and it finished with a serious drinking, dancing on tables, broken glasses with and what not, writes [expressdebanat.ro](http://www.expressdebanat.ro) writes.

⁵ There’s also the “solidarity” derived from a multiple shared desire to participate in a “*paranghelie*”. Community swarming (street, club, stadium) becomes *hobby*. “We want *fun!*” “Are you coming to University Square?” “Are you coming to a protest march tonight?” (In this text, the author mingles deliberately the Oriental element with some Anglicisms to underline social cliché).

⁶ “A Romanian *manea* is the summer *hit* in Italy. Listen to this song!”

of old borrowings and their capacity to develop series of synonyms in Contemporary Romanian Language by borrowings from English, but also certain behavioral patterns and social attitudes that developed on time, both by force of cultural pattern and by linguistic influence.

Romanian speaker also assimilates with language such patterns that are metabolized generating new attitudes to society, to the world. We speak of *spiritual contamination* through *language*, as an outcome of takeover *mentalities* that have not always proved to be beneficial. It is obvious that such lexical structures increased the expressiveness of Romanian language, enriching its resources and the ability to put into words realities specific to Romanian spiritual dimension.

Beyond any analysis of Romanian lexis in terms of old borrowings (Oriental) and recent ones (Anglicisms), we notice the permanent double folding of the spirit of this Romance language on cultural and linguistic paradigms that enabling it to express the richest way states, emotions, temporal color, this hospitality towards lexical elements so different in origin couldn't affect its Latin essence.

REFERENCES:

- DEX, *Dicționarul explicativ al limbii române*, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998.
- DOOM², *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005.
- DSL, *Dicționar de științe ale limbii*, București, Editura Nemira, 2001.
- MDN, Marcu, Florin, *Marele Dicționar de Neologisme*, București, Editura Saeculum Vizual, 2006.
- Bulgăr, Gh. Constantinescu-Dobridor, *Dicționar de arhaisme și regionalisme I*, București, Editura Saeculum Vizual, 2007.
- Munteanu, Ștefan, Vasile Țăra, *Istoria limbii române literare (secolele al XVI-lea – al XVII-lea)*, Editura Universității, Timișoara, 1971.
- Rosetti, Al., B. Cazacu, Liviu Onu, *Istoria limbii române literare (vol I)*, București, Editura Minerva, 1971.
- Suciu, Emil, *Influența turcă asupra limbii române. Dicționarul cuvintelor românești de origine turcă*, București, Editura Academiei Române, 2010.
- Suciu, Emil, *Influența turcă asupra limbii române. Studiu monografic*, București, Editura Academiei Române, 2009.
- Zafiu, Rodica, *Păcatele limbii: Lexicul de petrecere în „România literară”*, Nr. 14, 2004.
- Zafiu, Rodica, *Păcatele limbii: Beizadea în „România literară”*, Nr. 31, 2011.

WEBOGRAPHY

- Dexonline* <https://dexonline.ro/>
- Urban Dictionary* <http://www.urbandictionary.com/>
- Webster Dictionary* www.merriam-webster.com/

Oxford Dictionary <http://www.oxforddictionaries.com/>
Online Etymology Dictionary <http://www.etymonline.com/>
<http://www.b1.ro/stiri/politica/paranghelie-din-bani-publici-lideri-politici-locali>
http://adevarul.ro/news/societate/reflectii-despre-patologia-solidaritatii-1_53b10d550d133766a8029c34/index.html
<http://www.opiniatimisoarei.ro/o-manea-romaneasca-este-hit-ul-verii-in-italia-asculta-melodia/09/06/2013>
<http://www.bucharest-tips.com/events/958-party-bairam>

ABBREVIATIONS

angl. – Anglicism

tc. – Turkish



SOCIAL AND EDUCATIONAL STUDIES

JESS

Theology for Life: Doing Public Theology in Romania*

Corneliu Constantineanu**

Abstract:

This paper builds on my previous work, “God in Public: A Prolegomena to Public Theology in the Romanian Context,” where I made an argument for the need of public theology in the Romanian context and offered a brief introduction to the nature of this new field. Now I present several issues that would need attention in a public theology in our context. One such issue, to begin with, is the atrophy of the capacity for dreaming, for envisioning a better world, of the capacity for imagination and hope. Most of people living through the difficult period of a long transition period, with such a high rate of corruption, poverty and uncertainty, have lost any hope for a positive social change. There are no solid institutions and structures in these young democracies and people are really struggling to live a normal life. Similarly, other crucial dimensions of life have been downplayed and so in need to be recovered, such as work, family, civil society, justice, to name just a few. It is argued that a public theology for Romania and for the entire region of Central and Eastern Europe would need to address exactly these kinds of issues: a vision for a better world, Christianity and nation-building, faith and work, faith and society. The paper concludes by pointing to several example of platforms that are very promising for public theology.

Keywords: public theology, life, vision, hope, faith and work, society, Romanian context

Issues in Public Theology for Romania and Central and Eastern Europe

Having presented in a previous paper an argument for the need of public theology in the Romanian context and looked at some definitions and characteristics of the field, I would like to present here a few specific issues that would need attention in a public theology for this context.¹ For those living in this part of the world it is obvious that the

* Paper presented at the International Symposium “Research and Education in Innovation Era”, “Aurel Vlaicu” University of Arad, 8–10th of December 2016.

** Professor PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad, corneliu_c@yahoo.com

¹This paper represents an updated, revised and shortened version of a much larger material that I prepared for the Regnum Edinburgh Centenary Series and published as *Public Theology: Christian Faith and Public Square in Central and Eastern Europe*, in

legacy of the totalitarian regime is still visible today in several areas of life. One such issue, to begin with, is the atrophy of the capacity for dreaming, for envisioning a better world, the capacity for imagination and hope. Most of people living through the difficult period of a long transition period, with such a high rate of corruption and poverty, have lost any hope for a solid, substantial social change. There are no solid institutions and structures in these young democracies and people are really struggling enormously to live a normal life. Similarly, other crucial dimensions of life have been downplayed and so in need to be recovered, such as work, family, civil society, justice, to name just a few. A public theology for Romania and for the entire region of Central and Eastern Europe would need to address such issues and we will tackle some of them in the present paper. Unfortunately, the limited space does not allow us to do more than to simply list some of issues that a public theology will address in this context.

A vision of a better world

One significant task of public theology which Forrester points out is *vision*.¹ Starting from the familiar but truthful wisdom saying according to which “where there is not vision the people perish” (Proverbs 29: 18), he elaborates on the crucial role that *vision* has for life in society and for the particular contribution that a Christian vision brings to the discussion. Without vision people perish because “they are locked in their past and present and incapable of imagining a future that will be better, because they have lost hope. For vision is what generates purpose for a society. Without vision public life becomes a battle of interests, unconstrained by a larger horizon of meaning” (*Ibidem*: 143–144). In a Christian understanding of the social vision, “the imagination is shaped and resourced by the symbols, narratives and imagery of the Christian and biblical tradition. An imaginative vision which encompasses the purpose and sweep of history, is open to the future and hence not at ease in the present; is also shaped by a descriptive yet critical vision of the present; and it is not afraid to name oppression and injustice and ugliness and lies – all that distinguishes the present from the Reign of God” (*Ibidem*: 144–145). Theology’s task is thus not only to pose theoretical, abstract, academic questions or to address particular problems and moral issues. It is also preoccupied with visions that

Corneliu Constantineanu, Marcel V. Măcelaru, Anne-Marie Kool, Mihai Himcinschi (eds), *Mission in Central and Eastern Europe: Realities, Perspectives, Trends*, Oxford, Regnum Books International, 2016.

¹ See Forrester, *Truthful Action*, p. 143–157. The other two significant tasks he elaborates on are *prophesy* and ‘*theological fragments*’.

provide a horizon of meaning for life in society. And if we really want to offer a contribution in the social arena we need to rediscover the religious language, the symbols and narratives of the Bible which can serve as the vehicles for a renewed vision for society, one which will offer an alternative future which will enable people to leave meaningfully with one another.

Our culture of fear and anxiety has almost annihilated our capacity for dreaming, for imagining and envisioning a new possible future. It is in this context that the biblical prophetic tradition comes as an important resource for a public theology of engagement. From their authentic spirituality of resistance and lament we learn the importance of analysis, critique and condemnation but also the crucial aspect of imagining and envisioning alternatives, a new future which they proclaim from God, a new dream to follow.

If our part of the world experiences a great spiritual crisis of morality and values an important part of the answer is to be found in recovering an authentic spirituality for life. Mary Grey proposes that a Christian theology of the Spirit may bring a significant contribution to the public square, “a conviction that it is the power of the Spirit to reconnect personal life with public and reawaken a people become apathetic and disillusioned with public life and church life alike”¹. And if we speak of the need to recover the dreaming, the imagination and the vision for an alternative world, for human flourishing and the common good, for an alternative way of being in the world and for the world, nothing is more important than the Spirit of God – which is the Spirit of prophetic hope, of truth, of justice, of love, of peace and reconciliation, of solidarity, of boundary-crossing, of integration, the Spirit of life. It is therefore mandatory that we explore in more depth and from fresh perspectives the biblical evidences for the active and powerful role of the Spirit in enabling us to reimagine, to re-envision the transformation of the world through the communities of those who have experienced healing and reconciliation, and thus rekindle the hope for a better future, for a better world.

A public theology of engagement in Romania will make it as a first priority to inspire a new generation of believers to pursue with all the intellectual seriousness a holistic vision of Christian faith and mission, a vision in which faith determines a particular way of being *in* and *for* the world. A holistic understanding of Christian life and mission will lead to an appropriate involvement of the church in the world as agents of

¹ Mary C. Grey, “*Living Without Dreams: is there a spirituality for justice in a globalized world?*” in William F. Storrar & Andrew R. Morton (eds.), *Public Theology for the 21st Century*, London, T&T Clark Continuum, 2004, p. 241.

change and social transformation. If there is any truth in the affirmation that our conduct is shaped by the condition of our vision, it follows from that, that to transform this world we need a particular vision of life. Not just any vision but a vision of righteousness, reconciliation, and hope for this world; a vision for a culture of love and acceptance, of forgiveness and grace, of justice and mercy, a vision of the new creation in Christ.

Christianity and Nation-Building

There is no question that one of the crucial issues for an authentic Christian witness for the countries emerging from a totalitarian context is the need for a theology of nation-building. And one does not need to be an expert in politics or economics in order to realize the great struggle of a nation to recover and re-build after almost half a century of totalitarian regime. Probably it is not too much to say that nation-building is one of the most important and urgent tasks that we, as Christians, should be concerned with, and contribute to, in this time. Twenty-five years of freedom and the young democracies in this part of the world are still recovering from the strong totalitarian legacy: mistrust, corruption, poverty, watered-down democracies, denial of fundamental human rights and freedoms, social injustice, etc. In such circumstances, it is vital that we struggle to find the way in which the Christian message addresses these crucial questions and the way it contributes to a better social justice and democracy, to strengthening civil society, political stability and peace.

To be sure, nation-building is a complex and slow process which involves, among others things, increasing the capacities of a nation for solid communities and economic development; building strong institutions that are able to respond to the challenges of today's world; a sustained effort to (re)build robust societies that work; increasing the standard of living; building the democracy; preserving the nations' distinct and unique identity, etc. In sum, as professor Jeremi Suri puts it, nation-building is "an effort to build institutions and practices that allow a people to govern themselves in peaceful and prosperous ways"¹. It is not the church's task or her call to respond to such challenges. Rather, her job is more limited and refers more specifically to a possible Christian contribution to the development of specific values and behaviours, strengthening the capacity of cultural,

¹ Jeremi Suri, *Five Principles Critical to Successful Nation-Building*, available at <http://www.utexas.edu/news/2011/09/26/nation-building/>, accessed on 12 January, 2016. See also his book *Liberby's Surest Guardian: American Nation-Building from the Founders to Obama*, Simon & Schuster, 2011.

social, economic and political institutions that are able to sustain and enhance the development of a particular nation which should have as its ultimate goal the flourishing of human beings. Particularly, it should concentrate on such issues as mind-set and mentality change, alleviation of poverty, moral reformation, processes of reconciliation and social integration, a vision of freedom and democracy which enhances life and is conducive to human flourishing.

An important step towards reflecting on, and equipping for, nation building is the need for a fresh reading of our biblical resources in such a way as to rediscover the social and political dimensions of the gospel. In a research on the social dimension of reconciliation in Paul's theology I have shown that contrary to the common perception, Apostle Paul was very much aware of the social, political, cultural, and religious context in which he lived and that he encouraged a positive interaction with these realities. Anchored in a strong creational theology, with a perception of God's sovereignty over history and with the conviction that the historical reality was irreversibly affected by God's intervention in Christ, Apostle Paul had a positive view of the world and of the structures of society. For Paul and all first century Christians, there was one realm of reality in which body and soul, religion and politics, private and public, individual and social aspects of reality were intermingled in a complex unified vision of life. The gospel Paul proclaimed was not in any way detached from the everyday reality, and that it also had a political message at its heart. Further still, I have shown that the political dimension of the gospel was not secondary or accidental to Paul's writings but rather an integral and fundamental element of it. The gospel of the crucified and resurrected Christ, it is claimed, not only has a few social and political implications, rather it is political at its core (Constantineanu, 2013). It is these aspects and dimensions of faith that we need to rediscover for a proper public theology of nation-building.

Faith and Work

Work takes the most part of people's active life, it encompasses and determines the lives of men and women. It is thus appropriate that "work", one of the central components of daily living, has become a major concern for society at large, from many angles and for many considerations: in terms of providing the possibility and access for everyone to work, for improving the conditions of work, for limiting the exploitations through work, for the transformation of the meaning of work. What is even more revealing is the fact that after a too long neglect of the subject in the Christian quarters, there is an increased

theological and ecclesiastical interest in the question of work. There is a greater sense of the significance and urgency of theological reflection on the subject of work from a biblical perspective.

Work is enormously important for the life of human beings in society. Its significance consists first of all in the fact that, through it, people provide for their subsistence. In order to live, one has to work. It is not a surprise to anyone that Apostle Paul understood it very well when he admonishes the Thessalonians “if anyone will not work, neither let him eat” (2 Thess. 3: 10). But work also provides a sense of individual and social identity as our daily work shapes and determines, to a certain extent, what we are. Thus, work is indispensable for people’s continued existence, well-being and identity. Being such a vital area of our lives it has to be a substantial issue for theological reflection.

The second reason for serious theological consideration on work is given by what can be called “the crisis of work,” which is experienced in various degrees throughout the world. Whether we think of child labour, unemployment and discrimination of work, or of exploitation and dehumanization of work, these are serious challenges that many people face in the contemporary world. It is not the place here to go into any details about these sobering problems or even begin to unpack the various personal, structural or technological causes of this crisis. Their very existence forces us to think responsibly and creatively in order to find possible and realistic solutions. Unfortunately, throughout the history of Christianity, the subject of work has been of little concern for the Church. As a consequence, many Christians have inadequate, defective and even negative attitudes toward work. This is yet another reason for the urgent need for biblical and theological reflection on work.

A public theology for our context, if it wants to be as comprehensive as possible, cannot avoid this crucial subject of work. On the contrary, it should strive to find the larger biblical story about the ultimate significance and meaning of human life within which to integrate the topic of work. We should, therefore, look for stories, for theological and biblical principles that serve as guidelines for the practical decisions we have to make in order to relate our beliefs to the world of work. The contours of a biblical theology of work, however, could only be properly understood and interpreted within the larger story of God’s good creation, of the fall with its devastating consequences for humankind and the entire creation, and, especially, in the light of the great story of God’s redemption that culminated with the death and resurrection of Christ and the beginning of the new creation ‘in Christ.’ Further still, a proper public theology of work will be

integrated into the larger context of God's work, of human creation in the image of God, of God's command for people to work as part of his provision for human life and of human cooperation with God in work. It will show that it is the Spirit of God who inspires and endows people with gifts and skills for various work and activities (Exodus 31: 2-5; Judges 3: 10; 1 Sam. 16: 13), that work has both an intrinsic and instrumental value, that our work matters to God, that work as cooperation with God has fundamental meaning and ultimate significance in the context of the eschatological transformation of the world. Such a theology of work, understood as service, will bring dignity to labour and see work as involving social benefit and a contribution to the common good of society.

Faith and Society

The last aspect I would like to mention in a public theology for the common good in this context is the dynamic relationship of Christians to society at large. If one's faith is primarily lived out "in the world", then one has to find appropriate resources for an authentic Christian living in the world, for a proper relation to the life of contemporary culture and society. Given the lordship of Christ over entire reality, a Christian should be concerned to make sense of his/her faith as it interacts with all aspects of life in society. A public theology dealing with this issue, would strive to re-unite different compartments of human existence into one realm of reality in which body and soul, religion and politics, private and public, individual and social aspects of reality are intermingled in a complex, unified vision of life. To be sure, it will have to take into consideration the ambivalence and the dialectical relationship of Christians to the world as they experience the tension of being *in* the world yet not *of* the world. Paul's language of "belonging" and "separation" offers a view into the way in which the identity of those who "belong to Christ" was maintained and positioned vis-à-vis the outside world. On the one hand, the insider/outsider terminology implies a negative perception of society and the "qualitative difference" between outsiders and insiders. On the other hand, however, Christians are not to withdraw from society. Paul encouraged his congregations not only to continue to participate, as good citizens, to the life of the city, but also to behave in a manner that will bring approval from the outsiders. Thus, for example, the strong work ethic of the believers in Thessalonians was intended to "earn the respect of outsiders" (1 Thess. 4: 12), while the exercise of the spiritual gifts in the Corinthian congregation were to be amended not to give the wrong impression to the outsiders (1 Cor. 14: 23).

The attitude and relation of early Christians to the outside world was complex and it should be given careful consideration. The tension should not be removed: the world is God's good creation and yet is now in a present state of corruption and the 'god of this world' is active in it; Christians were "resident aliens" in this world and had their "citizenship in heaven" (Phil. 3: 20), and yet they were encouraged neither to withdraw from the world (1 Cor. 5: 10) nor to totally deny or reject its realities and values. In fact, it was precisely because of their new identity and status that they were able to work towards the transformation of this world. 1 Thessalonians, one of Paul's earliest letters, is an excellent example of how Paul was, from the very beginning of his ministry, concerned with both the internal cohesion and growth of the Christians communities, but also with the Thessalonians' social conduct and positive attitude and behaviour towards outsiders. It was of greatest importance for Paul that Christians should not "repay evil for evil but always seek to do good to one another and *to all*" (1 Thess. 5: 15); that they should "increase and abound in love for one another and *for all*" (1 Thess. 3: 12); that they should "aspire to live quietly, to mind [their] own affairs, and to work with [their] hands... so that [they] *may behave properly toward outsiders*" (1 Thess. 4: 11–12).

One important aspect when dealing with faith and society, therefore, is to encourage an active and positive, even though critical at times, involvement of the Christian in the world, advocating practices that are conducive to a meaningful and peaceful life in the larger society. In the new context of re-emergence of religion as a major factor in the public domain, there is an important and urgent task of public theology to rethink afresh the relation between faith and society, between church and public domain, between moral leadership and cultural values, between religion and political economy, between Christian faith and everyday life in society. And this the more so since within contemporary biblical studies there is a growing understanding that the fundamental theological concepts of the New Testament, such as those regarding the Kingdom of God, redemption, salvation, peace and justice, forgiveness and reconciliation, are understood to have significance much beyond the individual and private spheres of life, and as involving the change and transformation of life in its totality. It is true, in order to function properly and authentically, such public theology needs to be self-critical, sensitive to the historical context, concrete in its attempt to bring insight into the debate and speak the truth clearly and unequivocally to the powers that be. Thus, a public theology does not look to maintain the status quo of society but rather seek to contribute to its transformation and redemption. It points to

sources beyond the individual self-interest, to the renewing power of the Spirit of God who “gives creatures the energy to act in the world according to the distinctions that the Creator has made and to struggle with the powers that are reduced to chaos. The Spirit is a renewing power that not for the first time inspires us to restore a lost order, but that creates order time and again”¹. The story of the Spirit at work in human history to renew and redeem represents a great source of inspiration for Christians to engage in a responsible way and with hope in society and work towards its transformation.

In this discussion I only offered a few remarks on some of the relevant issues which need to be addressed. To be sure, a public theology in Romania and Central and Eastern Europe should address further important and urgent issues such as corruption, education, migration, public policy, justice, roma communities, human rights, religion, poverty, disability, social inequality, among the most significant.

Platforms for public theology

As we look to the future in this specific and complex political, cultural, social, economic and religious context of Romania and of Central and Eastern Europe, it is important that we attempt to create adequate platforms for advanced, interdisciplinary, integrative reflection and research in public theology which will promote a transformative public engagement for the common good. While academic endeavours among Evangelicals in Romania, for example, have started almost one hundred years ago, due to the isolation and specific circumstances under which the church lived during the communist era, theological efforts have been local and provisional. After 1989, in the newly experienced freedom, some specific phenomena took place. The Evangelical community grew in number with a fast pace, and the number of Evangelicals studying theology increased exponentially in order to meet the ministerial and educational needs of each Evangelical denomination. Although these developments are certainly necessary and useful for the different churches, little effort has gone into systematic and coordinated research on the various missiological aspects of the theology, mission and life of Evangelical communities. Consequently, there is a need for meaningful reflection and reliable research on the theology, history, life and ministry of the evangelical churches as well as on the directions for

¹ Kees J. Klop, *Equal Respect and the Holy Spirit: the liberal demand for moral neutrality in the political sphere and Christian respect for creation*, in William F. Storrar & Andrew R. Morton (eds.), *Public Theology for the 21st Century*, London, T&T Clark Continuum, 2004, p. 97.

theological and missiological development in connection with the contemporary needs/challenges of society. The need is still there for the creation of an appropriate framework within which these needs will be addressed by providing platforms for promoting and sustaining research efforts, and by networking theologians and scholars for a fruitful academic dialogue. Such platforms will be able to carry out and coordinate various research projects on the religious life and various trends in contemporary society in general. They will also represent centers for documentation and research, with a significant collection of theological resources made easily available by means of a centralized database. Further, they will stimulate and develop reliable integrative interdisciplinary academic research within and for the Christian communities in this context. Lastly, at least some of these platforms will be learning institutions who will be offering specific educational research programs at the graduate and postgraduate level. There are already several excellent endeavours in this regard which gives great reasons for hope in the future efforts toward a constructive public theology in Romania and Central and Eastern Europe, and I would like to mention some of these: *The Institute for Faith and Human Flourishing*, Timișoara; *Faculty of Humanities and Social Sciences, Aurel Vlaicu University of Arad*; *Areopagus Centre for Christian Studies and Contemporary Culture*, Timisoara; *The Centre for Faith and Culture* within the University of Bucharest; *Teologia Socialis*, Cluj-Napoca; *Balkan Institute for Faith and Culture*, Skopje, Macedonia; *Osijek Institute for Mission Studies*, within the Evangelical Theological Seminary in Osijek, Croatia; *Evangelical Theological Centre*, Wroclaw, Poland.

Conclusion

I conclude by saying that a public theology for the Romanian context is one that is intentionally concerned with common good and human flourishing. As such it is seeking the enable churches and communities to make a contribution to the social reality in a post-totalitarian context by offering and maintaining a sense of fundamental values for human life in the world; by discerning, unmasking and resisting any form of totalitarianism and absolutism; by offering a framework of hope and a vision of life that will enable people not simply to cope with “otherness” and “difference” but also to promote a culture of peace and justice, of freedom and love, a culture of life and human flourishing.

As theologians and educators we seek to endorse a public theology that promotes an understanding of the gospel as public truth –

concerned with and addressing the entire reality. In our search for an authentic public theology we should revive God in the public consciousness. But neither a God limited by an individualistic, selfish perception, nor a God interested in a spirituality which emphasizes only the unseen dimension of human beings. But rather a God of the whole reality, the Creator of all things – and therefore, the God of all peoples. It is only this God, Christ incarnated, who lived among us, died for all, and roused from the dead, who offers hope for future. Only He can help us, through the power of the Spirit and through His Word, to recapture the joy, fulfilment, and innocence of a humanity created in God's image. Confronting the world with the Word of God and promoting what is good and right, what enriches us in art, in science, in culture, and in society, we will urge our communities towards a new understanding of what is true, worthy of praise, pure, just, worthy to be loved. This is the preoccupation of a public theology in the service of common good and human flourishing.

REFERENCES:

- Constantineanu, Corneliu, Măcelaru, Marcel V., Kool, Anne-Marie, Himcinschi Mihai (eds), *Mission in Central and Eastern Europe: Realities, Perspectives, Trends*, Oxford, Regnum Books International, 2016.
- Constantineanu, Corneliu, *Trăiți în pace. Dimensiunea socială a reconcilierii în teologia paulină*, Oradea, Casa Cărții, 2013.
- Forrester, Duncan B., *Truthful Action. Explorations in Practical Theology*, Edinburgh, T&T Clark, 2000.
- Grey, Mary C., *Living Without Dreams: is there a spirituality for justice in a globalized world?*, in William F. Storrar & Andrew R. Morton (eds.), *Public Theology for the 21st Century*, London, T&T Clark Continuum, 2004.
- Klop, Kees J., *Equal Respect and the Holy Spirit: the liberal demand for moral neutrality in the political sphere and Christian respect for creation*, in William F. Storrar & Andrew R. Morton (eds.), *Public Theology for the 21st Century*, London, T&T Clark Continuum, 2004.
- Suri, Jeremi, *Five Principles Critical to Successful Nation-Building*, available at <http://www.utexas.edu/news/2011/09/26/nation-building/>, accessed on 12 January, 2016. See also his book *Liberby's Surest Guardian: American Nation-Building from the Founders to Obama*, Simon & Schuster, 2011.

JESS

Le concept de magie dans la pensée roumaine de l'entre deux guerres

Radu Ciobotea *

The Concept of Magic in Romanian thought between the Two World Wars

Abstract:

The return of the idea of magic is one of the most spectacular dimensions of Romanian interwar culture. Indeed, it places philosophical and esoteric thinking in a natural continuity, in relation to the Renaissance, thus recovering an illustrious and, at the same time, intensely disputed lineage. The Romanian interwar epoch, following the Great Union, is characterized by an explosion of intellect and original thought, one in which Mircea Eliade converges in the theory of culture with the great poet and philosopher Lucian Blaga and the specialist in the philosophy of numbers Matila Ghyka. The three writers harmoniously complement one another, addressing the subject of magic as a humanity perennial attitude in relation with the great mystery of existence.

Keywords: magic, Renaissance, esoteric, knowledge, cosmos, planets, mystery, witchcraft, philosophy

Déjà, dans ses écrits roumains de l'entre-deux-guerres, Mircea Eliade était troublé par le manque de magie du modernisme techniciste. Il s'agissait, à son avis, de l'écroulement, apparemment irréversible, d'une harmonie cosmique vécue par les anciennes civilisations comme un état d'esprit naturel, mais qui, avec l'avènement du règne des sciences, nous amène au désenchantement du monde. Cette idée avait été développée, d'ailleurs, par toute une lignée de penseurs, la plupart hantés par l'esoterisme, à partir de Jakob Boehme et Claude de Saint Martin jusqu'à Fulcanelli ou Henry Corbin. La crise spirituelle du monde moderne provoquait, dans les années 30, un intense débat parmi les grands intellectuels européens, et *Le Declin de l'Occident*, par Oswald Spengler, tout comme *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, par Edmund Husserl ou bien *La Crise du monde moderne* par René Guénon étaient devenues des incontournables points de repère dans l'argumentation d'un irrépressible effritement de la pensée rationaliste occidentale. En même temps, la passion pour l'inconnu,

* Associate Professor, PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad, radu77_ciobotea@yahoo.com

l'invisible, la connaissance des symboles reprend le pas, après son apparente défaite dans l'époque des Lumières. Et l'idée de la structure magique de l'univers refait surface (Faivre, 1992 : 100).

Dans ses études sur l'ésoterisme, Antoine Faivre associe la magie à la vision gnostique sur le monde, en marquant, toutefois, une différence entre la magie cérémonielle et la magie initiatique. Le même point de vue est soutenu par Ioan Petru Culianu, lorsqu'il ouvre le volume *Eros et magie pendant la Renaissance*. 1494, en s'appuyant sur le constat que « L'idée que l'homme moderne se fait sur la magie est fort étrange: il ne voit dans celle-ci qu'un amoncellement risible de méthodes qui tiennent à conception primitive, non-scientifique, sur la nature ».

La magie comme « science de l'imaginaire » est une dimension commune de la création de Eliade et de Culianu, même si elle est argumentée dans des formules et approches différentes. J'amène Culianu dans ce débat puisque c'est lui, justement, qui a souligné, dans sa monographie sur Eliade, la passion de ce dernier pour la philosophie de la Renaissance et, en particulier, pour l'idée de ressusciter la magie en tant que discipline d'étude et substance perpétuelle de la réalité en son intégralité. La magie comme une partie de l'imagination humaine ne peut plus être ignorée, et le positivisme scientifique ne fait que mettre en évidence, par le jeu du ricochet, la substance cachée (autrement dit ésotérique) des grandes quêtes de l'humanité.

Dans le tortueux camouflage de l'être dans le Non-être, Eliade soupçonne l'insertion de l'occulte dans le monde moderne, aussi que la pérennité de certains symboles et miracles qui ne peuvent pas être perçus par nos sens biologiques. Ce n'est que le pouvoir de notre pensée qui peut nous mener vers « le jeu des influences de nature secrète ou mystérieuse (comme la magie, l'alchimie, l'astrologie, la téosophie) ». (X) A ceci près que cette capacité de vivre le miracle n'appartient nécessairement à une certaine génération, mais à un certain type humain, qui peut percevoir les liaisons entre les formes de la vie et le Cosmos. Il y aurait, par voie de conséquence, une « sympathie » d'essence magique entre toutes les formes créées par un certain milieu cosmique.

Les rituels magiques de ces liaisons cachées de l'univers, pratiqués déjà par les anciennes civilisations, ont revu en vogue pendant la Renaissance italienne. Selon Eliade et son disciple Culianu, la Renaissance joue un rôle essentiel dans l'évolution de la pensée humaine, surtout par la redécouverte de certaines vérités oubliées qui appartiennent à la région mystérieuse, luciférique comme aurait dit le philosophe roumain Lucian Blaga, de notre existence. Dans les traités de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno ou Galileo Galilei, ces « essences magiques » sont passionnément analysées, en

généralisant un nouveau champ de recherche, enraciné dans les symboles et les traditions des débuts de la civilisation humaine.

La vieille Mésopotamie, dit Eliade dans *L'Alchimie asiatique* (1990), connaissait déjà les mystères de l'astrologie, fortement influencée par la « vision magique ». La pensée de l'humanité la plus ancienne était donc d'essence magique, c'est-à-dire qu'elle commençait à connaître le monde par analogie, cherchant les réseaux invisibles d'influences sur le destin des humains dans l'esprit des correspondances cosmiques.

Selon la loi magique de la correspondance, « le cosmos est divisé en régions, protégées par de déités, dominées par des planètes ».

Avec cette théorie sur la magie nous nous retrouvons déjà en pleine Renaissance et nous reprenons l'aventure spirituelle de l'Antiquité, enrichie par la Renaissance et perpétuée par les sociétés ésotériques. En fait, l'idée est plus largement exposée par Eliade dans le volume *Rites et symboles des initiations*, 1958.

Pour Platon, repris par les néoplatoniciens du XVe siècle, la magie est non seulement possible, mais intégrée même dans l'existence humaine, par le concept de *pneuma*, « appareil » intermédiaire entre l'âme et le corps, plus communément appelé Esprit, et, selon Platon, composé de la même matière que les étoiles.

Dans cette théorie de la *pneuma* qui lie à la fois l'âme au corps et l'existence terrestre à l'existence cosmique, Ioan Petru Culianu introduit le concept de *pneuma fantastique*. C'est un pas essentiel vers la conception d'Eliade sur les correspondances magiques et sur le rôle du fantastique dans l'histoire de l'humanité. Avec un écart, cependant, car Culianu relie la vision magique du monde du rêve, cherchant, sur les traces de Dante Alighieri, la relation de l'éros avec le rêve et l'accomplissement de cette connexion dans la magie.

Le domaine est vaste et profondément analysé depuis le haut Moyen Age, dans les recherches d'Hypatie d'Alexandrie et de Synesius, qui ont repris la notion de *pneuma* d'Empédocle, Zenon et Aristotele. Une fois cette perçee accomplie, l'idée que la raison humaine est incapable de comprendre le monde sans l'aide de la fantaisie se fait jour. Sur les traces de Synesius (*Sur le Reve*, traduit en 1489 par Marsilio Ficino), Toma d'Aquino (un des favoris d'Eliade dans la spiritualité médiévale) soutient la prééminence de la fantaisie dans la relation de l'homme avec l'univers. Une fois le rôle de la fantaisie mis en valeur, le rêve, la communication par l'intuition, les possibles liaisons de l'homme avec les catégories supérieures des hiérarchies cosmiques commence à être reconnue dans la Renaissance.

L'idée des « correspondances cosmiques » soutenue par Eliade dans ses essais de la période roumaine, mais aussi plus tard dans le *Traité sur l'histoire des religions*, constitue l'échafaudage sur lequel se dessine aussi l'approche constante de la magie comme phénomène accessible à l'humanité, mais conditionné par des qualités spéciales et par une vaste culture de l'invisible.

Au demeurant, l'accès à la magie peut survenir par des nombreuses voies, à commencer par la géométrie, profondément liée au Cosmos. « Le cosmos n'est pas dénué de sens dans ses structures mêmes. Les formes géométriques, outre des valeurs et des fonctions que l'esprit humain lui a données, auraient aussi une autre valeur magique, extra-humaine » (Eliade, 1991 : 158).

La valeur magique, extra-humaine, des formes géométriques (sujet fortement débattu dans certaines sociétés fondées sur l'initiation) est enrichie par les rêves et les arts. « Le rêve, soupape de sécurité de la soif de transcendance, l'art, la magie, la danse – et d'autre part l'amour et la mystique – témoignent de tant d'angles différents de l'instinct fondamental et prédestine de la nature humaine: l'évasion de soi même, l'union avec l'Autre, la fuite de la solitude, l'emportement vers une liberté parfaite qui est aussi la liberté de l'autre » (*Ibidem* : 47).

La liberté est un concept central dans les interprétations qu'Eliade donne au monde et à son histoire. Cela implique une ouverture sur soi-même, sur les autres, mais aussi sur des régimes supérieurs d'existence. C'est cependant une liberté de pensée qui intègre, dans sa souplesse, la discipline de l'étude. Ni les sorciers, ni les chamanes, ni le « médecine man » des tribus indiennes du territoire américain ne peuvent surmonter la condition humaine par l'inspiration toute seule. L'étude des plantes, des minéraux et des métaux, la connaissance des lois de la physique et des énergies qui composent le corps humain ne sont que quelques-uns des domaines qui soutiennent, par la connaissance, le saut vers l'invisible.

Les maladies ne sont, de ce point de vue, que des dérèglements des correspondances, des errances chaotiques des énergies, phénomènes qui ne peuvent pas être générés que par la magie. Dans cette logique, la maladie cache un péché commis dans cette vie ou dans une vie antérieure; celui-ci n'est pas détectable par les lois humaines, mais il est, néanmoins, une erreur qui a créé une disarmonie et a déséquilibré les forces qui maintenaient la vie dans une relation bien liée au cosmos. La rupture entre les correspondances invisibles est saisissable pour les humains par l'apparition des mauvais jours. Le fait que tout se passe mal n'est pas une coïncidence, dit Eliade, mais indique un moment de rupture avec l'harmonie cosmique, un moment qui pourrait être résolu

après un cycle solaire entier de 24 heures qui ramène l'être humain dans les cercles de l'harmonie.

De ce principe dérivent beaucoup des interprétations liées à l'astrologie, mais aussi à ce que Cornelius Agrippa von Nettesheim appelle « la magie céleste ». Une théorie proche plutôt de la science, « le magicien doit être un bon connaisseur de la philosophie naturelle, des mathématiques et de toutes les sciences qui en découlent, telles que l'arithmétique, la musique, la géométrie, l'optique, l'astronomie et, de même, toutes les sciences qui opèrent avec des notions de gravitation, dimensions, proportions, articulations et enchevêtrements » (von Nettesheim, II, 1531).

Au XVI^e siècle, lorsque le traité susmentionné est paru, les exigences de von Nettesheim ne paraissent pas étranges. Les sciences faisaient encore partie de l'univers des mystères, et l'enseignement équivalait à une certaine initiation. Sur les traces de Boèce, toute une série de philosophes penchés vers l'ésotérisme cherchaient les secrets de la magie, apparentés à ceux de l'alchimie.

Pas Eliade, cependant. Bien qu'il analyse largement les tendances ésotériques et occultes en France et en Allemagne dans les années 1960¹, il n'adhère à aucune : Au contraire ; il remarquait le fait que René Guénon avait rejeté l'occultisme dans l'entre-deux-guerres et, sans controverse inutile, il a proposé ses propres directions de recherche : La magie y joue un rôle important, mais elle reste liée au savoir, au mystère, à l'histoire de l'humanité et des religions, et non pas à la Kabbale, l'occultisme ou à la numérologie. Néanmoins, il admet que « l'ésotérisme revient, l'homme n'est plus aliéné et inutile dans un monde absurde, dans lequel il est venu par hasard et sans aucun but » (Eliade, 1997 : 23).

Sur le seuil du mystère

Selon Eliade, le mystère est une partie essentielle du monde magique. À son avis, « le mystère n'est pas une non-connaissance, une ignorance – mais la révélation de l'incompréhension, c'est-à-dire la rencontre profonde avec le réel » (1991 : 12).

La révélation de cette incompréhension est déjà une ouverture vers la connaissance, une quête existentielle dans laquelle le mystère se cache, mais révèle en même temps. D'un autre côté, il impose un autre horizon temporel, tout à fait différent de la frénésie moderne de l'information continue et inutile, mais faisant partie intégrante de

¹ Dans *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, Eseuri de religie comparată*, Gallimard, 1997, Eliade parle surtout de la revue *Planète*, en référence aux œuvres de Teilhard de Chardin et du Claude Levi Strauss.

l'univers humain et extra-humain, telle qu'il peut être entrevu dans la pensée mystique. Un horizon du mystère. « Le mystère qui se prolonge comme une agonie, le voyage lent et fécond des grandes épreuves transmises par des messagers anonymes – bref, l'attente, l'agonie, le secret; sentiments dans lesquels la religiosité ou l'activité fantastique et mythologique peuvent se développer concrètement et participer à la vie collective ou individuelle en tant qu'élément concret et non en tant qu'abstraction – ce sentiment est atrophié dans la société moderne » (*Ibidem* : 31).

Le mystère, le fantastique et le mythe, voilà les dimensions absentes de l'humanité dans les premières décennies du XXe siècle dans la vision d'Eliade: Il s' inquiète sur l'avenir d'une histoire en dérive qui a perdu le sens de l'harmonie de l'univers.

À ce point, Eliade se trouve dans « l'horizon » de la pensée de Blaga. Ils acceptent, tous les deux, le rôle du mystère dans l'existence humaine ainsi que celui de la pensée magique comme une constante de l'esprit humain et non comme une étape historique de son évolution. Ils entendent tous les deux le mythe comme un instrument de connaissance, et le mythe est précisément, dans la vision de Blaga, « la tentative de révéler un mystère avec les moyens de l'imagination » (Blaga, 1987 : 219). Autrement dit, « la manière d'exister sur le seuil du mystère est la condition sans laquelle l'être humaine ne peut pas être conçue dans sa plénitude » (*Ibidem* : 267).

Sur la pensée magique, le volume de Blaga paru en 1941, soutient justement le besoin de mystère et de magie dans un monde dominé par le positivisme. À partir des confessions des grands penseurs jusqu'à la construction d'un système argumentatif qui complète nécessairement *La Trilogie des Valeurs*, Blaga remet en cause les petits gestes qui définissent les grandes directions de la pensée magique. Voici, par exemple, une histoire qu'il reprend de Levy Bruhl: « Un primitif a été exposé au vent et au froid un jour de pluie. Un Européen lui conseille de changer d'habit ». Le primitif répond: « Personne ne meurt à cause d'un vent froid. On tombe malade ou on meurt seulement à cause d'une sorcellerie » (*Ibidem* : 226).

Il ne s'agit pas de superstition, mais d'une manière de penser dans laquelle « la magie et le mythe sont entourés par la lumière d'un privilège spectaculaire et doré. Nous faisons allusion à la méthaphisique égyptienne, babylonienne, indienne ou à la conception neoplatonique et aux Systèmes Gnostiques » (*Ibidem* : 239). La tradition de l'enseignement transmis par voie initiatique est bien connu par Lucian

Blaga, auteur des superbes analyses sur Simon le Magicien, Isaac Newton, Goethe, Emanuel Swedenborg².

Chez Eliade, comme chez Blaga, on retrouve l'idée de la magie en tant que moyen de communication des entités supérieures avec le monde profane, employé à la fois par les sorciers indiens ou africains et par l'Église, qu'elle soit catholique, orthodoxe, protestante ou autre. Sans l'act magique, le concept de miracle reste en dehors de la perception humaine. Pour faire éclater le miracle, il faut un rituel (théorie d'Eliade dans *Initiés, rites, sociétés secrètes*). Rituel initiatique versus rite de l'église, les différences sont grandes, mais les résultats peuvent être à peu près les mêmes. Par le rituel, selon Blaga, « la magie prend l'apparence impressionnante d'une puissance cosmique » (*Ibidem* : 240).

Le pouvoir du rituel s'est imposé dès l'aube de l'humanité, quelles que soient les formes d'initiation ou de religion existant dans une époque quelconque. Il reste, jusqu'à aujourd'hui, ou même jusqu'à demain, « le moyen de reconstruire toute une vie dans une lumière magique ». Une fois arrivés sur le seuil de la religion, il y a beaucoup de questions. Le magistère de Jesus aurait-il été possible sans les miracles qu'il rendait visibles à ceux qui l'entouraient? C'est à dire sans une maîtrise de la magie? Car, à partir du changement de l'eau en vin jusqu'à la marche sur les eaux, on se situe dans une troublante lumière magique, sans laquelle la dernière sagesse ne répond plus au premières intuitions. Finalement les deux philosophes des religions, Mircea Eliade et Lucian Blaga, nous disent qu'aucun acte révélant des vérités surhumaines ne peut exister en dehors de l'univers magique.

La magie du mot

Toute interprétation du monde est, à la fin, une herméneutique, une interférence des lectures et une voie vers des nombreuses compréhensions possibles, tout cela dans l'esprit de l'œuvre étudiée. Mais pour Eliade, même la lecture est un acte de magie. Elle suppose une manière de vivre le texte et une transformation de celui-ci en quelque chose d'autre, en un Autre supérieur, d'essence divine, car la connaissance doit être conquise par un effort de l'esprit. Ce qui nous mène, sur un courant ascendant, vers des régimes plus élevés de l'existence.

En ce qui concerne l'écriture et la lecture, Eliade était, depuis sa jeunesse (car sa vie a été un enfilement de jeunesses intensément vécus)

² « Swedenbourg déclarait qu'il existe des correspondances entre les étages cosmiques et il les a décrit avec une précision d'ingénieur et une sincérité d'enfant » (Blaga, 1987 : 233).

un adepte de l'authenticité. Avec un regret, cependant. L'authenticité littéraire, la transcription directe des sentiments et des pensées, plongeant dans la réalité immédiate, implique une sortie du domaine de l'autre réalité, de la réalité magique. Du moins c'est ainsi que cette « chute » est ressentie par le jeune Eliade. Si l'authenticité découle du fait que « rien n'est donné de l'extérieur, ou que tout ce qui est donné n'est pas vivant, n'est pas valide, n'a pas de sens », alors « l'authenticité comme mode de vie et pensée serait une dégradation de la conscience magique. La magie croit que l'homme peut être et peut faire n'importe quoi. L'authenticité demande un peu moins: on ne peut être n'importe qui, on ne peut faire n'importe quoi » (Eliade, 1994 : 175).

Voilà un dilemme, une double attraction, vers la vérité immédiate et palpable, mais aussi vers la vérité cachée et magique. Un dilemme qui met en évidence parfaitement la complexité d'Eliade, d'une atroce sincérité dans sa littérature confessive, mais en même temps, d'une étonnante profondeur d'analyse dans le symbolisme ou l'histoire des religions. Finalement, il retrouve l'authenticité partout, dans le mythe, le symbole, la tradition, comme dans la prose fantastique, dans les revues ou dans les articles de critique littéraire, car l'écriture même est pour lui l'une des hypostases suprêmes de l'authenticité. D'ailleurs, dans la biographie qu'il lui dédie, I.P. Culianu note que « pour Eliade, l'authenticité est une extension de la conscience magique » (Culianu, 1995 : 152).

Une façon d'être toujours à la proximité d'une grande vérité, séduisante et inaccessible, par des mots qui parlent clairement et pourtant mystérieusement, des mots qui peuvent engendrer une incantation magique. En suggérant l'idée que la magie peut se trouver partout, surtout en contact avec l'acte de création, Eliade avoue que « la lecture doit retrouver sa fonction primordiale, magique: d'établir un contact entre l'homme et le cosmos, de rappeler à la mémoire courte et limitée de l'homme une vaste expérience collective, d'apporter la lumière dans les Rites » (Eliade, 1994 : 92).

La lecture nous remet en contact avec la mémoire de l'humanité ce qui implique, sans doute l'écriture comme un acte de magie, comme un re-crédation du monde dans un espace invisible, et à la fois profondément humain. La création, la communication, la prière, l'art du mot, voilà des formes de cette magie intensément ressentie non seulement par Eliade mais aussi par un esprit apparente à celui-ci, Matyla Ghyka dans son livre célèbre dans le Paris des années 30, *Le nombre d'or*. Tout comme Eliade, Ghyka voit les rapports entre la géométrie et les mystères de l'humanité, mais aussi ceux entre le mot ou le discours, soit-il en vers ou en prose ; et le mystère du ce qui transcend

la vie humaine : C'est la musique de mots dans l'infinie de leurs possibles rencontres. « Tout suspect que puisse être le concept de magie – dit Ghyka – en raison de la parenté avec l'occulte et le vulgaire superficiel, nous ne pouvons pas ignorer le fait que la magie existe en tant que théorie et technique, ou qu'elle a joué dans ce cycle culturel, un rôle plus important que nous avons tendance à penser » (1931, renouvelé en 1959 : 147).

En soulignant, comme Eliade, la puissance du mot dans l'univers du sacré, Ghyka étoffe son affirmation par l'étude de la prosodie de diverses incantations magiques. Il se laisse porter par des courants inconnus au large des langages humains, en découvrant « un charme irrationnel que peut exercer les mots, l'action d'harmonique symbolique, affective ou même logique, entièrement enseveli dans le subconscient ».

Le phénomène magique est concevable du point de vue de la physique humaine à travers des séries de contractions et décontractions, appliquées dans une direction déterminée, par l'essence des énergies spirituelles qui tiennent des centres cachés de la Vie. Les rythmes de la vie, alternant entre la condensation et la libération de l'énergie, sont analysés de la même manière (en remplaçant la science par la métaphore) par Lucian Blaga dans la *Trilogie des Valeurs*.

Pour conclure la comparaison étendue sur Eliade, Blaga et Ghyka nous sommes amenés à reconnaître que tous les trois placent l'act de magie dans le cadre ancestral des rites. Parmi les magies existant dans le monde, celle des rituels leur paraît la plus adaptée au besoin humain de cerimonial et à la foi dans les forces surhumaines :

En fait, l'acte même de donner un nom – dit Eliade – est un acte de magie, puisque l'idée ou l'objet, une fois nommé, entre dans l'horizon de l'existence humaine en devenant réalité. Or, on quoi consiste la magie sinon dans le transfert dans notre réalité des certains désires, rêves, quêtes, erreurs, obsessions, cauchemars, ou victoires ausquelles, par nos sens, nous n'avons pas l'accès? Une fois que les rites ont une puissance naturelle sur le monde astral, ils s'ensuit qu'ils contiennent en germe, tout le devenir du monde physique. Tout le *possible* devenir, et non pas le devenir dans son actualisation réelle, parce que la magie implique une série de choix, par rapport au destin de chacun d'entre nous. La magie, dit Eliade, tout come Blaga et Ghyka, fait partie de la nature humaine. Nous devons simplement la retrouver dans nos gestes les plus insignifiants, camouflé dans les détails, où elle déclenche, sans aucune explication logique, l'irruption du fantastique dans le quotidien.

RÉFÉRENCES :

- Blaga, Lucian, *Sur la pensée magique*, dans *La Trilogie des valeurs*, Editura Minerva, București, 1987.
- Culianu, Ioan Petru, *Cult, magie, erezii*, Editura Polirom, Iași, 2016.
- Culianu, Ioan Petru, *Eros et magie à la Renaissance 1484*, Flammarion, Paris, 1992.
- Culianu, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995.
- Eliade, Mircea, *Alchimie asiatique*, L'Herne, Paris, 1990.
- Eliade, Mircea, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris, 1999.
- Eliade, Mircea, *Fragmentarium*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1989.
- Eliade, Mircea, *Naissances mystiques*, Gallimard, Paris, 1959.
- Eliade, Mircea, *Océanographie*, L'Herne, Paris, 1993.
- Eliade, Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, 1997.
- Eliade, Mircea, *Soliloques*, Gallimard, Paris, 1991.
- Eliade, Mircea, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Éditions Gallimard, Paris, 1959.
- Faivre, Antoine, *L'Ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- Matila Ghyka, *Le nombre d'or. Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale, précédé d'une lettre de Paul Valery*, Éditions Gallimard, 1931, renouvelé en 1959.
- Simion, Eugen, *Mircea Eliade, spirit al amplitudinii*, Editura Demiurg, București, 1995.
- Tolcea, Marcel, *Mircea Eliade et l'ésotérisme*, Est Editions, Paris, 2017.
- Von Nettesheim, Cornelius Agrippa, *La Magie céleste. Les trois livres de la philosophie occulte ou magie*, 1531.

Antiklerikale Ansichten in den rumänischen Zeitschriften aus Pest und Wien – Die ersten Jahre des österreichisch-ungarischen Dualismus*

Daciana Marinescu**

Anticlerical Points of View, in Romanian Magazines from Pest and Vienna – The First Years of the Austro-Hungarian Dualism

Abstract:

Historical literature consistently and pertinently revealed the role of the clergy in promoting the national spirituality in Transylvania and in the western part of today's Romania – territories that were under Hungarian domination during the period of dualism. Some anticlerical points of view, propagated at the beginning of Austro-Hungarian dualism, by journalists from the Romanian political magazines "Gura Satului" and "Federațiunea" – which appeared in Pest, and "Albina" – which appeared in Vienna, were less highlighted. In the context of society's process of modernization, the editors, secular intellectuals, decided to print these points of view. A more in-depth analysis of these anticlerical points of view emphasises the competition between clerical and secular elites, to impose their leadership in the forefront of the Romanian national movement – although both social factors continued to sustain, often coordinated, their efforts to national progress. Therefore, the significance of the publication of these anticlerical views is deeper, with a predominantly national political nature.

Keywords: Austro-Hungarian Dualism, "Romanian magazines", "Gura Satului", "Federațiunea", "Albina", anticlerical points of view

In den rumänischsprachigen politischen Zeitschriften „Gura Satului“¹, „Federațiunea“² und „Albina“³ erschienen in den ersten Jahren des österreichisch-ungarischen Dualismus des Öfteren antiklerikale Ansichten. Diese wurden direkt oder verschleiert, meistens in anonymen Beiträgen, kolportiert.

* Paper presented at the International Symposium "Research and Education in Innovation Era", "Aurel Vlaicu" University of Arad, 8–10th of December 2016.

** PhD in History, caineCRET@gmail.com

¹ „Die Stimme des Dorfes“

² „Die Föderation“

³ „Die Biene“

Auf den ersten Blick waren diese kritischen Ansichten gegen unmoralische Verhaltensweisen oder Einstellungen von Priestern gerichtet. So wurden Kauf der kirchlichen Ränge, Habgier, Trägheit, Unehrlichkeit, Klatsch, Vernachlässigung der geistlichen Aufgaben und heuchlerische Lebensweisen, die nicht den Kirchenlehren entsprachen, kritisiert.

In ihrem Versuch ihrer Zeitschrift einen literarischen und satirischen Charakter zu verleihen, propagierten besonders die Redakteure der „Gura Satului“ unbarmherzige Ansichten gegen die Moral des Klerus.

In diesem Sinne evozierten Journalisten die Erfahrungen eines jungen Mannes, dessen Eltern vom Pfarrer, dem Erzpriester und einem Sekretär des Bischofs zu „üblichen Geschenken“ (*Gura Satului*, Nr. 34 von 1869, S.138) gezwungen wurden, um diesem eine klerikale Ausbildung zu ermöglichen. Die Redakteure stellten außerdem ironisch fest, dass die Einnahmen der Pfarreien inventarisiert wurden, um sicher zu stellen, dass der Preis eines Pfarramtes möglichen Interessenten bekannt war (*Gura Satului*, Nr. 24 von 1868, S. 95). In einer Ausgabe der gleichen Zeitschrift wurde sogar behauptet, dass Priester das Geld und die große Freude es zu zählen, mehr liebten als die Christus-Ikone (*Gura Satului*, Nr. 12 von 1868, S. 46).

Den Kanonikern schrieben die Redakteure folgende „Qualitäten“ zu: Schlaf, Alkohol, Lügen, Klatsch und Tratsch, verantwortungsloses Verhalten, Streit und keine Kirchenbesuche (*Gura Satului*, Nr. 12 von 1868, S. 47). Einige der Kanoniker und Priester wurden wegen Verletzung des Zölibats, und weil sie ihre unehelichen Kinder verließen, kritisiert (*Gura Satului*, Nr. 38 von 1869, S. 150).

Eine eingehende Untersuchung ergab, dass die kritischen Ansichten vor allem gegen hohe Vertreter des rumänischen Klerus gerichtet waren, die, dank ihres Ranges, einen bedeutenden Einfluss auf ihre Landsleute ausüben konnten. Darum kritisierten die Redakteure in erster Linie die anti-nationale Einmischung der orthodoxen und griechisch-katholischen Priester in die Politik. Einige Journalisten forderten von hohen Klerikern sogar, weitere Einmischungen in die Politik zu unterlassen. Ihr Argument hierfür war, dass Kleriker „ins Kloster und nicht ins Parlament“ gehörten (*Gura Satului*, Nr. 22 von 1869, S. 87).

Die Redakteure der drei bereits erwähnten Zeitschriften warfen rumänischen Hierarchen vor, sich von ungarischen Behörden korrumpieren zu lassen.

Die Redakteure der „Gura Satului“ drückten im Sommer 1868 ihre Bestürzung aus. Sie waren darüber erstaunt und empört, dass die Rumänen nicht wirklich einen griechisch-katholischen Metropoliten wählen konnten, sondern ihnen einer mehr oder weniger aufgezwungen

wurde. Hinweise der ungarischen Regierung mussten beachtet werden (*Gura Satului*, Nr. 23 von 1868, S. 91). Die Journalisten behaupteten auch, dass Anwärter auf den Bischofstitel nach Pest fahren mussten (*Gura Satului*, Nr. 31 von 1868, S. 123). In diesem Sinne druckte die Redaktion auch die Antwort an einen Unbekannten. Die ungarische Regierung schätzte darin die Dienste und Bemühungen des Mannes und versprach ihm dafür eine Stelle in der griechisch-katholischen Hierarchie, als Kanoniker, Abt oder sogar Metropolit von Blasendorf (*Gura Satului*, Nr. 25 von 1868, S. 99).

Dieses Verfahren ging über die Jahre weiter. 1870 stellten sich die Journalisten ein machiavellistisches Geständnis vor. Sie veröffentlichten die Aussage eines griechisch-katholischen Bischofs, begierig Kardinal zu werden. Darin zählte er seine „Fähigkeiten“ auf: das Talent ein Geheimnis zu bewahren, die besondere Kapazität zu lügen, die Entscheidung nichts für die rumänische Sprache und Nation zu riskieren und die Bereitschaft alles wie ein unübertroffener Diener zu unternehmen (*Gura Satului*, Nr. 21 von 1870, S. 82).

Die Redaktion der „Gura Satului“ kritisierte auch „diabolische“ Priester, die dem ungarischen Premierminister Andrassy Gyula dienten. Anderen Klerikern wurde die Bereitschaft vorgeworfen, die ethnische Zugehörigkeit, Eltern und Geschwister zu verraten, um von dem ungarischen Kultus- und Bildungsminister, Eötvös József, eine Führungsposition in einem Bistum zu bekommen (*Gura Satului*, Nr. 30 von 1870, Titelseite). Anfang 1871 behaupteten die Journalisten, dass Eötvös József die Absicht hatte, „wen und wann er wollte“ als griechisch-katholischen Bischof in Neuschloss zu ernennen (*Gura Satului*, Nr. 1 von 1871, S. 4).

Die Redaktion der „Albina“ veröffentlichte ebenso kritische Meinungen bezüglich der sogenannten „deákisten“⁴ Priester, die bereit waren die Interessen des ungarischen Kabinetts zu vertreten. Diese gesellschaftliche Kategorie wurde als eine unerwartete Anomalie des unrechten dualistischen Regimes aufgefasst (*Albina*, Wien, Nr. 39 von 1869, Titelseite). Die Journalisten der „Gura Satului“ beschuldigten ebenfalls das Verhalten hochrangiger Kleriker, die die „deákisten“ Politiker unterstützten, behauptend, dass es ihnen gleichgültig wäre, wer das Land führte, weil sie Priester wären (*Gura Satului*, Nr. 15 von 1869, S. 58). Die Kritik der Journalisten richtete sich auch gegen Anwärter des

⁴ Die politischen Vertreter der Rumänen, die Interessen der ungarischen Behörden vertraten, wurden in den rumänischen Zeitschriften in Pest herabschätzend mit dem Spitznamen „Deákisten“ (auf rumänisch „deáco-români“, „deáchiști“ oder „deákiști“) erwähnt. Dieser Spitzname ist auf den Namen des ungarischen Politikers Deák Ferenc, Hauptschöpfer des dualistischen Regimes, zurückzuführen.

Bischofstitels. Aus Ehrgeiz in der kirchlichen Hierarchie aufzusteigen, wären diese Anwärter bereit gewesen, im ungarischen Parlament die Interessen der ungarischen Regierung, auf Kosten ihrer eigenen Staatsangehörigen, zu vertreten (*Gura Satului*, Nr. 9 von 1869, S. 34).

Die Journalisten warfen einigen Bischöfen vor, sich in Wahlkampagnen einzumischen. Die griechisch-katholischen Priester Ioan Olteanu aus Lugosch und Iosif Papp-Szilágyi aus Großwardein, sowie der orthodoxe Miron Moise Românuț aus Arad wurden in diesen Sinne am meisten kritisiert. Bedeutsam ist, dass die Haltung der griechisch-katholischen Bischöfe Iosif Papp-Szilágyi und Ioan Olteanu, die zum Vorteil der ungarischen Behörden handelten, in der rumänischen Historiografie als bedauerlich aufgefasst wurde⁵.

Ioan Olteanu hatte einen schnellen professionellen Aufstieg und im Sommer 1870 wurde er griechisch-katholischer Bischof in Lugosch. 1874 nahm er den Bischofsstuhl in Großwardein ein (Soica, 2009: S.18; Prunduș, Plăianu, 1994: S. 99; Bota, 1994: S. 287–288).

In einer regelrechten Aufklärungskampagne beschuldigten die Journalisten Ioan Olteanu, während der Wahlkampagne von 1869 einen ungarischen Kandidaten in Lugoj unterstützt zu haben. Und das nur aus einem obsessiven Wunsch, die Hilfe der ungarischen Behörden zu bekommen. Sein Ziel war der Bischofsstuhl (*Gura Satului*, Nr. 10 von 1869, S. 38; Nr. 11 von 1869, S. 42–43; Nr. 12 von 1869, S. 47; Nr. 19 von 1869, S. 74).

Die Redaktion der „Fedețaiunea“ kritisierte ebenfalls in einer Pressekampagne Ioan Olteanus Einmischung in den Wahlprozess. Die Journalisten beschuldigten den Kleriker in mehreren Dörfern als regelrechter „Wahlagent“ für diesen Kandidaten Propaganda gemacht zu haben (*Fedețaiunea*, Pest, Nr. 34–219 von 1869, Titelseite und S. 136; Nr. 48–233 von 1869, S. 192).

Die Redakteure der „Albina“ behandelten auch dieses Thema. In diesem Sinne erwähnten die Journalisten den Wahlbezirk Lugosch, größtenteils von Rumänen bewohnt, als eine Bastei der nationalen rumänischen Ehre, und somit von besonderem Interesse für die ungarischen „Herrscher“ (*Albina*, Wien, Nr. 35 von 1869, Titelseite; Nr. 39 von 1869, Titelseite).

Ioan Olteanu wurde schnell von den ungarischen Behörden in der kirchlichen Hierarchie befördert, weil er diese politische Ansicht, zum Nachteil seiner Landsleute, vertrat. Im Dezember 1870 kündigten die

⁵ ***, *Istoria României. Transilvania*, vol. II, Cluj-Napoca, Editura „George Barițiu“, 1997, in elektronischer Form – <http://profudeisto.wikispaces.com/file/view/v2c2.pdf> – S. 47.

Redakteure der „Gura Satului“ an, dass die ungarischen Behörden sehr froh über die Einweihung des Bischofs Ioan Olteanu waren (*Gura Satului*, Nr. 51 von 1871, S. 203).

Miron Moise Românu war ein anderer hochrangiger rumänischer Kleriker, der hart kritisiert wurde. Die Journalisten fanden, dass er die Interessen seiner Nation verriet. Dieser Mönch aktivierte erst als Lehrer in Arad, in der rumänisch-orthodoxen Klerikal-Schule. 1869 wurde er Abgeordneter im ungarischen Parlament. Im selben Jahr gab er diese Stelle auf und wurde Schulinspektor im Komitat Karasch. 1873 wurde er orthodoxer Bischof in Arad und im darauffolgenden Jahr zum Metropolitan der rumänischen Orthodoxen in Ungarn befördert (Vesa, 2006: S. 140–141).

1869 verurteilten die Journalisten der „Federațiunea“ das politische Programm dieses Kandidaten als einen Pakt mit den „Deákisten“. Die Redakteure warfen dem Priester vor, im Programm die Rumänen weder als Nation noch als Nationalität anerkannt zu haben (*Federațiunea*, Pest, Nr. 25–210 von 1869, S. 100).

Die Redakteure der „Gura Satului“ wiederum kritisierten den Eintritt des neuen Abgeordneten in die politische Rechte, welche die Regierung unterstützte (*Gura Satului*, Nr. 15 von 1869, S. 58). Die Tatsache, dass der Kleriker Regierungsinitiativen, die gegen rumänische Interessen waren, unterstützte, führten die Journalisten auf dessen Hoffnung zurück, von der ungarischen Führung belohnt zu werden (*Gura Satului*, Nr. 21 von 1869, S. 83).

Auch Iosif Papp-Szilágyi, der griechisch-katholische Bischof von Großwardein, wurde kritisiert, im Interesse der ungarischen Schöpfer des Dualismus und somit auf Kosten seiner Nation zu handeln. So wurde der Bischof in einer Pressekampagne beschuldigt, im Kontext des Blasendorfer Pronunciamentums⁶ ein Rundschreiben gegen die Bewegung erlassen zu haben. Gleichzeitig verfolgte er die Priester aus seiner Diözese, die diese Initiative unterstützten (*Gura Satului*, Nr. 35 von 1868, Titelseite und S. 138; *Gura Satului*, Nr. 36 von 1868, S. 143). Iosif Papp-Szilágyi wurden auch seine Stellungnahmen im ungarischen Parlament vorgeworfen. Dort sagte der Bischof „im Namen der drei Millionen Rumänen“, dass „Gott dieses Land⁷ den Ungarn geschenkt hatte“ (*Gura Satului*, Nr. 42 von 1868, S. 162).

⁶ „Pronunciamentul de la Blaj“ („Blasendorfer Pronunciamentum“) war ein Dokument, das von mehreren Vertretern der rumänischen intellektuellen Elite verfasst wurde. Es erschien nicht nur in der rumänischen sondern auch in der europäischen Presse. Die Autoren fochten vor allem die Abschaffung der Autonomie Siebenbürgens und dessen Einbau in Ungarn an.

⁷ Siebenbürgen und der Westen des heutigen Rumäniens.

Im Wahljahr 1869 verkündeten die Journalisten der „Gura Satului“, dass Iosif Papp-Szilágyi ein neues Rundschreiben vorbereitete. Darin wollte der Bischof den untergeordneten Priestern vorwerfen, keine Wahlpropaganda „für die Deákisten“ gemacht zu haben (*Gura Satului*, Nr. 5 von 1869, Titelseite).

In den Jahren 1869 und 1870 kritisierten die Journalisten ebenfalls Handlungen des Großwardeiner Bischofs, gegen den Wunsch der Kleriker und Gläubiger seiner Diözese, um engere Beziehungen zwischen seinem Bistum und dem Kongress der ungarischen Katholiken in Pest zu schaffen, auf Kosten der natürlichen Verbindungen mit der rumänischen griechisch-katholischen Metropole von Blasendorf (*Gura Satului*, Nr. 19 von 1869, Titelseite; Nr. 22 von 1869, Titelseite; Nr. 34 von 1869, Titelseite; Nr. 4 von 1870, S. 15; Nr. 11 von 1870, S. 43; Nr. 13 von 1870, S. 51; Nr. 15 von 1870, S. 58; Nr. 20 von 1870, Titelseite; Nr. 21 von 1870, S. 82; Nr. 25 von 1870, S. 98; Nr. 26 von 1870, S. 103; Nr. 41 von 1870, S. 162; und Nr. 42 von 1870, S. 166). Die Redakteure der „Gura Satului“ behaupteten sogar spöttisch, im Sinne Eötvös Józsefs, die griechisch-katholischen Rumänen bräuchten keinen eigenen kirchlichen Kongress, „denn ihre Bischöfe wären mit allen Befehlen der Katholiken einverstanden“ (*Gura Satului*, Nr. 14 von 1870, S. 55).

Auch die Journalisten der „Federațiunea“ fassten Annäherung an diesen Kongress durch Iosif Papp-Szilágyi als Gefahr für die Autonomie seiner Kirche auf (*Federațiunea*, Pest, Nr. 53–238 von 1869, S. 212; Nr. 55–240 von 1869, Titelseite; Nr. 56–241 von 1869, Titelseite; und Nr. 57–242 von 1869, Titelseite).

Die Verbreitung antiklerikaler Ansichten in der Presse hing nicht nur mit der offensichtlichen politischen Tätigkeit einiger Kleriker zusammen. Die Journalisten warfen den Klerikern auch eine unzureichende Unterstützung der nationalen Bildung und Kultur vor.

Im Herbst 1870 kritisierten die Journalisten der „Gura Satului“ auf der Titelseite mehrerer Ausgaben die Tatsache, dass, im Rahmen des nationalen Hermannstädter Kirchenkongresses, die Verbesserung der Situation rumänischer Schulen verschoben wurde (*Gura Satului*, Nr. 26 von 1869, S. 102). Die Redakteure derselben Zeitschrift, sowie die Journalisten der „Federațiunea“ warfen den Vertretern der griechisch-katholischen Kirche vor, die nationale Bildung nicht ausreichend zu fördern. Iosif Papp-Szilágyi (*Federațiunea*, Pest, Nr. 57–242 von 1869, Titelseite) und Ioan Olteanu wurden in diesem Sinne erwähnt (*Gura Satului*, Nr. 26 von 1869, S. 102).

Die rumänischen Journalisten kritisierten auch die Tatsache, dass, einige Vertreter des rumänischen Klerus völliges Desinteresse gegenüber der nationalen Presse zeigten, um das Vertrauen der

ungarischen Behörden zu gewinnen. Stattdessen abonnierten sie politische und religiöse ungarische Zeitschriften (*Gura Satului*, Nr. 37 von 1869, S. 146; Nr. 3 von 1870, S. 11; und Nr. 20 von 1870, S. 79).

Kleinere Vertreter des rumänischen Klerus hingegen, welche die rumänischen Interessen unterstützten, wurden für ihr Engagement gelobt. Diese förderten, trotz politischer Verfolgungen die nationale Spiritualität. „Gura Satului“ erwähnt in diesem Sinne die Unterzeichner der Blasendorfer Proklamation, die am meisten wegen dieser Initiative verfolgt wurden (*Gura Satului*, Nr. 24 von 1868, Titelseite; Nr. 27 von 1868, S. 108; Nr. 45 von 1870, Titelseite; und Nr. 47 von 1870, Titelseite).

Eine eingehende Analyse der obengenannten antiklerikalen Meinungen, die, unmittelbar nach der Gründung des dualistischen Regimes, in den rumänischen Periodika „Gura Satului“, „Federațiunea“ und „Albina“ propagiert wurden, zeigt, dass diese einen politisch-nationalen Charakter hatten und nur anscheinend auf Moral und Sitte abzielten.

LITERATUR:

„Albina“ („Die Biene“), Wien, Ausgaben von 1869.

„Federațiunea“ („Die Föderation“), Pest, Ausgaben von 1869 und 1870.

„Gura Satului“ („Die Stimme des Dorfes“), Pest, Ausgaben von: 1868, 1869 und 1870.

***, *Istoria României. Transilvania (Geschichte Rumäniens. Siebenbürgen)*, Zweiter Band, Klausenburg, „George Barițiu“ Verlag, 1997.

Bota, Ioan M., *Istoria Bisericii universale și a Bisericii românești de la origini până în zilele noastre (Geschichte der Universalen Kirche und der Rumänischen Kirche von den Anfängen bis heute)*, Klausenburg, „Viața Creștină“ Verlag, 1994.

Prunduș, Silvestru Augustin; Plăianu, Clemente, *Catholicism și Ortodoxie Românească – scurt istoric al Bisericii Române Unite (Katholizismus und Rumänische Orthodoxie – kurze Geschichte der rumänischen griechisch-katholischen Kirche)*, Klausenburg, „Viața Creștină“ Verlag, 1994.

Soica, Sergiu, *Eparhia greco-catolică de Lugoj în anul 1948 (Die griechisch-katholische Eparchie von Lugoj im Jahre 1948)*, Großwardein, „Primus“ Verlag, 2009.

Vesa, Pavel, *Episcopia Aradului. Istorie. Cultură. Mentalități (1701-1918) (Das Bistum von Arad. Geschichte. Kultur. Mentalitäten (1701-1918))*, Klausenburg, „Presa universitară clujeană“ Verlag, 2006.

JESS

REVIEW ARTICLES

JESS

Petrișor Militaru, Luiza Mitu (editori),
*Centenar DADA. Simpozionul Național „Craiova
și avangarda europeană”*. Craiova, 2016, Editura
Aius, Craiova, 2017

Emanuela Ilie*

Petrișor Militaru, Luiza Mitu (editors), *Centenary DADA. National Symposium “Craiova and the European Avant-Garde”*. Craiova, 2016, Aius Publishing House, Craiova, 2017

După cum i-o arată și titlul extins, volumul *Centenar DADA*, editat, cu sârguința pasionată obișnuită, de Petrișor Militaru și Luiza Mitu, constituie reflectarea scriptică a comunicărilor susținute în cadrul celei de-a IV-a ediții a Simpozionului Național „Craiova și avangarda europeană” (desfășurate la Craiova în intervalul 21-22 octombrie 2016). Prilej transformat, ca de obicei, într-o manifestare culturală de anvergură autentică, orientată decis de intenția organizatorilor – Primăria Municipiului Craiova și Casa de Cultură „Traian Demetrescu” – de a promova, odată cu avangardiștii români de talie europeană, o identitate spirituală (*y compris* culturală, în sensul tare al termenului) care să facă cinste nu doar Craiovei. Pe aceeași linie intențională s-au înscris, de bună seamă, și autorii (universitari, cercetători, critici de artă, jurnaliști și scriitori) interesați, explicit, de reverberațiile fenomenului DADA, pe care le abordează din unghiul/perspectiva hermeneutică proprie domeniului reprezentat.

Pentru o mai dreaptă cumpănire exegetică, însă, cele două secțiuni propriu-zis analitice ale cărții sunt grupate în funcție de criterii subsumate mai degrabă geografiei culturale. Prima, DADA EST, conține lucrările pe teme (după caz, inclusiv sau decisiv) românești semnate de Vladimir Pană (*Sașa Pană și „Insurecția de la Zürich”*), Mădălina Lascu (*Tristan Tzara – ipostaze iconografice*), Cătălin Davidescu (*Arthur Segal, între dadaism și creștinism*), Emil Nicolae (*Cât și cum a fost Victor Brauner „dadaist”*), Emanuela Ilie (*Poezie cu izobare și amintiri dada*), Florin Colonaș (*Iancu, Tzara, Dada*,

* Associate Professor, PhD, “Al. I. Cuza” University of Iași, iliemma@yahoo.com

Protipendada), Dan Gulea (*Monoclul lui Tzara*), Isabel Vintilă (*Omul aproximativ. „Arta critică” și „poezia libertății”*), Alexandru-Ovidiu Vintilă (*Tristan Tzara și Mișcarea Macquis*), Nicolae Tzone (*Tristan Tzara la 1916*), Silviu Gongonea (*Elogiind Dada: Tzara în Tzara sa*), Denisa Crăciun (*Arta subversiunii în poezia lui Tristan Tzara sau „La început a fost poezia”*). Din cea de-a doua privesc înspre un DADA INTERNAȚIONAL Igor Mocanu (*Dada față cu Legea pașapoartelor*), Felix Nicolau (*Performance sincretic – insuperabilii dadaști*), Emilia David (*Esibizioni artistiche e modelli teatrali dadaisti e futuristi. Esperienze performative a confronto*), Gabriel Nedelea (*Dada – dadaism și postmodernism*), Roxana Ilie (*Richard Huelsenbeck: portretul unui „toboșar dada”*), Anca Șerban (*Emmy Hennings – poeta din proximitatea mișcării dada*), Viorel Pîrligras (*Vânând dada în BD. Și o revelație! Da, da...*), Yigru Zeltl (*De la dadaism la „noul academism*). Cea de-a treia secțiune oferă, printr-un corpus de traduceri realizate de Anca Șerban, Ștefan Bolea, Roxana Ilie și Denisa Crăciun (din poeme semnate de Emmy Hemmings, Kurt Schwitters, Richard Huelsenbeck și Tristan Tzara), pandantul creator al reflecției de semn dada.

La fel ca pre-textele curat avangardiste avute în vedere de cercetători, cele mai multe dintre textele lor sunt, fără doar și poate, provocatoare, indiferent dacă luminează teritorii bătătorite sau cartografiază zone sibilinice ale istoriei dada. Oricum, ea însăși versatilă și catalitică – inclusiv prin dimensiunea pluridisciplinară autentică și vectorul etno-identitar subînțeleș –, cartea așezată sub semnul *Centenarului DADA* oglindește perfect imaginea spectaculară a uneia dintre cele mai scandalos-necesare mișcări care au marcat, cu sau fără voie, arta europeană.

Oratorie politică românească (1847–1899), vol. I–III, Selecția textelor, notă asupra ediției, comentarii, prezentarea autorilor, indice de nume și bibliografia generală a temei de Roxana Patraș (vol. al III-lea: ediție îngrijită de Roxana Patraș și Livia Iacob), Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași, 2016

Emanuela Ilie*

Romanian Political Elocution (1847–1899), vol. I–III, Text selection, notes on the edition, comments, author presentation, list of names and general bibliography by Roxana Patraș (3rd volume: edition supervised by Roxana Patraș and Livia Iacob), “Al. I. Cuza” University of Iași Publishing House, 2016

Într-o societate și mai ales un context politic tulbure/tulburat ca al nostru, un demers editorial precum cel reprezentat de temerarul triptic intitulat *Oratorie politică românească (1847–1899)* ar trebui salutat precum unul esențial. Consultarea unor asemenea surse de vârf valoric ar putea fără îndoială inspira și, pe termen lung, ameliora, odată cu schimburile de energii oratorice din ce în ce mai viciate de pe scena politicului, întregul peisaj public românesc. Din fericire, pentru pasionata cercetătoare Roxana Patraș, recuperarea memoriei discursului public românesc a stat, pe bună dreptate, sub semnul urgenței, în ciuda modestiei (aproape ireale) cu care semnează *Nota asupra ediției*: „antologia care vede acum lumina tiparului nu are drept miză ilustrarea unui canon exigent al oratoriei politice românești, ambiția mea fiind aceea de a realiza o selecție cât mai cuprinzătoare, ceva mai variată și mai complexă în raport cu anterioarele încercări de antologare. Ca atare, miza prezentului demers editorial a fost aceea de a oferi cititorului o panoramă a gândirii politice românești, concretizată, de-a lungul maturizării sale lingvistice și ideologice, într-o paletă foarte complexă de stiluri și abordări retorice individuale. Chiar dacă bogăția domeniului investigat m-a îndemnat adesea să procedez altminteri, am încercat să

* Associate Professor, PhD, “Al. I. Cuza” University of Iași, iliemma@yahoo.com

elimin pe cât posibil comentariul prea personal și să rămân în limitele unei abordări mai curând filologice și didactice decât istoriografice *stricto sensu*. Având așadar în vedere recuperarea memoriei discursului public românesc, am evidențiat valoarea unor texte mai puțin frecventate sau intrate pe nedrept într-un con de umbră”.

Într-adevăr, antologia tripartită care a văzut lumina tiparului grație unor eforturi editoriale ieșite din comun – unice, în primele două volume, conjugate, abia în cel de-al treilea – oferă cititorilor atât bucuria (re)întâlnirii cu unele personalități și discursuri exemplare, cât și surpriza reconstituirii unor figuri a căror contribuție pe scena actoriei în serviciul public merită cu siguranță reconsiderată. Iată doar câțiva dintre oratorii, retorii și limbuții ale căror discursuri de diferite tipuri („proclamație”, „protestație”, „apel”, „expunere de motive”, „interpelare”, „adresă de răspuns la mesajul Tronului”, „discurs în cesțiune personală”, „toast”, „discurs la întrunire electorală” ș.a.) pot face deliciul unui public filologic, politic, juridic etc.: C.A. Rosetti, Dimitrie Brătianu, Simion Bărnuțiu, Ion Heliade Rădulescu, Ion C. Brătianu, Anastasie Panu, Mihail Kogălniceanu, Vasile Boerescu, Barbu Katargiu, B.P. Hasdeu, Titu Maiorescu, Dimitrie A. Sturza, Nicolae Ionescu, Petre Grădișteanu, P.P. Carp, Alexandru Lahovary, Take Ionescu, Barbu Ștefănescu Delavrancea, Nicolae Filipescu, Al. G. Djuvara, Alexandru Marghiloman, Titu Maiorescu, Ion I.C. Brătianu. Date fiind cele două coordonate majore care au orientat selecția exigentă și riguroasă a textelor (pe de o parte, „excelența estetică”, pe de altă parte, „relevanța documentară”), ele pot constitui, într-adevăr, surse ori etape esențializate ale istoriei noastre naționale, într-un interval care s-ar fi putut numi, fără doar și poate, al (re)deșteptării sau măcar al conștientizării de sine. Cunoașterea lor este imperios necesară mai ales astăzi, când, din păcate mai mult ca oricând, „popularitatea faptelor îndeplinite”, la care râvnea un P.P. Carp, ține de regimul utopic.

În orice caz, un merit remarcabil al celor trei opuri intitulate, cu simplitate reverențioasă, *Oratorie politică românească (1847–1899)* este acela că, odată cu mostre dintre cele mai elocvente (*sic!*) ale gen(i)ului oratoric românesc, ele recuperează, inclusiv prin concentrate de imagologie deghizată, imaginea absolut seducătoare a unei societăți în curs de modernizare, dar cu orgolii de maturitate. Un subiect care îi vine mânășă Roxanei Patraș: un cercetător cu spirit dilematic și polemic, ascuns (diplomatic!) în spatele unui discurs autoexigent și erudit.

La Rencontre ou le moment zéro du narratif
(coord. Doina Mihaela Popa)

Ruxandra Petrovici*

The Meeting or the Zero Moment of the Narrative (coord. Doina Mihaela Popa)



La Rencontre ou le moment zéro du narratif – volume collectif récemment publié à Iași, à la Maison d’Edition STEF, sous la coordination de **Doina Mihaela Popa**, maître de conférence à l’Université « Gheorghe Asachi » de Iași – est paru à la suite d’un appel à contribution sur *Fabula.org* et met ensemble des personnalités et des approches différentes, réunies par un thème séduisant, *la Rencontre*, définie par la coordonnatrice comme « événement interpersonnel fictif ou réel, littéraire, scénique ou cinématographique » ; elle avoue, dans l’*Argument* du livre, son intention de reconfigurer cet événement en tant que « point zéro » non seulement du narratif, mais de l’interculturel aussi ; la Rencontre constitue-t-elle un « croisement heureux ou malheureux du temps et de l’espace, par le truchement de l’humain » ? Le livre va le confirmer, sans doute, en dévoilant au lecteur des perspectives très différentes concernant quelques directions de recherches actuelles : littéraires (Mioara Mocanu, « La rencontre inespérée. Instances du narratif dans le poème novalisien », Erika Natalia Molina Garcia, « Bienvenue. Tournures de la rencontre chez Julio Cortazar », Evagrina Dîrțu, « Le temps des premières rencontres. La littérature de jeunesse – discours privilégié de la

* Maître de conférences dr., Université « Al. I. Cuza » de Iași, Roumanie, ruxipetrovici@yahoo.com

découverte du monde », Diana Gradu, « Se rencontrer, (se) tromper, (s')abandonner. Images du purgatoire amoureux dans *Un Amour de Swann* », Felicia Dumas, « La Rencontre avec l'Ancien dans les textes narratifs de spiritualité monastique », Doina Mihaela Popa, « L'espace de la Rencontre chez Balzac » etc.), théâtrales (Šárka Novotná, « Rencontres théâtrales dans l'univers littéraire de Michel Tremblay »), psychanalytiques (Anne-Marie Houdebine-Gravaud, « Freud Saussure ou Linguistique et Psychanalyse, une résistible Rencontre »), graphiques ((Justin S. Wadlow, « Edmond Baudoin et Fabrice Neaud : l'accueil des visages ») ou cinématographiques (Nicoleta-Mariana Iftimie, « La dualité Rencontre-Séparation dans deux versions cinématographiques de *Roméo et Juliette* »).

On peut remarquer l'analyse de Felicia Dumas sur l'interaction : auteur /texte narratif /traducteur/ éditeur/lecteur francophone, provoquée par le référentiel d'une rencontre réelle, effective, de nature spirituelle, de l'auteur et du traducteur avec les protagonistes de leurs livres. Une belle lecture constitue aussi la démarche herméneutique de Mioara Mocanu visant le modèle actantiel appliqué sur le *Chant XV* de Novalis ou l'article d'Evagrina Dîrțu, portant sur la littérature d'enfance et de jeunesse, ce « territoire littéraire protéiforme et complexe », placé à la croisée de plusieurs « chemins » génériques et formels, entre le conte et le roman d'apprentissage, entre le fantastique et le merveilleux, un genre d'écriture qui ne cesse de fasciner les jeunes et les adultes.

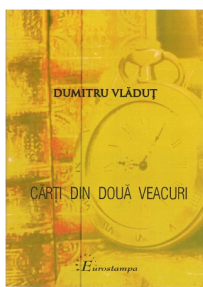
Résultat d'un heureux échange interculturel, *La rencontre ou le moment zéro du narratif* porte l'empreinte d'une relation de communication *sui generis*, qui transgresse le temps et l'espace (les auteurs viennent des pays très différents comme France, Roumanie, Croatie, Chili ou République Tchèque etc.) et tente de garder vif le goût de la lecture dans cet envahissante cyber-époque.

La Rencontre ou le moment zéro du narratif, volume collectif coordonné par Doina Mihaela Popa et indexé sur fabula.org, publié à Iași, Maison d'Édition Stef, 2016, 266 pages, ISBN : 978-606-575-592-5

Cronicarul în fața cărților sau despre
responsabilitatea actului critic:
Dumitru Vlăduț, *Cărți din două veacuri*

Florica Bodiștean*

**The Reviewer in front of the Books or about the Responsibility of the
Critical Act:
Dumitru Vlăduț, *Books from Two Centuries***



Universitarul timișorean Dumitru Vlăduț reunește în recentul său volum sugestiv intitulat *Cărți din două veacuri* (Editura Eurostampa, Timișoara, 2017) o suită de cronici publicate în reviste literare și culturale („Orizont”, „Arca”, „Reflex”, „Mișcarea literară”, „Orient latin”) sau în periodice de specialitate („Limbă și literatură”, „Limba română”, „Cercetări de lingvistică” etc.) într-un interval generos, de nu mai puțin de treizeci de ani (1976 – 2016). De aceea, *Cărți din două veacuri*. Tot în treizeci de ani, dar între 1987 și 2017, Dumitru Vlăduț publică nu mai puțin de opt cărți, dacă o socotim și pe cea în cauză, (*Teoriile simboliste românești* – 1987, *Poetici simboliste în România și Franța. Interferențe retorico-stilistice* – 1999, *Argumentări critice* – 2010, *Noi ipostaze ale literaturii lui Ion Budai-Deleanu* – 2010, *Fragmentarium hispanic* – 2012, *Simbolismul poetic românesc. Atitudini, concepte procedee* – 2015, *Tranziția și incertitudinile limbii* – 2015), dar e în același timp și colaborator la lucrări de referință, dintre care trebuie amintite cel puțin *Dicționarul general al literaturii române*, *Dicționar al scriitorilor din Banat*, *Enciclopedia Banatului. Literatura*.

Cartea de față este un exemplu pentru ceea ce înseamnă vocația de filolog care își transgresează proiectele personale pentru a se racorda la

* Professor PhD, “Aurel Vlaicu” University of Arad, bodisteanf@yahoo.com

ce se scrie în jurul său, în primul rând în domeniile care, cum spune, reflectă „îndeletnicirile noastre esențiale, cele de stilistică, poetică și retorică, apoi cele privitoare la analiza fenomenului literar” (*Cuvânt explicativ*, p. 5). S-ar mai adăuga la acestea și cazurile, sporadice, de analiză a romanului, a edițiilor critice de poezie, a antologiilor literare, a jurnalelor, volumelor de corespondență, interviuri, traduceri, eseuri ș.a. Nu pot să nu amintesc, în completare, formația de hispanist a lui Dumitru Vlăduț, care justifică prezența pronunțată în volum a spațiului cultural-literar al Spaniei și Americii Latine.

Avem în „punerea în temă” a autorului chiar nucleul cărții. Dar avem și portretul intelectual, profesional – și în sensul predilecțiilor, și în cel al deontologiei – al lui Dumitru Vlăduț, adică o mărturie despre un spirit curios și cercetător, nu doar informat, ci și avizat și critic, în pas cu tot ce s-a scris relevant mai cu seamă în lumea universitară filologică, cu aplecare aparte pe contribuțiile școlii timișorene și ale spațiului cultural bănățean cărora le consacră nu mai puțin de douăzeci de cronici. Am numărat, în total, treizeci și nouă de cronici, multe dintre ele impropriu numite „cronici” de vreme ce ajung la substanța unor studii *in extenso*, de istorie literară sau de lingvistică, pe pretextul oferit de tematica volumelor recenzate. Un singur exemplu pentru aceasta, dintre multe altele: prezentarea celor două antologii despre simbolism datorate Zinei Molcuț și Magdalenei Laszlo-Kuțiuk, (*Simbolismul european*, Albatros, 1983) și lui Mircea Scarlat (*Climat poetic simbolist*, Minerva, 1987), ca și a cărții lui Ovidiu Drimba, *Simbolismul în România. Începuturile* (Editura Universității din Oradea, 2004), la origine teză de doctorat, publicată extrem de târziu, după mai bine de șase decenii. Autor el însuși a două cărți substanțiale despre simbolism, Dumitru Vlăduț nu se limitează la a prezenta descriptiv volumele în cauză și aportul lor în bibliografia de specialitate, ci glosează, în cazul primei antologii, asupra impurității curentelor literare și a riscurilor generalizărilor estetice pe care suntem tentați să le facem (cu referire la prelungirile romantismului în simbolism sau la confluențele simbolismului cu impresionismul), convocând nume „tari” ale teoriei poeziei moderne precum Hugo Friedrich, Nicolae Manolescu, Ortega Y Gasset. Sau, în ceea ce privește cartea semnată de Mircea Scarlat, asupra rolului poezilor reprezentativi și al celor „de climat” sau ilustrativi în cristalizarea unei mișcări literare. În sfârșit, editarea târzie a tezei de doctorat a lui Ovidiu Drimba îi oferă lui Dumitru Vlăduț ocazia de a realiza un tablou cronologic al studiilor despre simbolismul românesc, restabilind locul pe care contribuția reputatului profesor de literatură universală și comparată îl recuperează în această evoluție.

Interesul special pentru studiile de stilistică și lingvistică aplicată ale profesorului G. I. Tohăneanu, prezent cu nu mai puțin de cinci cărți apărute între 1976 și 2005 (*Dincolo de cuvânt, Arta evocării la Sadoveanu, Cuvinte românești, Surugiu la cuvinte, De veghe la cuvinte*), la care se mai poate adăuga și volumul aniversar *G. I. Tohăneanu 70* apărut la Editura Amphora în 1995, îi prilejuește lui Dumitru Vlăduț ample considerații asupra rolului stilisticii în contemporaneitate, rol ce constă în depășirea perspectivei pozitivistice, ce ducea la alcătuirea unui inventar habotnic de „figuri”, prin interpretarea structurilor verbale recurente ca fapte cu semnificație literară care operează valorizări la nivelul ideaticii globale a operei. Metoda investigației stilistice practicate în anii ‘70 de către G. I. Tohăneanu ilustrează strălucit principiul estetic moștenit de la mentorul său Tudor Vianu, cel al inseparabilității dintre expresie și viziunea tematică, principiu pe care didactica modernă îl va valorifica mult mai târziu, când va promova în școli maniera predării integrate a limbii și literaturii. Subtile nuanțări realizează și în cazul limbajului critic și al intenționalității unor cercetători înrudiți în spirit. Recenzând ultimul volum al lui I. Funeriu, *Biografii lexicale*, despre viața trecută și prezentă a cuvintelor, o „altfel” de carte, adresată de această dată publicului larg – față de cele de strictă specialitate, care au impus repere solide în studiul versificației și al textologiei (*Versificația românească și Al. Macedonski. Hermeneutica editării*) ce își află și ele locul între cronicile volumului –, Dumitru Vlăduț scrie: „I. Funeriu nu își propune să demonstreze excelența limbii române sau virtuțile ei în a exprima aptitudini ale gândului așa cum voia Noica, să desprindă un mod de gândire, de psihologie, de viață și cultură, cum voia Densusianu, deși se folosește și de maniera acestuia din urmă spre a stabili biografia multelor sale cuvinte. Mergând pe un drum propriu, el se află mai aproape de G. I. Tohăneanu, de care se deosebește însă mai întâi prin reducerea, dacă nu eliminarea comentariului stilistic și estetic asupra cuvintelor examinate, ca și prin temperarea fervorii și afectivului, deși implicarea și dialogul cu cititorul există și la autorul *Biografiilor lexicale*. La I. Funeriu analizele cuvintelor servesc în multe locuri la evidențierea unei idei de interes mai general, el dorind să instruiască și asupra unor norme ale comportamentului lingvistic” (p. 256). Tot din categoria stilisticii aplicate, susținută și de achiziții ale tematologiei, teoriei literare, retoricii, istoriei mentalităților, filosofiei culturii, remarcăm împreună cu Dumitru Vlăduț cartea semnată de Valy Ceia, *Narativ și descriptiv în Țiganiada lui Ion Budai-Deleanu*, în care coabitarea metodelor se adecvează perfect mobilității stilistice a autorului care parcurge o suită

de nuanțe și de categorii estetice aflate între marginile stilului înalt și ale celui vulgar.

Diversitatea și cuprinderea impresionante ale volumului lui Dumitru Vlăduț vin din atenția acordată autorilor consacrați, dar și celor tineri, aflați la debut, volumelor de sinteză (cum este *Școala filologică rusă și sovietică. Teoria limbajului poetic*), antologiilor, volumelor omagiale, ca și volumelor de autor, dar mai cu seamă din imersiunea pe teritorii vaste, adunând laolaltă domenii, multe dintre ele de nișă, care transgresează „clasică” și limitativa dihotomie limbă – literatură. Trebuie să recunoaștem că aceasta disponibilitate le este la îndemână doar spiritelor erudite și că, oricum, e un lucru rar în critica de întâmpinare, specializată, de regulă, pe un anumit palier al producției editoriale. Dumitru Vlăduț uimește prin diversitatea generică abordată. El scrie despre cărți consacrate limbajului criticii sau celui publicistic (Doina Bogdan-Dascălu, *Critica – limbaj secund și Limbajul publicistic actual*), despre relația dintre literatură și antropologie/filosofie/ideologie (Gheorghe Secheșan, *Antropologie literară. II. Carte de iubire*, Ciprian Vălcan, *Elogiul bâlbâielii*, Adrian-Dinu Rachieru, *Literatură – ideologie. Eseuri*), despre monografiile de autor sau de generație literară (Lucian Vasile-Szabo, *Un alt Slavici. O geografie publicistică după gratii*, Adrian-Dinu Rachieru, *Generația orfelină. Mitografii lirice*), despre studii de comparatistică (Ilinca Ilian, *Julio Cortázar y Robert Musil. Consonancias, divergencias y echos*), despre volume de literatură subiectivă și de interviuri, despre ediții tematice sau critice consacrate operei lui I. L. Caragiale sau Ioan Alexandru, despre cărți de istorie literară, de logică, de istorie a presei.

Simptomatic pentru modul propriu de a privi actul critic este faptul că întotdeauna cronicarul are grijă să nu treacă în fața cărții pe care o analizează. Discursul său rămâne sobru, tranzitiv și impersonal, fără artificii stilistice, remarcându-le cel mult pe cele ale autorului recenzat, pentru ca spiritul său de obiectivitate să nu fie tulburat nici măcar de arabescurile limbajului. Cred că autorul care are parte de cel mai lung citat, grație formulărilor sale memorabile, este Ciprian Vălcan cu un savuros portret moral al românului, despre care Dumitru Vlăduț notează sintetic că ilustrează o stranie ontologică față de tot ceea ce înseamnă spiritul clasicismului, adică echilibru, sobrietate, formulă condensată, raționalitate (p. 134). Fragmentul ar merita să fie reprodus aici în întregime și dacă n-o fac este doar din rațiuni de spațiu. Mă limitez să spun că în legătură cu eseurile cuprinse în acest volum apare frecvent un epitet rar în discursul critic al lui Dumitru Vlăduț, acela de „frumos”.

Dumitru Vlăduț nu face din spațiul tipografic alocat nici terenul înfruntărilor partizane, nici pe acela al adulării la fel de partizane, și

nicidecum ocazia de a se pune în valoare pe sine. Doar scrutează cu privire limpede și cu o consistentă informație de background măruntaiele cărții pe care o disecă cu impasibilitate de chirurg. Eleganța exprimării sale ține de o retorică înaltă, iar aderența textului secund la textul prim e exigența pe care o urmărește cu fervoare și cu rigoare de profesionist. Nicio opinie nu rămâne neargumentată, nicio apreciere nu plutește în impresionism sau în generalitate, nicio cronică nu e lipsită de verdicte răspicate sub formă de concluzii. Transparența mereu confirmată a discursului său critic este, în cele din urmă, un act de onestitate intelectuală și de responsabilitate față de cuvânt, Dumitru Vlăduț recunoscând că în toți acești ani de scris profesiune de credință i-au fost cunoscutele vorbe ale unui alt fel de cronicar: „Eu voi da seama de ale mele câte scriu”. Aș spune, parafrazându-l tot pe cronicarul invocat, că volumul său arată și ceva în plus, iar acel „ceva” nu ține de adaosuri, ci de ceea ce esențial în materie, căci stabilește direcția și prioritățile actului critic exersat cu probitate. Arată că nu sunt cărțile sub cronicar, ci cronicarul e sub cărți.

EDITURA UNIVERSITĂȚII
AUREL VLAICU



A R A D