

Moderația în *Moromeții*: o lectură aristoteliană

Prof. univ. dr. Caius Dobrescu
Universitatea din București

Abstract: *The first volume of Marin Preda's novel The Morometes (1955), presenting the life of a Romanian peasant family of the Danube plains in the second half of the 1930s, was greeted by the orthodox communist literary criticism of the epoch for exposing the "illusions" and "false consciousness" of the rural middle-class dramatically shattered by crisis-prone capitalism and the outbreak of imperialistic WWII. Later on, when the Romanian variety of the post-Stalinist Thaw allowed for a certain autonomy of literary criticism, interpretative acumen switched towards styling the father of the family and central figure of the novel, Nicolae Moromete, into a representative of a national spirit, i.e. a form of savoir vivre which paradoxically mixes cunning and playful irony to a profound sense of ethical correctness and dignity.*

The present paper takes a somewhat different path, elaborating on the suggestions of a minority of critics that the novel has a significant political dimension, in the sense of profoundly reflecting on the foundation of a good polis. Starting from the fact that Preda's novel represents the triple social partition of the Romanian village, with haves and have nots and a buffer of „neither rich, nor poor”, I propose that Preda deliberately glides from a Marxian vision of social justice centered on the dispossessed, towards an Aristotelian understanding of political righteousness as concentrated in the middle – that is, on a socio-moral class at an even distance from the greed and arrogance of wealth, and the blind resentments of blatant poverty.

Keywords: *Political aristotelianism, literature and ethics, urban vs. Rural, middle class, moderation*

Una dintre cele mai paradoxale afirmații referitoare la *Moromeții* lui Marin Preda – conștienți fiind că, atunci când vorbim despre acest faimos roman, ne referim, așa cum se întâmplă de obicei în cultura noastră, la primul său volum – este aceea conținută încă din titlul unui eseu al lui Alexandru Paleologu: „Despre un spirit citadin” [Paleologu, 1974].

Surprinzător aici nu era faptul că romancierului i s-ar fi atribuit o perspectivă citadină asupra satului românesc. Diferența dintre o literatură care pretinde că reface lumea rurală în proprii ei termeni, printr-un demers pe care antropologia culturală l-ar numi „participativ”, și literatura care și-o ia ca obiect de studiu sociologizant este mult prea intuitivă pentru a fi reușit să surprindă pe cineva. Provocarea lansată de Alexandru Paleologu se referea, însă, nu la perspectiva autorului asupra lumii sociale pe care o recompune, ci la modul cum Preda reconstruiește înțelegerea de sine, modurile de raportare reciprocă, valorile personajelor sale. Altfel spus, *Moromeții* este „citadin” nu în înțelesul aplicării unui instrument de studiu obiectiv, emancipat rațional, al mentalităților, ci prin aceea că expune o minte, un spirit, care, în pofida amplasamentului rural, vedește trăsături pe care le identificăm îndeobște drept citadine.

Paradoxul tinde să se atenueze dacă realizăm că prin spiritul citadin Alexandru Paleologu nu înțelegea lumea modernă, urbanizarea accelerată de tip industrial, ci un fel de ideal clasic al comunității urbane. Un tip de comunitate constituită nu în virtutea imperativului supraviețuirii, al auto-reproducerii instinctive, codificate în ritualuri de regenerare, ci în virtutea garantării și recunoașterii reciproce a libertății (nu în ultimul rând, de gândire) a membrilor săi. Sub acest raport, comunitatea citadină nu este primordial economică sau culturală, ci direct și central *politică* – și aceasta în sensul profund, etimologic, al termenului, care derivă, evident, de la „polis”. O comunitate „politică” este, așadar, conștientă de propria ei fundamentare și alcătuire, și face din această conștiință componenta esențială a noțiunii sale de ordine. Într-o lume urbană și citadină, în sensul de „politică”, ordinea trece încontinuu prin conștiința de sine, personală și interpersonală. Este, așadar, o ordine continuu negociată, chiar dacă în forme subtile, aproape imperceptibile, iar nu o agregare spontană (în sensul de „instinctivă”).

Punând astfel termenii, putem înțelege de ce pentru principalii comentatori ai *Moromeților* clubul *sui generis* care se întrunește în poiana lui Ilocan reprezintă o metaforă a sociabilității și a socialității în general. Ideea

este exprimată sugestiv în capitolul consacrat romancierului în *Scriitori români de azi* de Eugen Simion:

Cine petrece cu asemenea gratuități nu poate avea un spirit elementar, nepricepător de subtilități. Ideea unui țăran cu mintea greoaie, receptivă doar la aspectul practic al lucrurilor, iese de aici rușinată. Moromete, Cocoșilă, Dumitru lui Nae dezbat niște abstracțiuni, mulțumirea lor reiese din relațiile pe care le stabilesc între niște noțiuni îndepărtate de existența lor și noțiunile curente de viață. Nu altfel procedează filozofii de profesie, deosebirea este doar că limbajul lor este mai complicat. N-ar fi exagerat să spunem că protagoniștii acestui *banchet* sînt, în fond, niște spirite socratice, dedate cu otrava speculației. În lumea și cu fantezia lor specifică, ele se bucură de jocurile inteligenței [Simion [1974] 1978: 420].

Asemenea interpretări sînt, desigur, foarte îndepărtate de cele care, oricît de empaticе și bine-intenționate, puteau însoți *Moromeții I* la prima lor apariție, în anul 1955. De fapt, Marin Preda însuși și-a revăzut de mai multe ori textul, ultima ediție girată de el, cea de a treia [Preda, 1972] fiind cea la care ne vom referi în cursul prezentei expunerii. Este de presupus că o analiză atentă a modificărilor operate în timp ar arăta o eliminare constantă a mărcilor retorice menite să semnaleze inițial conformarea la viziunea marxist-leninistă asupra societății rurale și politicilor agrare. Un asemenea parcurs evolutiv se cuvine, cu siguranță, refăcut, dar în ceea ce privește aura ideologică pe care romanul era obligat să o emane, la mijlocul anilor 1950, nu pot încăpea prea multe dubii. Să realizăm că *Moromeții* apare într-un moment în care procesul de cooperativizare, deci de „lichidare” a exact clasei sociale a micilor proprietari agrari căreia îi aparține Moromete, era în plină desfășurare, condus fiind cu mijloacele cele mai crude și brutale cu putință. Interpretarea oficială a romanului nu putea fi alta decît aceea a risipirii dureroase a iluziei nutrite de un om inteligent, bun și cinstit că ar putea ajunge la echilibru moral și economic, prin autonomia și resursele pe care i le asigură mica lui proprietate, într-o societate „capitalistă” care

conduce inevitabil la criză și la războiul „imperialist”. Ideologic vorbind, dimensiunea tragică era chemată să provină din faptul că, în pofida calităților sale personale, țăranul „mijlocaș” era condamnat de fatalitatea istorică. Societatea „capitalistă” îi permitea să întrevadă oportunitatea unei existențe superioare, conduse în libertate și demnitate, doar pentru a i-o retrage imediat, și asta nu doar contrazicându-i flagrant convingerile și aspirațiile, ci lovindu-l în modul cel mai personal și mai intim, prin alterarea ireparabilă a relațiilor de familie. Nu e greu să ne imaginăm cum putea fi citit în acest spirit următorul pasaj:

Moromete se așează pe piatra albă de hotar și își luă capul în mâini. Era cu desăvârșire singur. Dacă n-ar fi fost miriștea locurilor sau urmele roților de căruță, uscate adânc în pământul drumului care arătau că pe aici au fost oameni, s-ar fi zis că porumburile au crescut singure, că au fost părăsite, că nimeni n-o să mai calce vreodată pe-aici și că doar el a rămas ca un martor al unei lumi ciudate care a pierit.

Moromete însă era departe de a fi rupt de lume și venise aici tocmai pentru că se simțea îngropat în ea pînă la gît și vroia să scape. Înțelegea că se uneltise împotriva lui și el nu știuse – timpul pe care îl crezuse răbdător și lumea pe care o crezuse prietenă și plină de daruri ascuseseră de fapt o capcană (filfierea înceată a amenințărilor, întinderea lor de-a lungul anilor și de aici credința în fărâmițarea și dispariția lor) – iar lumea, trăind în orbire și nepăsare, îi sălbăticiise copiii și îi asmuțise împotriva lui [Preda, op. cit.: 397].

Imaginile sînt puternice și, în mod evident, asumate. Cu o intensitate vizuală parcă dedusă din grafica nervos-angajată a unor avangardiști ca Maxy ori Perahim (vezi „urmele roților de căruță, uscate adânc în pământul drumului”), Preda proiectează imaginea „ultimului om”, a unui ultim supraviețuitor – simbol, desigur, al dezagregării sociale extreme, al, cu un termen nelipsit din vocabularul polemic al ideologiei marxist-leniniste, „alienării”.

Reprezentarea „amenințărilor” ca fiind treptate și insinuante putea marca o ușoară îndepărtare de la canonul realismului socialist, pentru care

acțiunea trebuia să debuteze întotdeauna *in medias res*, contradicțiile sociale trebuiau să fie flagrante și inflamate încă din primele rînduri ale oricărei bucăți literare. Dar, cu toată această mică libertate formală, fondul ideologic putea fi prezentat ca perfect ortodox: societatea banului conține în ea „capcana” care duce în mod fatal la „sălbătire”, la degradarea celor mai intime și profunde relații umane, cum sînt acelea dintre părinte și copii. Ceea ce, se putea argumenta la 1955, îi deschidea cititorului orizontul unei reflecții asupra unei lumi „prietenă și plină de daruri” ce se poate naște doar odată cu schimbarea radicală a orînduirii sociale...

Este însă esențial că, în anii 1970, interpretarea se eliberează complet de acest tip de justificări ideologice. Urmînd astfel, am putea presupune, cursul indicat de însuși compasul autorului, care își editează, prin schimbări minimale, de nuanță, dar cu efecte semnificative, propria operă. Ceea ce nu înseamnă neapărat că Marin Preda își adaptează în mod oportunist mesajul unui nou context, ci mai degrabă că noul climat politic (de care romanul profită, în măsura în care și contribuie direct la emergența lui) permite clarificări, intensificări, la limită: actualizări, ale unor intenții latente, totuși, deja în *editio princeps*.

Este semnificativ că lecturile propuse de Alexandru Paleologu și Eugen Simion nu fac din Moromete reprezentantul unei clase condamnate, fie și pe nedrept, de istorie, ci mai degrabă simbolul unei ordini sociale, mai precis chiar: politice (în sensul pe care l-am discernut mai sus), de natură ideală. O ordine resimțită, în cel mai înalt grad, ca umanizantă și deci profund dezirabilă. Accentul nu cade, așadar, asupra „iluziei”, asupra naivității sociale, asupra, ca să folosim vocabularul marxist, „falsei conștiințe” a lui Moromete. Prin implicație, apologetii spiritului moromețian atrag atenția asupra falimentului social atras de dispariția virtuților pentru care stă personajul (citește: modelul uman) creat de Marin Preda.

În contextul în care ne aflăm astăzi, eliberați de precauțiile la care erau obligați criticii literari, în calitatea lor de aproape unici intelectuali publici ai societății comuniste aflați într-o continuă negociere cu decidenții aparatului politico-ideologic, putem să prelungim procesul limpezirii /

precizării filozofiei politice latente în *Moromeții I*. Pentru aceasta, va trebui să facem un ocol prin istoria ideilor, și să evocăm una dintre tezele aristotelice fundamentale care, reluată periodic în tradiția gândirii europene, a încurajat în mod decisiv înclinațiile republicane și democratice ale modernității.

Raportându-ne, aşadar, la *Politica* lui Aristotel, să începem prin a observa că aceasta conține ceea ce am putea numi o descriere plină de acuratețe a satului Moromeților: „Mai întâi să observăm că toate cetățile sunt compuse din gospodării, apoi că, din această mulțime, la rândul ei, în mod necesar unii sunt înstăriți, alții lipsiți, alții - de mijloc [...]” [Aristotel 1290a – 2001: 87].

Nu este întâmplător faptul că, în enumerarea sa, filozoful nu plasează mijlocul la mijloc. Conceptul este pus deoparte fiindcă are de jucat un rol esențial în sistemul aristotelic, după cum este foarte prezent și în discursul politic al prezentului, în convingerea unanimă că democrațiile emergente au ca prioritate absolută consolidarea clasei de mijloc. Deocamdată, însă, vom observa din nou faptul că tema „mijlocului” social este omniprezentă în mod implicit în *Moromeții I*, prin nenumărații indici prin care se configurează statusul eroului eponim și al grupului său de prieteni (grup care, în lumea romanului, reprezintă opinia publică, sau societatea civilă). Să ne referim, însă, la un pasaj în care cosmosul social aristotelic apare în mod explicit:

Țugurlan se pomeni ispitit să-i ceară lui Moromete să-l împrumute. În astfel de împrejurări el cerea ori de la cineva care rupea de la gură ca să-i dea, cum era Ion al lui Măi sau Marmoroșblanc, ori de la Tudor Bălosu sau Crîșmac, cărora le făcea zile la câmp; niciodată însă de la acești oameni ca Moromete, nici săraci, nici bogați și cărora le tremura mîna pînă se hotărau să spună da sau nu [Preda, 1972: 213].

Optica personajului asupra căruia focalizează pasajul este aceea, în termenii traducerii din Aristotel de mai sus, a celor „lipsiți” – Țugurlan îi reprezintă

pe toți perdanții reformei agrare de la 1924, rămași fără pământ din motive arbitrare pînă la absurd. Circumstanțe de altfel evocate chiar în poiana lui Iocan, după ce, în urma unei explozii de agresivitate, Țugurlan este îndepărtat de acolo și acuzat că le poartă o invidie otrăvită celor mai buni, sau în orice caz mai înstăriți decît el:

-Nu e aia! spuse Moromete cu un glas care, deși nu-l apăra pe Țugurlan, căuta totuși să-l înțeleagă. Tu ți-aduci aminte, Cocoșilă, cum a fost cuăștia care au rămas fără loturi?

-A spus că vine la toamnă să împartă și restul moșiei Marica! Toamnă s-a făcut! zise Marmoroșblanc care pînă acum tăcuse tot timpul [122-3].

În condiția de dependență în care se află, Țugurlan pare condamnat să atribuie ierarhiei sociale un sens pur economic. Lumea se împarte, după cum am văzut, între cei care „rup de la gură”, cei cărora „la face zile la cîmp”, iar la urmă (deci, cumva la o parte, ca în enumerarea sus-citată din *Politica*) îi așează pe cei „nici bogați, nici săraci”. La Aristotel, însă, criteriul acestei împărțiri nu se limitează la avuție, după cum rezultă din pasajul de mai jos:

Iar dacă în prelegerile de etică s-a spus cu îndreptățire că viața fericită este cea fără piedici în privința virtuții, iar virtutea este o cale de mijloc, atunci viața ideală constă în mod necesar în moderație, în calea de mijloc, așa cum poate fi ea atinsă de fiecare. Aceleași principii normative e necesar să funcționeze în cazul virtuții și viciului unei cetăți și ale unui regim; căci regimul este un mod de viață al unei cetăți [1295a – 2001: 100].

Intersecția dintre filozofia etică și filozofia socială ce survine în acest pasaj este crucială pentru evoluția gândirii, sensibilității, imaginației politice europene, după cum am încercat să demonstrez pe larg în altă parte [Dobrescu, 2000]. Aristotel stabilește o analogie între modul său de a înțelege virtutea ca echilibru între tendințe opuse, și rolul esențial de ponderare și arbitraj pe care îl atribuie clasei mijlocii în economia unei bune

ordini sociale. Ceea ce presupune o înțelegere a claselor sensibil diferită de aceea, determinant economică, practică de marxism, dar și de curentul dominant al sociologiei practice din epoca noastră. Între condiția materială, pe de o parte, și înclinațiile ori valorile unei asemenea clase sociale determinarea nu este univocă, de la cea dintâi spre cea din urmă, ci mutuală. Pe de altă parte, tendințele pe care le modelează aceste diferite stări sociale nu sînt tratate neutru, ca fiind echivalente. Dimpotrivă, dublarea criteriului avuției cu perspectiva implicațiilor psihologice și morale indică direct, în viziunea aristotelică, ce este în cel mai înalt grad preferabil în materie de dreaptă ocîrmuire. Argumentație care, pentru a fi înțeleasă, se cere reprodusă pe un spațiu mai mare:

[...] este greu să urmeze rațiunea un om peste măsură de frumos, de influent, de nobil sau de bogat ori, dimpotrivă, peste măsură de sărac sau de lipsit de forță și foarte lipsit de onoruri. Cei dintâi devin trufași, și mai curînd mari delincvenți, aceștia din urmă devin răufăcători, și cu deosebire delincvenți mărunți. Iar delictele pornesc unele din trufie, altele din înclinația spre rău. [...] oamenii de condiție medie se eschivează cel mai puțin de la funcții și râvnesc cel mai puțin la funcții, evitându-se astfel două lucruri care și unul, și celălalt dăunează cetăților.

Pe deasupra, aceia care trăiesc în culmea favorurilor sorții – putere, bogăție, amiciții și altele asemenea – nici nu vor și nici nu știu să fie conduși (iar acest defect se capătă încă de acasă, din copilărie; căci, din pricina confortului, nu sunt deprinși să suporte conducerea nici la școală), iar cei care duc lipsă peste măsură de favorurile sorții sunt prea umili. În consecință, aceștia nu știu să conducă, ci știu să se supună unei autorități care îi reduce la condiția de sclavi, iar ceilalți nu știu să fie conduși de nici o autoritate, dar știu să conducă avînd autoritate de stăpîn. Ia deci naștere o cetate de sclavi și stăpîni, iar nu de oameni liberi, unii animați de invidie, ceilalți de dispreț, aceste stări de spirit sunt absolut îndepărtate de concordie și de comunitatea politică. Într-adevăr, comunitatea este un rod al concordiei [...]. Cetatea se vrea, firește, alcătuită din egali și asemănători, pe cât

posibil, lucru propriu mai ales celor de condiție medie [...]. Iar în cetăți, dintre cetățeni, aceștia sunt în cea mai mare măsură în siguranță, căci ei nu râvnesc la bunuri străine, așa cum fac săracii, și nici ceilalți la avutul lor, precum râvnesc săracii la avutul bogaților. Iar pentru că nici nu se uneltește împotriva lor și nici nu uneltesc, își duc viața fără primejdii. În virtutea acestui fapt, dorința lui Focilide era foarte înțeleaptă: „Mare-i răsplata măsurii; la mijloc mă vreau în cetate” [1295b – 2001: 103-4].

Citatul din Focilide, poet cunoscut de altfel numai din câteva citate, pare o interpretare alternativă, avînd de partea ei prestigiul mileniilor, a faimoasei formule a lui McLuhan *the medium is the message*, unde „mediu” nu mai înseamnă mediul / mijlocul de comunicare, ci media / mijlocul corpului social. „Mijlocul” este în același timp o condiție, un proces și un loc, un topos, în care se nasc și dezvoltă regulile fundamentale ale civilizației.

Dincolo de fluctuațiile de interpretare, datorite la rîndul lor mutațiilor intervenite în climatul politic, romanul lui Marin Preda a fost de la bun început străbătut de ceea ce am putea numi o poetică a medialității – i. e. de întrepătrunderea intimă dintre figurarea unei condiții sociale mijlocii, și a unui mod de viață ce reprezintă echilibrul, moderația, înțelepciunea. Personajul Moromete se definește social și moral distingîndu-se prin continue modulații, pe de o parte, de cei „înstăriți”, marcați de lăcomie ori trufie, pe de altă parte, de cei „lipsiți”, atunci cînd sînt umili ori dominați de resentiment.

În privința reprezentării claselor de sus, Marin Preda urmărește un program de diferențiere parțială de stereotipiile realismului socialist „clasic”. Pe de o parte, moșierii monstruoși, lacomi, descompuși moral și etern-conspiratori ai romanelor mobilizatoare din anii 1950 sînt transformați în niște *pauvres diables*, nu nepărat simpatici, dar vulnerabili, supuși și ei, pînă la grotesc, capriciilor și ironiei sorții:

Erau vreo patru sute de pogoane, ceea ce mai rămăsese din vestita moșie a lui Gumă din 1924, după reformă. De fapt era mai dinainte

moșia văduvei, cucoana Marica cum i se spunea în sat, care mai trăia și astăzi, cumplit de gârbovită și care, spre uimirea tuturor, nu numai că trăia, dar umbla, era vioaie. Umbla în negru, în baston, și cumpăra ouă și lapte de la muieri, pentru fiică-sa, o fată veștejită și cam nebună care nu ieșea aproape deloc din casă (stătea cu franceza și cu pianul, cum o scuza inutil bătrîna față de muieri și copii).

Moșia era dată în parte. Oamenii care luau pămîntul în parte se înțelegeau cu un maior, soțul fetei mai mari a bătrînei, care venea din cînd în cînd prin sat și căruia nu-i păsa de cumnată-sa și de bătrîna soacră; le lăsa doar atît cît să nu moară de foame.

De fapt, cu cîțiva ani în urmă, fusese chiar cît pe-aci să le vîndă moșia. După reformă profitase și el de creditele pe care le deschisese Banca Centrală Cooperativă și se împrumutase cu o sumă mare. În timpul crizei însă piața cerealelor scăzu atît de mult încît maiorul nu mai putu să plătească ratele împrumutului și ar fi vîndut cu siguranță moșia, dacă legea conversiunii nu l-ar fi salvat [91].

Deși reprezintă obolul pe care Marin Preda îl plătește discursului urii specific stalinist – fata „veștejită și cam nebună”, simbol al degenerescenței vechilor clase, este mai mult decît tipică în acest sens – totuși aceste figuri sînt marginale, ornamentale chiar, prin ele Preda avansînd cu destulă evidență ideea că boierimea tradițională, ca clasă agregată, era departe de a mai exercita puterea în România interbelică. „Fruntașii” care contează, cei ce dețin cu adevărat resursele și influența în cosmosul social al romanului, fac parte din comunitatea propriu-zisă a satului: ex-primarul și antreprenorul universal Aristide, sau Tudor Bălosu.

În raport cu ei, Moromete se află într-un continuu joc, în care opune puterii lor economice ori politice autoritatea morală pe care el o exercită înăuntrul comunității. Toți cei implicați în politica locală, toți cei ce aspiră să dețină puterea prin vot, ca și cei care o exercită ca reprezentanți ai birocrăției, așa cum este receptorul Jupuitu, trebuie să țină cont de capitalul simbolic al lui Moromete. Iar Moromete știe la rîndul său că jocul este complicat și că el trebuie să-și „păstreze fața”, pentru a vorbi în termenii interacționismului

simbolic [Goffmann, 2003]. Cu totul relevantă este scena în care solicită împrumutul de la morarul Aristide, încercînd să pară cît mai indiferent, să-și ascundă cu totul, în spatele aerului lui superior, distrat, temerile legate de viitor. Fostul primar este un personaj abil și inteligent, iar nivelul de prosperitate la care a ajuns îl face să fie mînat mai degrabă de ambiție și trufie decît de lăcomie. Mult mai gros-caricatural este descris fiul său, care patronează furtul de făină de la morile familiei și care este în cele din urmă bătut de Țugurlan, ca pedeapsă pentru bătaia pe care junele corupt i-o administrase unui alt „lipsit”, Ion al lui Miai, care amenința să dea în vileag escrocheria. Brutalitatea acestui vlăstar de morar ține, pe de o parte, de ponciful degenerării claselor înstărite, dar, pe de altă parte, pare să illustreze și avertismentul aristotelic conform căruia cei obișnuiți prin naștere să aibă putere și influență „nici nu vor și nici nu știu să fie conduși”, adică nu pot înțelege necesitatea legii și nu sînt capabili de supunere rațională.

Caricatural este și Tudor Bălosu, cel dominat de pasiunea acumulării, care resimte într-un mod mult mai ascuțit decît Aristide efectul sarcasmului moromețian: „Fără să-și dea seama dacă se înșeală sau nu, vecinul lui Moromete avu pentru înția oară bănuiala că Moromete se gîndește la el, la Bălosu, cum s-ar gîndi Bălosu la nimic, adică așa, ca și cînd Bălosu nici n-ar fi” [137].

Prietenia cu Cocoșilă este semnificativă și extrem de sensibilă, în contextul discuției noastre, fiindcă prin acest motiv intuiția lui Marin Preda pare să dea corp principiului aristotelian conform căruia „cetatea se vrea, firește, alcătuită din egali și asemănători, pe cît posibil, lucru propriu mai ales celor de condiție medie”. Egalitatea este aici tema majoră, dar înțeleasă nu în sensul măsurării atente, al evaluării reciproce, sistematice și meschine, ci în sensul respectului și încrederii (chiar dacă depatetizate și deghizate în carnavalești înjurături conviviale). Însă, după cum știm, relația dintre cele două personaje a fost larg discutată, pînă la a pătrunde în ceea ce am putea numi folclorul nostru intelectual. O relație cel puțin la fel de importantă, însă mult mai puțin discutată, fiindcă pare grevată de poncifele retoricii comuniste, este aceea dintre Moromete și Țugurlan.

Acesta din urmă a jucat, fără îndoială, un rol esențial în legitimarea ideologică a romanului în 1955. În personajul Țugurlan se intersectează „oportun” tema nedreptății și a frustrării, cu aceea a revoltei sociale. Efectele acestei suprasarcini ideologice se resimt, de altfel, și în ediția a treia revăzută de autor. Iată o mică tiradă extrem de non-moromețiană, pusă totuși în gura lui Moromete – probabil singurele rînduri stridente din capitolele ce compun faimosul episod al deliberărilor din Poiana lui Iocan:

-Se ridică cineva contra statului și zice: *nu vreau!* Spre o pildă în iarna lui 33 toți muncitorii de la Grivița au zis: „Nu vrem să mai muncim!”. „Treaba voastră, a zis statul, ieșiți afară din ateliere să băgăm alții”. „Păi nici asta nu vrem!”. „A, nici asta nu vreți?”. Și a scos armata și a tras în ei. N-a murit acolo bietul Niculaie Țugurlan? Sau ai uitat? N-a murit acolo alde frate-tău, Stane? se adresa Moromete lui Țugurlan, dar acesta nu răspunse [...] [103-4].

Desigur nu e neplauzibil ca șocul produs de conflictele de muncă din perioada Marii Crize să persiste în memoria colectivă. Dar invocarea, în această manieră, destul de subită, a grevei din 1933 reprezintă, pentru oricine este familiarizat cu epoca, o concesie făcută cenzurii, prin apelul la însăși piatra angulară a mitologiei proletare românești.

Cu toate acestea, în ansamblul evoluției sale personajul Țugurlan nu se prezintă ca o relicvă a realismului socialist, ci, dimpotrivă, ca un exemplu remarcabil al modului în care inteligența artistică a lui Marin Preda reușea să depășească stereotipiile, ba chiar să le întoarcă împotriva lor însele. Modul în care romancierul explorează resorturile resentimentului social, ale pasiunii negative care se dezvoltă din sentimentul excluderii și eșecului, depășește cu mult convențiile ideologice ale epocii. Să ne amintim cum este anunțată explozia de furie a fratelui grevistului ucis la Grivița, explozie ce marchează punctul culminant al legendarului episod plasat în poiana lui Iocan. Țugurlan reacționează la știrea citită de Moromete despre un masacru:

-Uite-așa ar trebui p-aici pe la noi, amenință el și chipul lui întunecat, ras proaspăt, se făcu vînat.

Alături de el, Din Vasilescu tresări din nou și se strînse parcă să-i facă mai mult loc. Lui Țugurlan nu-i răspunse nimeni. Abia într-un firziu Moromete spuse împăciuitoar:

-Lasă, măi, Țugurlane, să trăiască lumea în pace! N-ajunge cît moare pe-acolo?! [110].

Partea delicată este că atrocitățile care rezonază cu frustrările lui Țugurlan nu se referă la vreo izbucnire de mînie populară împotriva vreunei forme de exploatare. Articolul respectiv se referă la masacrarea populației civile la Guernica. Așadar, Țugurlan pare să aprobe spontan, printr-o răbufnire de ură oarbă și generalizată, nimic altceva decît atrocitățile săvîrșite de avioanele de luptă naziste aflate în slujba regimului lui Franco. În schimb, reacția lui Moromete, blîndețea lui ponderată și, mai presus de orice, grija pentru viața umană și solidaritatea spontană cu cei care suferă vor fixa cadența în care va urma să se desfășoare relația dintre cei doi.

Din perspectiva a ceea ce am numit filozofia politică imanentă a romanului, îmblînzirea și umanizarea treptată a lui Țugurlan prin prietenia pe care începe să o simtă pentru Moromete este de o importanță crucială. Aș merge chiar pînă la a spune că avem aici unele dintre cele mai puternice pagini de reflecție politică, în sensul esențial și nobil al politicii, din întreaga noastră literatură. Fiindcă prietenia care se leagă între cei doi exprimă, cu o mare consistență expresivă, încrederea lui Marin Preda în empatie și dialog, nu în violență și război, ca resorturi veritabile ale schimbării sociale.

Prin deschiderea, răbdarea și generozitatea lui, Moromete cîștigă treptat încrederea și respectul lui Țugurlan. Un moment important în evoluția acestei relații este acela în care marele revoltat ajunge să conștientizeze că este autodistructiv prin pasiunile negative de care se lasă dominat: „Multă vreme el urîse cu stăruință, și mai ura și acum, tot satul, pe toți oamenii: pe cei care aveau loturi pentru că aveau, iar pe cei care n-aveau pentru că nu făceau nimic să aibă” [125].

Evoluția lui Țugurlan este esențială pentru a interpreta gândirea lui Marin Preda despre politică, punctul pînă la care s-a apropiat de înțelegerea importanței de a configura și proteja lumea comună prin comunicare și încredere. Știința construcției dramatice și simțul tragediei îl conduc pe romancier spre decizia de a-l face pe Țugurlan să piardă tot, arestat pe nedrept pentru a fi ripostat la violența primară a fiului lui Aristide, tocmai în momentul cînd începe să înțeleagă farmecul discret al stilului de viață moromețian. Desigur că și în aceste scene se recunosc indici de reprezentare caracteristici discursului realismului socialist. Imaginea însăși a țăranului, cu frate, să nu uităm, martir proletar, arestat de jandarmi și purtat către ocnă reprezintă una dintre stereotipiile modului oficial de demonizare a „regimului burghezo-moșieresc”. Dar modul în care Marin Preda ia distanță față de aceste fragmente de limbă de lemn este probabil mai semnificativ decît persistența lor. Globulele albe ale discursului său subtil și complex neutralizează, atunci cînd nu fagocitează complet germeii discursului urii de clasă.

La un prim nivel, este vorba despre o de-patetizare a scenariului arestării înseși: jandarmul trimis să îl aresteze pe Țugurlan nu este o unealtă impersonală a unui stat monstruos, ci un mărunț și inevitabil șiret supraviețuitor. Toată scena primei încercări de arestare a lui Țugurlan se sfîrșește în ridicol, fiindcă jandarmul, brațul înarmat al burghezo-moșierimii, este, de fapt, dezarmat și ajunge să se tocmească țărănește cu presupusul delincvent pentru a nu-și pune în pericol slujba. Dar mai importantă decît acest nivel al reprezentării este evoluția psihologică a lui Țugurlan, răsturnarea spectaculoasă a modului în care înțelege el lumea. De fapt, din perspectiva unei teorii a romanului bazată pe „experiența revelatoare”, așa cum este aceea propusă de Virgil Podoabă [1998, 2004], Țugurlan este personajul cel mai semnificativ al întregului roman, fiindcă el are cu adevărat o revelație asupra sensului profund al relației sociale și asupra „lumii comune”. Ceea ce îl transformă într-un veritabil *raisonneur*, fiindcă din perspectiva lui este explicată în cea mai mare măsură filozofia politică a mijlocului, a medierii și echilibrului, pe care o conține romanul:

Ceea ce îl uimise însă pe Țugurlan și îl făcuse să părăsească gândul de a-și mai bate joc de ei, era faptul că ei pluteau pe apa aceasta a lor cu atîta seninătate, încît era cu neputință să nu-ți dai seama că acest fel de a fi era de fapt bucuria și libertatea lor. Dacă ar mai fi avut și niște *parale*, cum spunea Dumitru lui Nae, n-ar mai fi dorit nimic pentru ei, nici pentru alții. Moromete cel puțin se pare că chiar ajunsese acolo, adică să-ți ajungă lui însuși cu ce avea. Era sănătos, avea copiii sănătoși, avea două loturi de pămînt, era un om deștept care îți făcea plăcere să stai cu el de vorbă [...], și pe lîngă toate acestea mai era și un om bun [222-3].

Revenind la chestiunea evoluției interpretării romanului, proces în care strategiile de adaptare la evoluțiile politice se combinau cu schimbările spontane de sensibilitate, trebuie să presupunem o deplasare dramatică a centrului de greutate al semnificației dinspre ideea de primă oră (redevabilă paradoxalei osmoze marxist-leniniste de determinism economic și voluntarism) a eșecului clasei mijlocii rurale – înspre o viziune mult mai general-filozofică din perspectiva căreia clasa mijlocie, ca purtătoare a etosului moderației, este garantul unei ordini politice bune și umane. Așadar, departe de a marca deschiderea drumului către conștientizarea „adevăratei” și „obiectivei” lupte de clasă, prăbușirea clasei mijlocii și a valorilor ei antrenează societatea în suferință și în haos (fie acesta și haosul congelat al dictaturilor totalitare).

Descifrată astăzi, filozofia politică a *Moromeților* pare să rezume tragedia unei epoci, dar și să funcționeze ca un memento menit să ne trezească la conștiința amenințărilor și riscurilor inerente lumii în care trăim. Într-un fel, această înțelegere a romanului pare să rezoneze cu avertismentul conținut în două faimoase versuri ale poemului *The Second Coming* de W. B. Yeats:

Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world.

Bibliografie

- Simion, Eugen, *Scriitori români de azi*, Vol. 1, București, Cartea Românească, [1974] 1978
- Paleologu, Alexandru, *Despre un spirit citadin*, în, *Simțul practic*, București, Cartea Românească, 1974b., 24-26.
- Aristotel, *Politica*, traducere de Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001
- Preda, Marin, *Moromeții*, vol. I, ediția a III-a revăzută și adăugită, București, Cartea Românească, 1972
- Podoabă, Virgil, „Despre experiența revelatoare. Studiu fenomenologic asupra punctului bachelardian de plecare a creației literare”, în *Vatra*, 10 / 1998, 70-74.
- Podoabă, Virgil, *Metamorfozele punctului. Studii asupra narativei contemporane*, Pitești-București, Paralela 45, 2004
- Goffman, Erving, *Viața cotidiană ca spectacol*, Traducere de Simona Drăgan și Laura Albușescu, București, Comunicare.ro, [1959] 2003.
- Dobrescu, Caius, *Semizei și rentieri: despre identitatea burgheziei moderne*, București, Nemira, 2000