

Iosif Cheie-Pantea, Mihai Eminescu. *Omul și dialectica istoriei*, Iași, Editura Junimea, 2025, 222 p.

Irina DINCĂ

Universitatea de Vest din Timișoara

DOI: <https://doi.org/10.35923/AUTFil.63.21>

Opera eminesciană constituie reperul central al exegezelor întreprinse de Iosif Cheie-Pantea încă din volumul de debut, din 1980, *Eminescu și Leopardi*, rezultatul unei ample cercetări doctorale, și până la cea mai recentă carte, publicată în 2025, *Mihai Eminescu. Omul și dialectica istoriei*, o sinteză ce „rediscută câteva idei fundamentale” ale eminescologului timișorean, considerate „de actualitate și azi” (p. 7). De altfel, viabilitatea perspectivei exegetice din acest volum decurge tocmai din recursul la constanta sondare filosofică a structurilor ideatice de profunzime ale operei eminesciene, prin prisma unor texte reprezentative, care cuprind *in nuce* viziunea ontologică, gnoseologică și axiologică prin care se configurează imaginarul eminescian. Această deschidere hermeneutică este dublată de vocația comparatistului aflat în căutarea unor afinități și analogii, dincolo de filiații sau influențe directe, cu texte din literatura română sau universală, prin care viziunea eminesciană se întâlnește peste timp cu intuițiile unor spirite congenere. Exegetul urmărește de fiecare dată întâlnirea esențială, ce „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 personalității fiecăruia dintre ei” (p. 16). Din această perspectivă, ideea de originalitate este nuanțată, întrucât ea nu vizează fondul ideatic comun din care se nutrește poezia autentică, ci expresia unică, specifică fiecărui scriitor, prin care sunt reluate și reactualizate concepții anterioare, într-o fructuoasă „palingeneză” a ideilor și a valorilor implicite, pentru a folosi un termen preferat al criticului.

Încă din primul capitol, Iosif Cheie-Pantea își propune o problematizare a impactului pe care opera eminesciană a avut-o și încă o are în spațiul cultural românesc, pornind de la sintagma „Ideea Eminescu”, propusă de Lucian Blaga în contextul mai larg al ilustrării teoriei sale despre „matricea stilistică” a culturii românești. Dacă un poet apropiat de sevele creatoare ale folclorului, precum George Coșbuc, rămâne la ilustrarea în poezia sa a stratului superficial al „fenomenelor românești”, creația eminesciană actualizează ceea ce Blaga consideră a fi categoriile abisale ale „apriorismului românesc”. Eminescu se apropie astfel mai mult decât Coșbuc de „ideea românească”, fără ca aceasta să-i reprime caracteristicile specifice ale stilului personal. Pornind de la afirmația lui Blaga din *Trilogia culturii*, conform căreia „Există o «Idee Eminescu», iar aceasta s-a zămislit sub zodii românești”, Iosif Cheie-Pantea o corelează cu alte abstractizări pe aceeași lungime de undă ale personalității eminesciene, ce presupun „un grad înalt de generalizare și transfigurare” (p. 12). Astfel, sunt identificate varii trepte de esențializare, de la clasică previziune din 1889, din perspectivă literară și culturală în sens mai larg, a lui Titu Maiorescu că „literatura română va începe secolul al 20-lea sub auspiciile geniului lui” Eminescu la recunoașterea în acesta de către Constantin Noica a unui „model ontologic” – „omul deplin al culturii românești”. Mai mult decât atât, Nichita Stănescu merge și mai departe pe planul abstractizării, considerând că „Pentru literatura noastră, Eminescu este un concept”, iar

Emil Cioran percepe universul eminescian „din ceas dedus”, dovadă și concluzia unei scrisori către Constantin Noica, în care notează că „Eminescu era o lume și, prin asta, era superior Timpului”. Invocarea acestei întâlniri transtemporale dintre Eminescu și Cioran, în special sub semnul *Rugăciunii unui dac*, îi oferă exegetului prilejul de a semnală câteva puncte de convergență între viziunile celor doi, analizate anterior într-un studiu din volumul *De la Eminescu la Nichita Stănescu* din 2002 și, recent, într-un context mai larg, prin prisma unui imbold similar de „pozitivare a negativului”, în cartea publicată în 2019, *Cioran și spiritul romantic*.

Tot în câmpul afinităților se înscrie și chestiunea influențelor, asupra căreia se focalizează capitolul „Eminescu și romantismul german”. Cum era de bănuț, înrăuirile acestui curent literar și ideatic asupra operei eminesciene sunt regăsite de Iosif Cheie-Pantea în sfera „influențelor catalitice” în sens blagian, întrucât nu exercită asupra poetului o presiune modelatoare, ci îi actualizează și îi sporesc trăsăturile imanente propriei gândiri, ajutându-l să-și descopere potențialitățile creatoare. Argumentația pornește de la o incursiune în eminescologie, criticul disociindu-se de tendințele interpretative radicale, ce „fie vād în gândirea lui Eminescu o substanță de împrumut, fie o absolutizează minimalizând sau negând de-a dreptul valoarea și semnificația relațiilor ei cu izvoare sau modele străine” (p. 21). Analist echilibrat, adept al interpretărilor nuanțate și temeinic argumentate, Iosif Cheie-Pantea se situează pe „calea potrivită” (p. 27) ce evită cu suplețe extreme, pe aceeași linie cu abordarea comparatistă propusă de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, de pildă, ce ocolește atât capcanele sursologiei tradiționale, cât și deconectarea operei eminesciene de la orizontul cultural în care aceasta s-a cristalizat. Pentru limpezirea modului just de înțelegere a rolului influențelor în opera lui Eminescu și nu numai, exegetul recurge chiar la o metaforă a acestuia din manuscrisul 2287, în care sunt puse în cumpănă mintea mărginită a oamenilor învățați, dar fără talent, și cea integratoare a gânditorilor autentici. Dacă prima este asemenea unei săli întunecate prin care ideile străine ies precum intră, fără a-și lăsa în vreun fel amprenta asupra personalității receptorului pasiv, cugetul unui om de talent se dovedește a fi „o sală iluminată, cu păreți de oglinzi” în care se reflectă ideile învrăjbite care, filtrare prin lumina unificatoare a gândirii, se transfigurează „înfrățite”, pe coordonatele unei „lumi armonice” (v. p. 26). În aceeași manieră armonizatoare, în lectura comprehensivă a lui Iosif Cheie-Pantea, opera eminesciană nu mai este înțeleasă drept „un depozit de materiale împrumutate, ci ca un athanor uriaș în care acestea sunt retopite până la totala lor transfigurare și integrare în materia gândirii poetului” (p. 28). În această direcție sunt amintite și câteva coordonate esențiale ale romantismului, regăsite și în opera eminesciană, precum înțelegerea lumii ca unitate organică, deschiderea metafizică sau *orfismul*, definit în termenii propuși de Hermine Riffaterre, ca propensiune spre absolut, „efort al spiritului de a cuceri adevărul ascuns”, dar și, în sens blagian, ca acceptare a misterului și recunoaștere a „coincidenței contrariilor în structura lumii” (p. 32).

Următoarele capitole ale volumului lui Iosif Cheie-Pantea duc mai departe această problematizare a reflexiilor literare și mai ales filosofice ce pot fi descifrate în gândirea lui Eminescu, dezavuând totodată orice „concluzii străine de spiritul general al viziunii poetului” (p. 33) și propunând grile alternative de relectură. Astfel, în „Dialectica istoriei”, perspectiva critică se detașează de lentila interpretativă a pesimismului de factură schopenhaueriană a înțelegerii *răului* ca fundament al istoriei, cu precădere în *Memento mori* sau în *Andrei Mureșanu*, optând, pe urmele lui Eugen Todoran, pentru o apropiere

de viziunea dialectică hegeliană, în care mărirea și căderea civilizațiilor sunt doar trepte de afirmare a spiritului universal în fluxul devenirii. După cum punctează cu acuratețe Iosif Cheie-Pantea, metafizica lui Schopenhauer se cantonează într-o viziune statică asupra lumii, în care principiul guvernator al răului nu mai este raportat la contrariul său, ceea ce conduce, în esență, la o abolire a timpului istoric și la inexistența unei dimensiuni tragice a existenței. În gândirea eminesciană, dimpotrivă, „Sâmburele crud al morții e-n viață”, iar în „mărire află germenii căderii” (*Memento mori*), dar și invers, întrucât sâmburele fecund al răului poartă în sine latențe vitale, iar prăbușirea unei civilizații creează premisele înălțării alteia din cenușa celei anterioare. În acest fel, există o constantă încercare de „pozitivare a negativului”, prin care contrariile sunt integrate antinomic într-o înțelegere dialectică a istoriei, compatibilă cu o „existență tragică”, în termenii lui D.D. Roșca, întemeiată pe o tentativă conștientă de „depășire a limitei”, conform lui Gabriel Liiceanu.

Acest fond tragic al gândirii eminesciene este urmărit de Iosif Cheie-Pantea nu doar la nivel istoric, ci și ca o trăsătură intrinsecă statutului ontologic al omului. Astfel, capitolele următoare ale volumului abordează raporturile tensionate cu Absolutul, atât din perspectiva geniului, cât și din cea umană în general. Destinul tragic al omului se manifestă în viziunea eminesciană prin dezechilibrul dintre „o voință-atât de mare” și „o putere-atât de mică” (*Memento mori*), iar „conștientizarea acestei precarități ontologice declanșează uneori o neliniște vecină cu angoasa modernilor”, dar fără a se stabiliza în această zonă tensionată, întrucât, după cum subliniază subtil exegetul, viziunea eminesciană „iese însă din impas prin repliere într-un spațiu noetic” (p. 50). Astfel, forțarea limitei este transmutată pe plan gnoseologic, visul oferă „accesul la nemarginile regatului gândirii” (p. 61), iar cunoașterea interioară deschide posibilitatea „eului metafizic, a arheului care se manifestă etern în lanțul infinitelor sale reîncarnări” (p. 63) spre o cuprindere noetică de ansamblu. Cu toate acestea, cunoașterea se cristalizează fie doar ca latență, *in nuce*, ca „sâmburele în ghindă” sau ca „reflectarea cerului înstelat într-un strop de rouă”, fie într-o formă fragmentară, în succesiune, precum firul de colb ce străbate „toate punctele prin care trece roata învârtindu-se, dar numai în șir” (*Sărmanul Dionis*), dar pe firul cărora poate fi reconstituit în plan ideatic întregul.

Această perspectivă integratoare este apanajul geniului, a cărui condiție este discutată în capitolul următor, în care viziunea eminesciană este așezată în oglindă cu cea a lui Leopardi – într-o reluare a punctelor nodale din cercetarea doctorală. Din nou, Iosif Cheie-Pantea se distanțează polemic de căile bătătorite ale eminescologiei, respingând cu argumente solide convingerea lui G. Călinescu că poemul *Luceafărul* ar fi o traducere fidelă a considerațiilor lui Schopenhauer referitoare la destinul excepțional al geniului. Și de această dată, exegetul recurge la un suport conceptual hegelian pentru a descrie situația oamenilor comuni, care „trăiesc în mod real, autentic viața, dar sunt lipsiți de o conștiință clară a destinului lor”, existând în cazul lor doar o vagă aspirație „de a se realiza în planul ideii”, în vreme ce „geniul are această conștiință, fără să trăiască însă cu adevărat”, năzuind „să treacă de la idee la viață” (p. 76). Confruntarea acestor două planuri incompatibile este analizată cu finețe și în alte texte eminesciene adiacente, precum *Floare albastră* sau *Oda (în metru antic)*, însă parcursul hermeneutic revine în spirală, nu doar în această secvență, ci în întregul volum, la turnura interpretativă inedită a miezului ideatic din *Luceafărul*. Conform acestei tâlcuiri, nu doar geniul are șansa autocunoașterii prin mijlocirea alterității, întrucât „el nu ajunge la intuiția esenței proprii decât prin

intermediului omului”, ci și acesta din urmă „ia act de propriile limite” (p. 98), precum Cătălina, care se transfigurează pe parcursul poemului. Mai mult decât atât, în cazul lui Cătălin are loc o transformare și mai spectaculoasă: deși „părea, la început, prizonierul exclusiv al imanentului”, va beneficia indirect de înrâuririle transfiguratoare ale geniului și va ajunge să o perceapă pe fata de împărat drept „o ființă spiritualizată complet, adevărată stea căreia îi adresează cuvinte asemănătoare celor cu care ea însăși îl invocase pe Luceafăr” (p. 98).

Ideea raportării ființei la ne-ființă și a confruntării necesare cu alteritatea în procesul de (auto)cunoaștere este reluată și în capitolul următor, „Neantul divin”, în care Iosif Cheie-Pantea se oprește asupra modului în care absolutul este descris în termeni negativi, fapt ce apropie viziunea eminesciană de cunoașterea apofatică, prezentă și în unele scrieri ale teologiei patristice, dar și în gândirea unor mistici – precum Meister Eckhart sau Jakob Böhme – sau chiar în imaginea *vidului plin* din fizica cuantică din viziunea lui Basarab Nicolescu. Criticul sesizează cu subtilitate și de această dată câteva aspecte „de incontestabilă modernitate” (p. 106) ale gândirii eminesciene referitoare la exprimarea în termeni negativi a conceptelor din câmpul semantic al *absolutului*, nuanțând totodată similitudinile, dar și distanțările față de „idealitatea goală” considerată de teoreticianul Hugo Friedrich a fi schema ontologică definitorie pentru sensibilitatea modernă. Conform exegetului, viziunea lui Eminescu se situează între, dar și dincolo de cele două modele de înțelegere a transcendenței, cel în cheie romantică, în care absolutul se dovedește o aspirație spre o iluzie de neatins, „virtual ne-mărginită” (p. 105), anulând așadar tragismul depășirii limitelor, respectiv cel circumscris modernității, al absenței ce ia forma „neantului unei supranaturalități goale”, generatoare de neliniști metafizice odată cu revelația „fragilității ontologice” (p. 106) a omului care își conștientizează solitudinea, precum în poezia interbelică a lui Arghezi, Blaga sau Philippide.

Tot o formă de raportare la absolut este și cea prin filtrul erosului, demersul sintetic din capitolul „Iubirea ca principiu existențial” detașându-se și de această dată de o prejudecată din eminescologia tradițională, lansată de refuzul lui G. Călinescu de a recunoaște dimensiunea metafizică a poeziei erotice eminesciene, reduse la senzualitate și instinct. Premisa de la care pornește ampla argumentație a lui Iosif Cheie-Pantea constă în recunoașterea în creația eminesciană a „două moduri fundamentale de a gândi iubirea, amintind de cele două Afrodite platoniciene: *obștească* și *ceastă*, corespunzătoare erosului comun, senzual și celui metafizic, spiritual” (p. 119), cu precădere asupra celui din urmă focalizându-se perspectiva hermeneutică. Sunt, astfel, analizate diversele ipostaze ale feminității din textele eminesciene, în special cele care dezvăluie o spiritualizare a iubirii, fie ea în direcția idealizării până la proiectarea acesteia „într-un trecut imaginar, în basm sau în vis, adică într-o lume a transcendenței” (p. 127), fie în cea a sublimării senzualității în ceea ce Julius Evola înțelege prin „nuditatea abisală” a cuplului adamic din *Cezara*, dovedind „vocația originarului, primordialului” ce face posibilă „revelația sensului arhetipal al dragostei” (p. 130). „Dimensiunea abisalului” (p. 153) intrinsecă iubirii implică apropierea de aspectele fundamentale ale existenței umane, de la nostalgia pentru copilăria pierdută prin asimilarea iubitei cu figura maternă protectoare la afirmarea „erosului ca mobil și catalizator al creativității” (p. 150), dar și drept „însăși calea regală a cunoașterii” (p. 158) prin autorefectarea în „femeia-oglinză” (p. 161). Mai mult decât atât, feminitatea eminesciană este o expresie, uneori chiar agresivă, a forței vitale, în „izomorfismul femeie-natură” regăsindu-se de fapt „setea de a trăi” (p. 134), dar aceasta ascunde

și valențe thanatice, prin care erosul se sublimează „dincolo de limitele vieții” (p. 139).

Unul dintre cele mai dense capitole ale volumului lui Iosif Cheie-Pantea poartă titlul „Moartea ca negativitate vitală” și are drept motto reflecția poetului „Antitezele sunt viața”, ce constituie „premise co-prezenței factorilor contrari în sfera existentului” (p. 167), implicită în structura de profunzime a scrierilor lui Eminescu. Această perspectivă este susținută și printr-un pasaj din manuscrisul 2285, „Viața e germenul morții – moartea germenul vieții”, în care complementaritatea viață – moarte este înțeleasă nu doar prin prisma „intercondiționării factorilor antinomici”, ci și a modului în care aceștia se nutresc și „se și generează reciproc” (p. 172). Privirea pătrunzătoare a hermeneutului urmărește o dublă perspectivă: de pe o parte, „nașterea și creșterea morții din viață”, prin analiza motivului rilkean, dar și eminescian al imanenței thanatice în fluxul vital precum „sâmburele în fruct”, iar de cealaltă parte, „revelația morții ca negativitate vitală” (p. 172) sau, în termeni eminescieni, drept „laboratorul unei vieți eterne” (ms. 2257). Sub cel de-al doilea aspect, viziunea lui Eminescu se întâlnește peste timp cu cea a lui Blaga din *Umbra*, prin care „să-nsoțească-n lumi ființa/ merge-alături neființa” sau din *Cimitir roman*, în care drumul ce străbate împărăția vieții înaintând prin moarte constituie „un al treilea element, diferit de viață și moarte, dar dependent de ele sau, poate și mai aproape de adevăr, o sinteză a lor” (p. 179). Criticul atrage atenția că meditația asupra permanenței morții în urzeala existenței nu se pliază pe teza heideggeriană referitoare la „existența pentru moarte” (*Sein zum Tode*). Așadar, sfârșitul nu constituie un scop în sine, ci un prilej de „afirmare a vieții”, în termenii lui Emil Cioran, o condiție de manifestare a „existenței creatoare” și astfel „o formă de umanizare a omului” (p. 209) pentru Lucian Blaga, dar și o cale de autocunoaștere, prin reîmpăcarea „eului cu sinele” (p. 192) din *Oda (în metru antic)* sau prin confruntarea cu propriile limite din *Luceafărul*.

În ansamblu, studiul *Mihai Eminescu. Omul și dialectica istoriei* dovedește rigoare teoretică, densitate ideatică, minuțiozitate analitică, limpezime argumentativă și subtilitate interpretativă. Cu o temeinică formație filosofică și cu deschideri fertile spre spațiul cultural european, Iosif Cheie-Pantea se detașează, în spirit polemic, de o serie de prejudecăți înrădăcinate ale eminescologiei și caută, dincolo de ele, piste interpretative viabile, din perspectiva valorilor autentice și a reperelor esențiale.