

Iosif CHEIE-PANTEA  
(Universitatea de Vest din  
Timișoara)

## Eminescu și Cioran. Poziitivitatea negativului

**Abstract: (Eminescu and Cioran. The positive character of the negative)** Emil Cioran's admiration for Eminescu is total and constant. He considers that the great poet does not only reflect the expression of the Romanian soul's essence, but also the huge creative force that saved us as a nation from the danger of mediocrity. The positive character of the negative, of the evil in history and in the world, reverberates in plenary and in Cioran's meditations, due to affinities with deep roots in the romantic spirit.

**Keywords:** romance, "the bad demiurge", history, sin, suffering

**Rezumat:** Admirația lui Emil Cioran pentru Eminescu este totală și constantă. El vede în marele poet nu doar expresia esențializată a sufletului românesc, ci și forța creatoare uriașă care ne-a salvat ca neam de primejdia mediocrității. Poziitivitatea negativului, a răului în istorie și în lume, reverberează plenar și în meditațiile cioraniene, în virtutea unor afinități cu rădăcini profunde în spiritul lor romantic.

**Cuvinte-cheie:** romantism, „Demiurgul rău”, istoria, păcatul, suferința

În *Schimbarea la față a României*, cartea atât de mult incriminată și oarecum dezavuat ulterior de autorul însuși, Cioran nu-și poate reprimă uimirea că într-o arhă pe care el o vitupera cu o violență nemaîntâlnită, pentru incapacitatea ei de a ieși din primitivismul mioritic și a se ridica la înălțimea lumii moderne, s-a putut ivi un Eminescu. „Ce a căutat pe aici – se întrebă el cu retorică mirare – acel pe care și un Buddha ar putea fi gelos?” (Cioran 1990a, 74-75). Asocierea poetului cu întemeitorul religiei ce-i poartă numele este semnificativă și premonitoare, deși tânărul Cioran a făcut-o mai degrabă printr-o genială intuiție decât pe baza unei informații cuprinzătoare asupra rădăcinilor indice ale gândirii lui Eminescu. Supoziția aceasta este confirmată de o scrisoare din 1970 către Constantin Noica în care autorul *Tratatului de descompunere* mărturisea cu franchețe: „Nu tiam că *Rugăciunea unui Dac* are ca variantă de titlu *Nirwana* (scris ca în german)” (Cioran 1995c, 299).

Periodic, Emil Cioran îl evocă pe Eminescu, mai cu seamă în scrisorile către fratele său Aurel. Aproape de fiecare dată aprecierile sunt însoțite de regretul intraductibilității poeziei eminesciene, din cauza limbii în care este scrisă, de o accesibilitate limitată, în ciuda expresivității ei unice. Opera lui Eminescu, firește, nu putea fi disociată de limba română pe care „metecul” de la Paris n-a conținut, până la capătul vieții, să-o omăgieze. „Zilele trecute – îți scrie el fratelui, în februarie 1974 – am recitat *Luceafărul*. Nu are pereche în toată literatura franceză (...). Ce limbă avem! Nu cunosc altă mai poetică. Din păcate, este intraductibilă. Tradus, Eminescu devine aproape caraghios, oricum teribil de minor și învechit” (Cioran 1995c, 119). Un an mai târziu revine asupra temei: „Din nefericire, Eminescu este intraductibil, de aceea e necunoscut în afară. Dacă ar fi fost englez, neam sau spaniol, ar fi fost una din marile figuri ale poeziei” (Cioran 1995c, 129). Ideea excepționalității figurii lui Eminescu reapare într-o scrisoare din același an (1975) către

Constantin Noica; reluând vechea întrebare: „Cum oare a fost posibil o apariție ca a lui într-o arca noastră?”, Cioran subscrie fără rezerve la opiniile prietenului său, apărute în cartea, recent atânci, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*: „Ai dreptate să te lansezi în asemenea comparații (Goethe, Valéry, Leonardo) care n-au nimic delirant. Dimpotrivă” (Cioran 1995c, 306).

Relațiile lui Cioran cu Eminescu nu se rezumă însă doar la aceste „exerciții de admirație”, mult mai tulburătoare pentru orgoliul nostru național. Întâlnirea dintre cei doi mari depășește terenul convențional și rigid al „influențelor”, „coincidențelor” etc., statuate de comparatismul tradițional, înscriindu-se în sfera mai adâncă a unei spiritualități afine, a unei Weltanschauung ce poartă indiscutabil pecetea ireductibilă a personalității fiecăruia dintre ei. De aceea nu vom vedea – Doamne fere-te! – în Emil Cioran un epigon, ci un genial congener care ne ajută să-l redescoperim pe Eminescu în tulburătoarea-i profunzime și actualitate.

Am socotit premonitoare, ziceam, alăturarea numelui poetului de acela al lui Buddha, deoarece, mai târziu, Cioran se va referi cu sporită insistență la *Rugăciunea unui Dac*, poemul eminescian cel mai „budist”, dacă mi se îngăduie formula. În scrisoarea adresată lui Noica, în martie 1970, după ce, cum s-a văzut, afirmă că nu cunoscuse varianta *Nirvana* a poemului, Emil Cioran, mulțumit, de asemenea, că la apariția *Tratatului de descompunere*, poetul Horia Stamatu a remarcat: „«Toate acestea au ieșit din *Rugăciunea unui dac*»”. Fără să-l contrazică, dimpotrivă, filosoful aprobă observația compatriotului său: „Era adevărat, atât de mult mi-a marcat adolescența poemul acesta” (Cioran 1995c, 299). Dar oare numai adolescența? Cinci ani mai târziu, adresându-i-se fratelui, autorul *Căderii în timp* îi învâna ează substanțial pozitiv: „Nu e mai puțin adevărat însă că într-un anume sens eu descind direct (s.n.) din *Rugăciunea unui dac*, al cărei ton violent, rostit ca un blestem și nu ca o iertare, mi-a plăcut întotdeauna” (Cioran 1995c, 130-131). Pentru că, în primăvara lui 1989 (centenarul morții lui Eminescu!), Emil Cioran s-a redactat articolul *Rugăciunea unui dac*, de o excepțională vibrație și forță revelatorie, mulțumit indelebilă solidarizării în expresie și gând cu geniul tutelat al poeziei românești. „*De-a lungul vieții mele întregi* (s.n.) – citim în acest text memorabil –, și mai cu seamă în anii tinereții, *Rugăciunea unui dac* m-a ajutat să rezist ispitei de a pune capăt la toate. Nu-i de prisos, poate, să semnalez aici că ultima pagină din *Précis de Décomposition*, întâia mea carte scrisă în franceză, este, prin tonul și violența ei, foarte apropiată de excesele Dacului” (Cioran Secolul XX/328-330, 6).

Cioran atrăgea toată viața obsesia acestui poem eminescian, în care, ca nimeni altul, a intuit, concentrate, marile adâncimi ale meditației poetului, sinteza viziunii lui asupra absurdului existenței, „expresia exasperată, extremă, a neantului valah, a unui blestem fără precedent, lovind un colț al lumii vitregit de zei” (Cioran Secolul XX/328-330, 7). Deși, observând gânditorul, Dacul vorbește în numele-i propriu, durerea lui depășește, evident, fatalitatea individuală, în ea regăsim și-ne cu toții, „încununată și pe veci de nimbul înfrângerilor noastre” (Cioran Secolul XX/328-330, 7). Cioran arată că cel ce incriminează cu atâta violență existența nu este un bătrân obosit, îmbuzat de vârstă, ci un poet în vigoarea tinereții, dar care, renunțând la orice iluzie, a înțeles dintru început adevărul despre vanitatea lucrurilor, iar că „dovădă tocmai ruga lui, cea mai clarvăzătoare, mai nemiloasă, din câte au fost vreodată scrise” (Cioran Secolul XX/328-330, 7).

Ruga aceasta trebuie înțeleasă între ghilimele, ca o amară ironie, pentru că ea nu consacră un act de credință, și cu atât mai puțin de smerenie, ci, din contră, unul de protest și revoltă, proslăvirea Zeului luând forma „apoteozei negative”, a unei insurecții mascate, dar atât de manifestă, totuși, în vehemența și agresivitatea rostirii:

„S cer a tale daruri, genunchi i frunte nu plec,  
Spre ur i bl stemuri a vrea s te înduplec,  
S simt c de suflarea- i suflarea mea se curm  
i-n stingerea etern dispar f r de urm !”

Tonul acesta l-a sedus într-atâta pe nihilistul Cioran, încât, dup propria-i m rturisire, l-a reluat în ultima pagin din *Tratatul de descompunere*: „Blestemat fie în veci steaua sub care m-am n scut, niciun cer s n-o ocroteasc , r spândeasc -se-n spa iu ca o pulbere nevrednic ! Iar clipa tr d toare ce m-a aruncat printre f pturi fie pentru totdeauna tears din listele Timpului! etc., etc.” (Cioran 1992, 266). De i se apropie sensibil de model, blestemul acesta nu atinge, totu i, incandescen a exploziv a verbului eminescian:

„S blesteme pe-oricine de mine-o avea mil ,  
S binecuvânteze pe cel ce m împil ,  
S-asculte orice gur , ce-ar vrea ca s m rîd ,  
Puteri s pun -n bra ul ce-ar sta s mucid ,  
-acela între oameni devin cel întâi  
Ce mi-ar r pi chiar piatra ce-oi pune-o c p tâi.

Gonit de toat lumea prin anii mei s trec,  
Pân' ce-oi sim i c ochiu-mi de lacrimi e sec,  
C -n orice om din lume un du man mi se na te,  
C-ajung pe mine însumi a nu m mai cunoa te,  
C chinul i durerea sim irea-mi a-mpietrit-o,  
C pot s -mi bl st m mama, pe care am iubit-o  
Când ura cea mai crunt mi s-a p rea amor...  
Poate-oi uita durerea-mi i voi putea s mor”.

Ceva din energia, ca i din semnificatia moral a revoltei Dacului, o vom reg si într-unul din *Psalmi* arghezieni:

„Vreau s pier în bezn i în putregai,  
Ne-ncercat de slav , crâncen i scârbit,  
i s nu se tie c m dezmierdai  
i c -n mine însu i tu vei fi tr it”.

Ambele texte exprim nemul umirea insului fa de o lume a suferin ei i injusti iei, iar mânia victimei se îndreapt , nici nu se putea altfel, c tre cel ce a creat-o, nenumindu-l, dar identificându-l, evident, cu Instan a Suprem i responsabil , adic , ar spune Emil Cioran, cu „Demiurgul cel r u” („Le mauvais demiurge”).

Scenariul dualist cel mai elocvent este acela din *Mure anu*, în care inversarea valorilor declan eaz apologia frenetic a lui Satan, „geniul mândru, etern al desper rii”, conjurat s aneantizeze lumea, crea ie a puterii r ului („ tiai c r utatea etern -n ceruri tron ”); versurile se rostogolesc amenin tor, într-un fel de jubila ie delirant a setei de r zburare:

„O, de-a vedea furtuna c stelele desprinde,  
C -n cer talazuri nalte de negur întinde,  
C prin acele neguri demoni-n stoluri zboar  
i lumea din adâncuri o scutur u oar  
Ca pleava... Cerul cu sorii lui decade,  
Târând cu sine timpul cu miile-i decade,  
Se-nmormânteaz -n chaos întins f r de fine,  
C zând negre i stinse surpatele lumine.  
Neantul se întinde

Pe spa iuri de erte, pe lumile murinde.  
 V zându-te strigare-a de-un dor nebun cuprins:  
 “M rire ie, Satan, de trei ori ai învins!  
 Atuncea m prime te prin îngerii peirei,  
 M -nva i pe mine cuvântul nimicirei  
 Adânc, demonic, rece. i-o jur ast tiin  
 Eu a striga-o-n lume c-o crunt u urin ...  
 Atunci negre te, soare... Atunci s tremuri, cer...  
 Atuncea saluta-voi eternul adev r...  
 i liber, mare, mândru prin condamnarea lui,  
 A cerurilor scar în zbor am s o sui...  
 S strig cu r zburarea pe buze-n lumi de arte:  
 Te blestem, c ci în lume de via avui parte!!”

Blestemul e amplificat de durerea imposibilit ii omului de-a muri, el fiind con tinent c e sortit unor infinite reîncarn ri i c , deci, via a (=suferin a) nu-i va putea fi curmat nici chiar de creatorul însu i:

„Dar, vai, tu tii prea bine c n-am s mor pe veci -  
 C vis e ta moarte cu slabe mâni i reci,  
 La sor i va pune iar i prin lumile din ceri  
 Durerea mea cumplit un vecinic Ahasver  
 Ca cu acela i suflet din nou s reapar  
 Migra iei eterne unealt de ocar ...  
 Puternice, b trâne, gigante un pitic,  
 C ci tu nu e ti în stare s nimice ti nimic”.

De aici, dispre ul imens fa de demiurgul care, paradoxal, e un uria neputincios („Puternice, b trâne, gigante – un pitic, / C ci tu nu e ti în stare s nimice ti nimic”), cât vreme for a lui se m rgine te la crearea unui univers r u, în care omului, damnat suferin ei, nu-i r mâne, ca solu ie, decât alian a cu Satan, singurul capabil s distrug lumea i s -l elibereze de teroarea r ului. Geniul malefic devine astfel promotorul binelui, asemenea iranianului Ahriman ce i se opune lui Ormuz, st pânul cerului, în poemul *Demonism*, unde scenariul maniheist se reg se te într-o mai bogat corol de semnifica ii (Culianu 1996, 10-20), dincolo de ceea ce ne intereseaz în mod particular acum, adic problema r ului.

Pentru Eminescu, r ul este o realitate metafizic i istoric totodat , ine de esen a existen ei, dar reprezint i condi ia *sine qua non* a desf ur rii istoriei, ceea ce oblig la o în elegere mai nuan at a raporturilor lui cu *binele*. Parafrazându-l pe Blaga dintr-un aforism despre rela ia via – moarte, putem spune c r ul este el însu i plus contrariul lui. Autorul *Luceaf rului* credea în laten ele vitale ale r ului: „– Ce plan adânc – iret! / Cum în s mân a dulce a r ului s-a pus / Puterea de via !” (*Andrei Mure an*, 1872), dup cum nu concepea istoria decât ca produsul exclusiv al acestuia: „R u i ur / Dac nu sunt, nu este istorie”. (*Mure anu*, 1876). R ul e dinamic, eficace, are întotdeauna puterea de-a învinge: „El a fost r u i fiindc r ul / Puterea are de-a învinge... -nvinse.” (*Demonism*); „C ci numai r ul are puterea de-a tr i” (*Andrei Mure an*, 1872) etc. R ul nu se manifest îns în exclusivitate ca principiu negativ, ca for destructiv , deoarece efectele ac iunii lui sunt în general pozitive, el fiind determinant în afirmarea vie ii i progresului: „C ci r ul este col ul vie ii. Vecinic r ul / Întâiul rol îl joac e col în orice cuget, / În oricare voin , în orice fapt mare”. (*Andrei Mure an*, 1872); „Impulsul prim / La orice gând, la ori ice voin , / La orice fapt -i r ul.” (s.a.) (*Demonism*) etc. În afara r ului, nu exist deci mi care, nu exist devenire;

binele, singur, ar condamna totul la prabuire și moarte: „Când un popor / Începe a fi nobil și generos în cuget, / Atunci a lui cder și moarte sunt aproape, / Căci numai răul are puterea de-a trăi.” (Andrei Mureșan, 1872). Prin urmare, istoria ca succesiune în timp a popoarelor și civilizațiilor care se nasc, ating pragul maximei dezvoltări și mor, pentru a pregăti locul altor popoare și civilizații ce vor înlocui aceleași destin este spectacolul cel mai grandios al afirmării răului ca factor unic de permanență în timp: „Toate au trecut pe lume, numai răul rămâne” (*Memento mori*). Pentru a deveni fecund, binele însuși recurge implacabil la energia răului, pe care îl naște și-l hrănește din propria-i substanță, oferindu-i-se drept pat germinativ: „Chiar fapta cea mai bună duce la rău. Ea este / Pământ care hrănește și mână a celor rele.” (Andrei Mureșan, 1872). Desigur, toate acestea îmbie la o abordare dialectică a raporturilor dintre Negativ și Pozitiv, ceea ce am și încercat cu altă ocazie (Cheie-Pantea 1999, 16-27), dar, de data aceasta, vom urmări cum se regăsesc ideile eminesciene în filosofia lui Emil Cioran asupra răului.

Pentru autorul *Tratatului de descompunere*, ontologia răului reprezintă una din marile sale obsesii, lucru firesc, de altminteri, la un nihilist de asemenea talie, cu o gândire ce se exersează atât de intens și profund în explorarea valorilor negativului. În spirit schopenhauerian, dar și eminescian totodată, Emil Cioran consideră că „trecut, prezent, viitor nu sunt decât aparențe variabile ale unui și aceluiași rău” (...), care „e coextensiv ființei, este ființa însăși” (Cioran 1992, 85). Ca și Eminescu, filosoful e convins că „răul guvernează tot ce-i coruptibil, altfel spus tot ce e viu...” (Cioran 1995a, 9), „el se înserează în economia ființei, este deci necesar, îndeplinește o funcție importantă, chiar vitală” (Cioran 1994, 75). În contrast cu agresivitatea răului, aflat în ofensiv permanent și fecund, binele apare lipsit de dinamism, anemic și steril, caci „Bunătatea nu creează: îi lipsește imaginația; or, trebuie imaginată pentru a plămădi lumea, chiar și de mântuială. Cel mult dăc amestecul de bunăătate și răutate poate produce un act sau o operă” (Cioran 1995a, 8). Răul este dinamic și fascinant prin monstruoșitatea lui, are o natură violent-contagioasă, spre deosebire de binele acru și putere de propagare minimă. Manifestarea cea mai spectaculoasă a răului este, spunem, *istoria universală* care – crede Cioran, împreună cu Eminescu – e „o istorie a Răului” (Cioran 1992, 160), deoarece „istoria universală nu e altceva decât o repetare de catastrofe, în așteptarea unei catastrofe finale...” (Convorbiri cu Cioran 1993, 95). Progresul rău mână o himer, cât vreme istoria ne creează doar iluzia înnoirii, în realitate ea „rămânând totuși fundamental aceeași”. Ca atare, ea ne revelează adevărul că „împotriva oricărei aparențe de schimbare, evoluția într-un cerc” (Cioran 1992, 166) sau într-un schopenhauerian „prezent etern”, cum s-a văzut. Concepția lui Cioran despre istorie rezumă, în esență, viziunea eminesciană din *Memento mori*, unde poetul contemplant mersul istoriei universale ca pe o „panoramă de ertăciunilor”, pentru a sfârși în dezgust amar și-n refuzul elixirului nemuririi:

„Dar la ce s-beau din lacul ce dăvia nesfârșit,  
 Ca să văd istoria lumii dinainte-mi repețit,  
 Cu aceleași lungi mizerii s-oboșesc sufletu-mi mut?  
 Și să văd cum nasc popoare, cum trăiesc și mor. Și toate  
 Cu virtuți, vicii aceleași, cu mizerii repetate...  
 Vrei viitorul a-l cunoaște, te întoarce spre trecut”.

Meditând asupra omniprezenței răului și-a cauzelor ce-l provoacă, Emil Cioran găsește rezolvarea în gnoză: „Cred că gnoza, ca viziune, este imens de rodnic. (...) Prezența universală a răului poate fi bine explicată printr-un Dumnezeu rău, caci prin unul bun nu poate fi” (Convorbiri cu Cioran 1993, 123). Într-adevăr, gnosticul resimte dureros faptul de-a fi fost

„azvârlit” într-o lume rea, loc al suferin ei și morții, un univers tenebros și absurd, creat de Demiurgul cel rău, zeu inferior Dumnezeului Suprem care, în transcendența lui absolut, inaccesibil cunoașterii umane, rămâne fatalmente străin de această existență ce se poate identifica, la limită, cu infernul însuși (Hutin 1963). „și Eminescu o vede astfel, ca pe o „baltă de vise rebele”, „un basmă pustiu și urât”, de unde răspunsul negativ la întrebarea: „Au e sens în lume?” (*Mortua est*). Cioran, de parcă și-ar confirma direct gândul, răspunde prompt: „... viața nu are, nu poate (s. aut.) avea sens. Ar trebui să ne luăm zilele în clipă când o revelație neprevăzută ne-ar convinge de contrariu” (Cioran 1992, 164). Faptul că „omul n-a primit până acum niciun răspuns la întrebările lui și nu va primi niciodată” dovedește că nu numai că viața „n-are niciun sens, dar nici nu poate avea unul” (Cioran 1990b, 169).

Vinovat pentru că în lume „Toate sunt coji durerii celei nepieritoare” (*Ca o fclie...*) este creatorul însuși, ceea ce explică revolta poetului în fața iubitei moarte: „De e sens într-asta, e-nțors și ateu, / Pe palidă-i frunte nu-i scris Dumnezeu” (*Mortua est*). În limbaj gnostic, am putea zice că moartea și suferința nu sunt rezultatul voinței Dumnezeului bun, ci al Demiurgului rău invocată, nu întâmplător, de Emil Cioran în meditațiile sale, din moment ce, spre deosebire de binele anemic și steril, răul este activ și creator. Dumnezeul cel bun și nevolnic – scrie Cioran – „nu era înzestrat pentru a crea: posedă totul – în afară de atotputernicie. Mare prin deficiențele lui (anemia și buna tateă merg mână în mână), el este prototipul ineficienței: nu poate ajuta pe nimeni (...), n-are nimic ca să ne fascineze, n-are nimic dintr-un monstru”. În consecință, nu putem decât să „ne întoarcem spre creator, zeu subaltern și aferat, instigator al evenimentelor. Ca să n-alegem cum a putut să creeze, trebuie să ni-l închipuim pradă răului...” (Cioran 1995a, 8).

Ideile acestea sunt prezente în poemele eminesciene amintite (*Mureanu și Demonism*), mai puțin în scenariul gnostic despre cei doi dumnezei, valorile fiind aici inversate în sensul că cel ce promovează binele este Satan, demonul. Deși Cioran a cunoscut cu siguranță aceste poezii, a preferat să se concentreze atenția asupra *Rugăciunii unui Dac*, care – afirmă D. Muraru – „trebuie privit nu numai în cadrul poemului *Sarmis - Gemenii*, versiunea 1877, ci al întregii opere a lui Eminescu, căci numai astfel se poate face atitudinea poetului, în raport cu divinitatea, în privința rigorii morții și triumfului răului și nedreptății” (Muraru 1982, 414).

și autorul *Tratatului de descompunere* a extrapolat mesajul acestei „rugăciuni” la nivelul întregii gândiri eminesciene, deoarece, într-adevăr, Eminescu își pune aici nu o întrebare oarecare, ci *Întrebarea* însăși. Or, să ne amintim că, pentru Heidegger, filosoful adevărat, dar și poetul, am adăuga noi, nu face decât să repete mereu și mereu aceeași unică, esențială, întrebare, care la Eminescu sună astfel: „Au cine-i zeul care pleacă în noaptea înemi?”. În *Gemenii* zeul este cunoscut, are un nume: Zamolxe, dar poetul nu s-a mulțumit cu semnificația circumscrisă exclusiv mitului geto-dacic, izolând blestemul dacului care, și el, purta un nume (*Sarmis*), și-a conferit acea tulburătoare aură de ambiguitate prin care meditația va atinge profunzimi abisale, dimensiuni universale - umane. Nu mai e vorba de Zamolxe, Dumnezeu, Satan etc., ci de o instanță supremă necunoscută, un Mare Anonim, cum ar zice Blaga, de a cărui voință și putere depinde tot ce există, inclusiv fiindă și cel proslăvit în ciuda ei „rugăciune”.

Situația ne obligă să admitem deci că interesul special al lui Cioran pentru această poezie nu e determinat doar de ideea răului și a „demiurgului rău” care-l produce, ci de o rațiune mai profundă care vizează însăși semnificația rugăciunii ca act primordial al oricărei atitudini religioase. Or, dacă admitem convingerea Rosei del Conte că Eminescu este „un

geniu religios” (del Conte 1990, 269), întrebarea care se pune e în ce m sur Emil Cioran poate fi considerat i el ca atare. Ei bine, în numeroase confesiuni, Cioran îi define te atitudinea ca fiind „aceea a unui teolog necredincios, a unui teolog ateu” (Convorbiri cu Cioran 1993, 149). Mai precis, a unui spirit religios, de vreme ce – consider el – „religia merge mult mai în adâncime decât orice alt reflec ie a spiritului uman i c adev rata viziune a vie ii este religioas ”. Iar concluzia intervine implacabil: „Omul care n-a trecut prin religie i care nu a cunoscut tenta ia religioas este un om vid” (Convorbiri cu Cioran 1993, 234). În consecin , ca fiin eminamente religioas , omul simte nevoia de a se ruga, chiar dac , în spiritul-i paradoxal, Cioran se iluzioneaz c această necesitate „n-are nimic de-a face cu credin a” (Cioran 1995b, 160). Altfel spus, autorul *Tratatului de descompunere* admite irepresibila nevoie de-a te ruga, dar nu îns i a te adresa unui Dumnezeu anume, de unde admira ia sa pentru budismul, care, prin aspira ia la Nirvana, se manifest ca o credin f r Dumnezeu (Velasco 1997, 180). În acest context, ne explic m, a adar, de ce interesul excep ional pentru *Rug ciunea unui Dac* l-a afirmat Cioran, mai cu seam din momentul în care a aflat c una din variantele poemului se intitula *Nirvana*.

Totu i, chiar dac nu la acest cot , interesul exista i înainte, dovad un text din 1943, adus recent la lumin de revista „Antiteze” din Piatra-Neam (Cioran 2000, 1-2), în care Emil Cioran formuleaz câteva judec i despre poezia lui Eminescu, pornind îndeosebi de la *Rug ciunea unui dac* pe care o calific drept „unul dintre poemele cele mai dezn d juite din toate literaturile...”. De i admite c pesimismul e o realitate ce-l apropie pe Eminescu de Leopardi sau de „acest ciudat portughez Quental”, Cioran atrage aten ia asupra primejdiei ce se ascunde în tenta ia de a-l citi pe Eminescu exclusiv prin acest gril . Ar însemna – scrie autorul – s „trecem pe lâng esen a poeziei sale”, adic s „ne descotorisim prea u or de dificult ile pe care ea le provoac , dac o etichet m drept pesimist – ca i cum ar mai putea fi i un alt fel de poezie!” Ar putea fi, desigur, dar nu o mare poezie, c ci, cum spunea Valéry, citat de Cioran, „Optimii scriu prost”. Fire te, Cioran nu-i acord acestei butade valoarea unui argument deoarece, pentru el, „poezia nu exprim decât ceea ce s-a pierdut sau ceea ce nu exist – nici m car ceea ce ar putea s fie”. Poetul, spre deosebire de ceilal i oameni, se afl permanent „în c utarea iluziei, f r a se putea vreodat instala în ea”. Bun oar , Eminescu „a încercat s se lase în elat de dragoste”, dar el – observ Cioran – „Nu se ded pasiunii decât pentru suferin ele pe care ea le inspir , pentru e ecul ei”. S ne amintim de avertismentul lui T. Maiorescu în leg tur cu fatala nefericire în dragoste a poetului, care – socotea criticul în spirit schopenhauerian – „nu vedea în femeia iubit decât copia imperfect a unui prototip nerealizabil”. Cioran încearc o alt explica ie, anume aceea c sufletul lui Eminescu „nu îi era suficient de mistic pentru a se refugia în fericire (Shelley), dar suficient de puternic pentru a recurge la nefericire, care este tot un refugiu”. De notat c i în *Caietele* sale Cioran asociaz numele celor doi mari poe i: „M gândesc deodată – scrie el – la «Lines written in dejection near Naples», acest poem de Shelley ce rezum singur mai mul i ani din via a mea i, poate, via a mea. Într-un sens, *Tratatul* nu e decât o varia ie pe marginea acestui poem. Doar *Rug ciunea unui dac*, de Eminescu, a mai jucat pentru mine un rol analog” (Cioran 1999, 198). Ulterior, cum am v zut mai sus, Cioran nu va ezita s afirme c într-un fel descinde direct din *Rug ciunea unui dac* i c prima sa carte scris în francez , *Précis de Décomposition*, e foarte apropiat prin ton i violen de excesele Dacului. Întrebându-se acum îns , în acest articol din 1943, asupra filosofiei *Rug ciunii*, autorul constat c „Eminescu a tr it în invocarea nefiin ei. Iar invocarea sa se întinde între o senza ie material , care este frigul vie ii, i un fel de rug ciune, care este s vâr irea ei”. „Un fel de rug ciune”, pentru c , de fapt,

a a cum am precizat deja, nu este o rugăciune adevărată, adică un gest de credință în onoarea în autoritatea unui Dumnezeu atotputernic și milostiv. Dimpotrivă, e vorba de o rugăciune cu sens invers, o adevărată blasfemie la adresa Creatorului vinovat de imperfecțiunea creației, a lumii. Apologia negativă a acestuia sugerează, în esență, atitudinea sinucigașă a dacului care, neputându-l nega direct, o face indirect, refuzându-i „darurile”, adică opera. Lui Cioran nu puteau să-i scape și cu atât mai mult să-i displace, desigur, aceste lucruri, care fac obiectul atâtor obsesii și meditații proprii de-a lungul întregii sale cariere de scriitor și gânditor.

Un studiu complet al afinităților lui Cioran cu Eminescu ar depăși, desigur, spațiul și rosturile unui articol ocazional. De ce am recurs, totuși, fie și parțial, la el? Pentru că – am mai spus-o – mulți dintre cei care-l neagă azi pe Eminescu sunt fervenți admiratori ai lui Emil Cioran, fără știe (sau poate ignorând cu bună știință acest lucru) că autorul *Tratatului de descompunere*, una din minile cele mai lucide ale acestui secol, a nutrit toată viața un veritabil cult pentru Eminescu. Celor care-și permit să ia în deriziune entuziasmul lui Constantin Noica față de „omul deplin al culturii românești” le amintim replica lui Cioran însuși, din 5 martie 1970, la o scrisoare a gânditorului de la Plătărești: „E de la sine înțeleasă că-și împărtășesc admirația pentru acest geniu care nu încetez să mă mir că a putut să apară printre noi. M-a exprima chiar mai dur decât tine: fără Eminescu, neamul nostru ar fi neînsemnat și aproape de dispăruit...” (Cioran 1995c, 298). Cioran reia, de fapt, la maturitate, o idee pe care a susținut-o în tinerețe și care, cum se poate deduce, a rămas o constantă a atitudinii sale față de poetul național. Astfel, în *Schimbarea la față a României* citim: „Fără Eminescu, am fi știut că nu putem fi decât esențial mediocri, că nu este ieșire din noi înșine și ne-am fi adaptat perfect condiției noastre minore. Suntem prea obligați fața de geniul lui și față de tulburarea ce ne-a vârsat-o în suflet” (Cioran 1990a, 75).

A adară, Cioran nu vede în Eminescu doar expresia esențializată a sufletului românesc; el identifică în poet acea unică și uriașă forță creatoare care a salvat neamul de la primejdia mediocrității sau – și mai grav – a anonimului. Nici că se putea imagina un mai profund omagiu adus Poetului, care continuă să lumineze, asemenea Luceafărului său, cerul spiritualității românești.

## Referințe bibliografice

- Cheie-Pantea, Iosif. 1999. *Repere eminesciene*, Timișoara: Ed. Excelsior.
- Cioran, Emil. 1990a. *Schimbarea la față a României*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1990b. *Pe culmile disperării*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1992. *Tratat de descompunere*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1993. *Convorbiri cu Cioran*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1994. *Căderea în timp*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1995a. *Demiurgul cerului*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1995b. *Despre neajunsul de-a te fi născut*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1995c. *Scrisori către cei de-acasă*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 1999. *Caiete III*, București: Ed. Humanitas.
- Cioran, Emil. 2000. *Cioran - necunoscut: Mihail Eminescu*, în „Antiteze”, p. 1-2.
- Cioran, Emil. *Secolul XX*, Nr. 328-330.
- Conte, Rosa del. 1990. *Eminescu sau despre Absolut*, Cluj: Ed. Dacia.
- Culianu, Ion Petru. 1996. *Fantasmalele nihilismului la M. Eminescu*, în „Familia”, nr. 1.

Hutin, Serge. 1963. *Les gnostiques*, Paris: P.U.F.

Muraru, Dumitru. 1982. *M. Eminescu, Poezii*, vol. II, Bucuresti: Ed. Minerva.

Velasco, Martin. 1997. *Introducere în fenomenologia religiei*, Iași: Ed. Polirom.