

Răsfrângeri ale personalismului în *Paracliserul*, de Marin Sorescu

Luminița Crihană

Abstract: *An analytical theatre “towered drama” in which the fall into self corresponds to the apotheosis as insight, the Sexton play, by Marin Sorescu belongs to the “trilogy of the lyric ego” the “trilogy of queries”, in which “the absolute is being searched by oneself” by lonely characters, on a triple paradigm that reveals the Man in his fundamental dimensions –homo cogitans, homo religiosus and homo aestheticus, in search of the solution of coming out from the absurd and the soteriological way. The idea of saving the soul by deification of the human spirit and by creation supposes knowledge, faith, creation, sacrifice-major thematic coordinates in a neo-modernist dramatic structure in which three different ways conciliate: philosophy, religion and art. In its deep structure, the play combines gnosticism, Hegelian philosophy, Platon’s philosophy and personalism. Protesting against church demolitions and against cultural and ideological activity, bringing again Platon and Aristotle’s models in the artistic world, the author of this play proves himself to be a sensitive artist when it comes to separate literature from mythology, religion, and philosophy. The Sexton is the state of creator taking upon himself the falling of the entire humanity and carrying upon his shoulders the burden of its salvation through his own creation. Meeting God is not only a limit-mystical experience in which the opposition immanent-transcendent is suspended, when the “terrestrial” becomes “celestial” but also the moment of revealing the absolute freedom, as a vitruvian man.*

Keywords: *the Sexton, Analytical Sorescu theatre, energetic personalism, spiritual evolution, “towered drama”, gnosticism, ontophany, eleutherologie, absolute freedom*

Motto:

„Cerul e un cerc cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri”.

(Nicolaus Cusanus)

„Vai, fericitele meșter,

Dacă nu ține pământul, tu te ancorezi în slavă, cu simbolul

Aripilor tale.”

(Marin Sorescu, *Bocet crăpat* [1])

Personalismul, fenomen eclectic

Personalismul este un concept politic, filosofic, metafizic, teologic, psihologic și sociologic, fundamentat pe ideea că „persoana omenească” este forma finală, elevată de actualizare a energiei divine în actul său desăvârșit, conștiința umană percepend identitatea structurală a personalității, în centrul căreia se află eul, cu multiplele sale ipostaze, cu universul din care derivă. Construit pe ideea filosofică (metafizică) neoplatoniciană de *persona*, revendicându-se din idealismul kantian și hegelian, dar și din existențialism [2], el s-a dezvoltat în spațiul modernității ca filosofie a subiectivității [3] și a conștiinței de sine angajate în cunoaștere și creație, în opoziție cu individualismul și în complementaritate cu energetismul și cu „filosofia omului”, cum se numea, în anii '30, antropologia. Încă din primele decenii ale secolului XX, personalismul se manifestă ca un fenomen eclectic, însumând contribuții teoretice [4] în plan filosofic, teologic, antropologic, estetic, economic – Emmanuel Mounier [5], Jacques Maritain, Denis de Rougemont [6], Alexandre Marc, Nikolai Berdiaev [7], Romano Guardini, Max Scheler, Luigi Sturza, Constantin Rădulescu-Motru [8], Luigi Pareyson [9] etc. Alți personalişti englezi și americani [10], făcând apologia demnității și creativității persoanei, autodeterminării, vocației și subiectivității, au contribuit, de asemenea, la înflorirea a ceea ce s-a considerat a fi primul sistem filosofic complet și comprehensiv al secolului XX [11].

Din multitudinea surselor teoretice, vom evoca, în analiza pe care-o întreprindem, câteva idei din două lucrări de referință care apăreau în același an, în 1927, una la noi, alta la Tübingen, fără ca autorii să se fi cunoscut: *Personalismul energetic* (1927), de Constantin Rădulescu-Motru și *Sensul creației. Încercare de îndreptățire la omului*, al cărei autor este scriitorul rus renumit în mediul cultural francez, Nikolai Berdiaev. Aceste lucrări au inspirat concepții filosofice în spațiul românesc și european. În timp ce Motru a fost puțin cunoscut și studiat ideile lui Berdiaev au cunoscut rapid o largă răspândire în Europa.

Ideii personaliste, incipiente la sfârșitul secolului XIX, dezvoltate de Constantin Rădulescu-Motru (1868-1957) în *Elemente de metafizică* și în *Personalismul energetic*, apar în paradigma românească interbelică, în metafizica naeionesciană, în sistemul filosofic blagian și apoi la Petre Țuțea, citați frecvent în articole soresciene. Este însă posibil ca ideile personaliste să-i fi devenit cunoscute lui Marin Sorescu prin contactul cu mediile culturale europene, în frecvențele deplasări în Franța,

Germania Federală, Italia și prin experiența scriitoricească de la Iowa, din anii 1971-1972.

În studiile dedicate personalismului energetic, fie că abordările sunt psihologice, sociologice, filosofice, estetice, accepțiunile conceptului vizează fie un model de reconstrucție a umanului, funcțional pe o scară universală, fie o ipoteză de cercetare a identității realității energetice (orma superioară – personalitatea umană), fie o teorie cu finalitate educațională despre potențialul uman, dar mai ales concepția filosofică originală a Constantin Rădulescu-Motru.

Personalismul energetic – teorie autohtonă

Nu putem afirma cu certitudine că Marin Sorescu a fost influențat direct de filosoful român, că a transpus idei ale acestuia în dramaturgia sa în urma unei lecturi sistematice – așa cum putem constata privitor la asimilarea tezelor hegeliene, din care „conspecta” sânguincios – deși este totuși posibil să-l fi studiat în perioada studiilor universitare, cu atât mai mult cu cât Motru condamna bolșevismul („mentalitate proprie popoarelor asiatice” [12]), nu și marxismul, ca filosofie [13]. O oarecare legătură cu acesta se poate stabili, de vreme ce, într-un interviu luat lui Alice Magheru [14] despre soțul său, poetul și dramaturgul George Magheru [15], despre care Marin Sorescu scria un articol documentat, este amintit numele gânditorului interbelic. Magheru frecventase cursurile lui Maiorescu și ale lui Constantin Rădulescu-Motru, „un maiorescian de dreapta”, păstrând cu echilibru distanța față de occidentalizare, conștient de influențele apusene asupra societății românești [16]. La ale celui din urmă participa și Nae Ionescu, al cărui *Curs de metafizică* a influențat gândirea generației criterioniste. Aceste personalități au înrăurit suflul cultural șaizecist. Într-un articol despre Cioran, Sorescu elogia virtuțile „eseului total”, hrănit din influențe diferite – gânditori români ai perioadei interbelice: „C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, D.D. Roșca, Petre Pandrea, Petre Țuțea [17], personalități înrudite spiritual, care afirmau importanța dezvoltării personalității și a canalizării energiei creatoare spre împlinirea idealului artistic.

Dacă pentru G. Călinescu, Blaga este autorul primului sistem filosofic integral românesc, Mihail Ralea, Tudor Vianu [18], V. Băncilă îi recunoșteau acest merit lui Constantin Rădulescu-Motru. Ca filozof,

sociolog și psiholog, Rădulescu-Motru a considerat persoana omenească drept forma superioară de manifestare a energiei: „persoana omenească indică însăși direcția evoluției înspre care merg diferitele energii ale universului” [19]. El și-a delimitat teoria de aceste științe, inclusiv de antropologie și a realizat o sinteză a tradiției științifice și culturale românești și europene [20], „o știință obiectivă a persoanei omenești” [21], îmbinând „personalismul văzut din perspectivă pozitivistă cu energetismul lui W. Ostwald, mutând personalismul tradițional metafizic și religios pe temeiurile științelor naturale și ale psihologiei de la începutul secolului”, lucru care implică folosirea „metodelor obiective de observație și de experiență”, între care intuiția și introspecția [22].

Este o speculație afirmația că varianta americană a personalismului (care l-a precedat) sau cele franceze – varianta teistă, creștină a lui Charles Renouvier (1815-1903) [23] sau cea sociologică a lui Emmanuel Mounier (1905-1950) [24], mișcarea inițiată în jurul revistelor *Ordre Nouveau* și *Esprit* să-i fi fost cunoscute; analiștii *Personalismului energetic* exclud ideea, susținând originalitatea și forța sintetizatoare a gândirii lui Constantin Rădulescu-Motru [25]. În spiritul epocii, el a separat metafizica de știință, construindu-și sistemul cu material filosofic, psihologic, estetic, sociologic – Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Wundt, Wilhelm Ostwald, Titu Maiorescu. Idei comune acestor personalități se regăsesc în opera lui Rădulescu-Motru: omul este scopul final al Ființei, al Creației, realitatea – energie în permanentă dinamică, evoluția culturii se produce în acord cu „energiile pământului”, valoarea conștiinței creatoare de „realitate internă”, subiectivă și externă, obiectivă, în planul științelor, filosofiei, artei și rostul cultural al vocației fiind esențiale.

Afirmând superioritatea valorilor morale față de cele artistice, Rădulescu-Motru critica filosofia nietzscheană (catalogată atee și amorală), aducând ca argument superioritatea culturii creștine medievale față de cea elină, urmărind, spre deosebire de filosoful declinului culturii moderne de tip socratic, un progres istoric în totalitatea sa, epoca fiind superioară prin superioritatea tipului de valori – cele morale. Fără a exclude componenta religioasă a personalității, concept pe care îl definește mai curând printr-un monism naturalist [26], Constantin Rădulescu-Motru respinge orice subordonare teistă, spiritualistă și consideră că personalitatea umană se întinde în marginile întregului univers, dar supusă unui determinism prin finalitate, căci personalitatea aparține unui univers cosmic (energia-natură) și social

(al scopurilor) Ordinea lumii este deci una personalistă [27]. În personalism, omul glisează pe axa Condiționat (lume) – Necondiționat (Absolutul) [28]. Concepția lui Rădulescu-Motru despre „Persoana divină”, numită metaforic „Corpul Alfa”, diferă de concepția biblică, este o subiectivitate nedefinită: „Căci după corpul Alfa, tot un ochi omenesc privește spre universul cunoscut, precum și în puterea lui Dumnezeu tot logica omenească se recunoaște” [29]. Conciliind știința și religia, Rădulescu-Motru admite, paradoxal, că „existența lui Dumnezeu, binevoitorul și în veci prevăzătorul nu împiedică întru nimic materia să-și urmeze legile sale. Dimpotrivă, cu cât mai neschimbate sunt aceste legi, cu atât ele dovedesc puterea divină” [30]. Într-o epocă a degenerescenței, filonul religios creștin este fundamental în cultură, exprimă un mod etern de afirmare a personalității – credința religioasă.

„Supraomul” lui Nietzsche, expresie a fondului vitalist dionisiac, este, după Rădulescu-Motru, o imagine poetică, exprimând „gestul de ironie al unui temperament de artist”, titan și geniu, expresia voinței de putere și a superiorității rasei, or omul de vocație, afirmă filosoful român în acord cu Kant și Bergson, are, pe lângă forța intelectului și a intuiției, elanul vital și capacitatea de a munci, de a crea organizat. Timpul este interpretat bergsonian, durata fiind „procesul de organizare sau de întrepătrundere reciprocă a faptelor de conștiință”. Timpul real, trăit, este destinul, adică desfășurarea cu care se naște insul sau poporul. „În intuiția timpului se dezvăluie, pentru acești cugetători, sinteza dintre lumea subiectivă și lumea obiectivă; cu deosebire numai că pentru Kant lumea obiectivă consistă în formele *a priori* ale intelectului, pentru Schopenhauer, în voință, iar pentru Bergson, în elanul vital. Câteșitrei sunt învoiți însă în aceea ce privește părerea că lumea subiectivă (...) este o lume de aparențe, care trebuie să stea pe un suport obiectiv (unitatea apercepției, voința, viața) pentru a putea ajunge să se organizeze în adevăruri universale și necesare” [31].

Deși atât de diferiți, Nietzsche și Rădulescu-Motru se întâlnesc în ideea personalității care se dezvoltă în mediul culturii create de oameni de vocație. „Vocația consistă în tendința de identificare a omului cu opera sa, cu profesiunea sa” [32]. Omul de vocație este activ, energetic, este „subiectul istoriei”, „purătorul posibilităților ce devin realitate-avremii”, el determină cursul istoriei, progresul [33]. Eul, conștiința și personalitatea evoluează prin spiritualitate și prin muncă. Pe de o parte, orice individ reface, prin muncă și creație, istoria evoluției umane. În alt sens, „aderând la ideea creativității ca esență a personalității umane și a

efervescenței spirituale generatoare de progres (...), Rădulescu-Motru o pune în legătură cu cultura viitorului”(...). Creația de cultură va fi și va rămâne (...) singurul indiciu al nobleței originare a omului, produsul dispozițiilor native, dar mai ales al efortului creator.” Creația vocațională apare într-un moment istoric determinat, cerută de nevoia de a lega trecutul cultural de un viitor anume. „Vocația creatoare de cultură” este, în opinia Corinei Hrișcă, cercetător al operei lui Motru, similară elanului Supraomului, dar concretizată nu în „cântarul exact al științei”, ci în descoperirea și cultivarea prin muncă și educație a dispozițiilor vocaționale [34]. Cultura este expresia personalității energetice a poporului.

Spre deosebire de angosta existențialiştilor, împlinirea vocației este ceea ce dă scop și sens existenței umane. Oamenii „de vocație”, „de cultură”, consideră Motru, sunt cei capabili să genereze modele comportamentale. Motru vorbește de cultură adevărată, condamnă fenomenele de pseudocultură și semicultură. Adept al ideii de cultură unică, închisă, animată de un misterios „spirit al culturii”, acceptând condiționarea reciprocă dintre cultură și civilizație, spre deosebire de Spengler și Berdiaev, care le așază în raport de inversă proporționalitate și de excludere, Rădulescu-Motru consideră că o cultură „începe odată cu asigurarea originalității în manifestările sufletești ale unui popor; ea sfârșește în momentul când această originalitate este istovită” [35].

Filosoful remarcă, precum Marcuse în *Omul unidimensional*, disproporția dintre funcția civilizatoare și funcția umanistă a culturii: „În manifestările externe ale culturii, personalitatea este în creștere; în manifestările interne, în cel mai bun caz, staționară. Puterea omului este istovită de produsele exteriorizate ale culturii, dar nu și simțită sufletește în om. Gigantul din lumea dinafară este piticul din lumea dinăuntru” [36]. Pentru Rădulescu-Motru, după un secol al electricității (secolul al XIX-lea), ar trebui să urmeze un secol al cuceririi și stăpânirii energiei sufletești.

Personalismul religios

În timp ce Rădulescu-Motru consideră că „personalismul anarhic”, de tipul misticului și al romanticului, este inferior prin faptul că eul deține întâietatea în raport cu personalitatea, Nikolai Berdiaev (1874-1948), filosoful de origine rusă exilat în Germania și în Franța, a

dezvoltat o variantă metafizică, mistică a personalismului, în care insistă pe locul omului religios în cosmos, pe relația sa personală cu persoanele treimice. În viziunea sa, cultura este un comandament social, dar „un eșec al creației, ea este imposibilitatea de a realiza transfigurarea creatoare a existenței.”, pentru că nu a armonizat „revelația Legii (Tatălui), revelația ispășirii (Fiului)” cu „Revelația Creației (Duhului)”, cele trei principii definind epocile consecutive ale culturii, ultima fiind una eschatologică [37]. Pentru Berdiaev, criza culturii de azi este un rău necesar pentru depășirea antagonismelor și pentru desăvârșirea omului, care trebuie să se transpună în actul creator [38], într-o nouă epocă, inspirată de Duh, ca om-divin.

În personalismul religios dezvoltat de Berdiaev sunt importante conceptele de libertate absolută și creație. Omul trebuie să urmeze calea liberării spiritului uman de constrângerile necesității „lumii” („stare necosmică de dezbinare și adversitate”, „atomizarea și dezagregarea monadelor vii ale ierarhiei cosmice” [39]), să se ofere creației sacrificiale, după modelul hristologic, pentru a se mântui.” Creația nu este doar luptă cu răul și păcatul, ea clădește o altă lume, ea continuă opera creațiunii”, iar creația autentică, spune Berdiaev, nu e posibilă decât prin ispășire, care face posibilă „hristificarea naturii umane” [40]. Prin creație, deci prin voință proprie, dar și prin voință divină, „omul este chemat la o excepțională activitate, la edificarea acelei supraabundențe întru împărăția Domnului, al cărei nume este teantropia” [41]. Omul va depăși tragismul culturii umane malade prin teurgie. „În creație va fi restaurată identitatea dintre subiect și obiect și se va atinge libertatea originală, de dincolo de Dumnezeu. Numai o învățătură personalistă despre lume, pentru care orice existență este personală și original-substanțială, este capabilă să dea înțeles creației” [42]. Libertatea este energia capabilă de amplificare, de a crea din sine, din nimic, am spune. În personalism, „libertatea adevărată este expresia unei stări cosmice”, „a coeziunii interne” a părților universului resimțite de eul creator, libertatea maturității religioase, total diferită de libertatea căzută, caracteristică majorității, supusă individualismului. În teurgie, arta devine o nouă natură transfigurată și frumusețea ei este creație [43].

Nuanțând diferențele dintre mistica ortodoxă și cea catolică, Berdiaev afirmă că sufletul catolic este gotic, „avântare a omului în sus”, misticismul catolic este pasional, senzorial, se canalizează într-o cultură istorică, în timp ce mistica ortodoxă, omul se așterne în fața divinității, nu se avântă spre ea, iar experiența religioasă este interioară, nu se revarsă către istorie și cultură [44].

În setea sa de întoarcere la puritatea originară, omul contemporan nu-și poate purifica a sa conștiință decât prin nebunie sacrificială [45].

Libertatea și personalismul

„Natura libertății e abisală și ambiguă și a o pune în centrul ființei înseamnă a duce în realitate duplicitatea și contrastul și deci a recunoaște tragismul insondabil al întregului univers, care privește până și viața divină”. Libertatea umană, afirmă G. Vattimo, parafrazându-l pe Schelling, nu poate fi gândită decât în orizontul libertății divine: a-l afirma pe Dumnezeu ca libertate originară [46].

Luigi Pareyson, un personalist al anilor '60, consideră că omul este față de Ființă raportul ontologic însuși, conștiință reală, originară, iar „situarea” sa nu indică numai existența istorică, ci mai ales locul său în cosmos. Libertatea omului înseamnă inițiativă, acțiune, activitate [47], „se traduce în termenii unei dialectici a darului și a consimțământului”, este „donare de libertate și chemare la libertate, ca o limită care în latura ei superioară e actul de libertate ca donare, și care în latura ei inferioară e o chemare la libertatea donată și o invitație la exercitarea ei” [48]. Libertatea este abisală, nelimitată, indivizibilă, nucleu al realității, manifestare a ființei, sinteza dintre receptivitate și activitate.

Libertatea omului se manifestă atât pozitiv, cât și negativ, prin puterea inițială de alegere devine alternativă, fie acțiune pozitivă, fie ca omul să fie și el Dumnezeu, ori prin dezvoltarea imaginii divine în sine, ori răzvrătindu-se pentru a-l înlocui pe Dumnezeu cu propria libertate, aspecte regăsite și la Nietzsche ori Dostoievski, „păcat nu de necredință, ci de lezmajestate” [49]. Libertatea negativă e distructivă, omul își distruge ființa, nu libertatea, nici pozitivitatea, adică pe Dumnezeu [50]. Pareyson subliniază ambiguitatea și duplicitatea libertății, convins că viața nu este totuși prada negativității, resimțind tragismul și angoasa „că omul nu poate să facă binele decât prin însuși actul cu care poate să facă răul”, „că nu poate ajunge la bucurie decât prin durere”, la virtute prin viciu [51]. „Omul este cel care redeșteaptă răul” prin căderea sa [52].

„Dumnezeu este libertatea care alege libertatea; e ființa, binele, adevărul, dar nu ele ca atare”, ci „actul permanent al libertății pozitive” ce respinge răul, *ab aeterno*, în timp ce binele învinge. Libertatea e autooriginare și alegere originară [53].