



2019 | INTERNATIONAL YEAR OF
Indigenous Languages

20-23 JUNE



2019

**ALECLA
CONSTANTA**

The 2nd Annual Lecture on Exile in Comparative Literature and the Arts

ALECLA 2019, 20-23 June, Constanta, Romania

Conference proceedings, issue 2

ISSN 2668-3466, ISSN-L 2668-3466

ANTICUS PRESS



2019 | INTERNATIONAL YEAR OF
Indigenous Languages

ANTICUS MULTICULTURAL ASSOCIATION

The 2nd Annual Lecture on Exile in Comparative Literature and the Arts

ALECLA 2019

20-23 June, Constanța, Romania



2019 | INTERNATIONAL YEAR OF
Indigenous Languages

Anticus Multicultural Association

The Annual Lecture on Exile in Comparative Literature and the Arts

ALECLA

Conference proceedings

Issue 2

June 2019, Constanța, Romania

ISSN 2668-3466, ISSN-L 2668-3466

Asociația Multiculturală „Anticus”

Editura „Anticus Press”

Constanța

www.anticusmulticultural.org

friends@anticusmulticultural.org

The 2nd Annual Lecture on Exile in Comparative Literature and the Arts

ALECLA 2019, 20-23 June, Constanța, Romania

Co-Chairs:

Dr. Gulnara Jamasheva, Head of Department of Social Linguistics, National Academy of Sciences of Kyrgyz Republic, Ch.Aitmatov Institute of Linguistics and Literature, Bishkek, Kyrgyz Republic

Prof. Dr. Olga Duțu, retiree from Spiru Haret University, Constanta, Romania

Journal: *The Annual Lecture on Exile in Comparative Literature and the Arts - ALECLA*

ISSN 2668-3466, ISSN-L 2668-3466

Editor in Chief: Taner Murat

Editors: prof.dr. Olga Duțu, Indira A. Tukhvatullina

Computerized editing: Elif Abdul

Address: Luntrașului 16, 900388 Constanța, Romania

Phone: +40 761 273219

Web: www.anticusmulticultural.org

Email: friends@anticusmulticultural.org

*Servind scriitorul, salvăm patrimoniul
Serving the writer, saving the heritage*



Copyright © 2019

Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate autorului

Contents

Over the Green Divide	7
<i>Ute Carson</i>	
Tuwgan Tíl	8
<i>Abdulla Tukay</i>	
Native Language	9
<i>Abdulla Tukay</i>	
The Anthem of the Tatar People	
Keynote Speech	
Interethnic Relations in the Years of Independence.....	10
<i>Prof. Dr. Kurmanbek Kyyanovich Abdylдаev</i>	
Rector of Issyk-Kul State University K. Tynystanov, Karakol, Kyrgyzstan	
Эгемендик жылдардагы улут аралык мамилелер	
Keynote Speech	
Two Types of Polyfunctionality (and their Relevance for Endangered Languages).....	16
<i>Senior Lecturer Dr. Alan Reed Libert</i>	
University of Newcastle, Australia	
Research Papers	
The Last Farewell from the Exile: Resistance and twilight in Ovid's heroic poetry.....	24
<i>Donato Gagliastro</i>	
Department of Greek and Latin Studies, Charles University, Prague, Czech Republic	
The Unofficial Anthem of the Tatar People "Tugan tel" as a Reflection of Historical Memory	35
<i>Rezeda Khurmatullina, PhD</i>	
Kazan Federal University, Kazan, Russia	

The Philosophical Concept of God's Essence in the Theology of Hugo Ripilinus	46
<i>Mohamed Ahmed Suleiman Ahmed, PhD</i>	
Faculty of Arts, Beni Suef University, Egypt	
Mircea Eliade: A pilgrim in search of the sacred.....	63
<i>Anastasia Dumitru, PhD</i>	
Independent Researcher, Constanța, Romania	
<i>Mircea Eliade – un pelerin în căutarea sacrului</i>	
Dimitrie Cantemir in exile.....	85
<i>Alexandra Flora Munteanu</i>	
Independent researcher, Constanta, Romania	
<i>Dimitrie Cantemir și exilul</i>	
Lili(ana) Filișan: The Creator of Walls (The Second Coming)	96
<i>Professor Nuredin Ibram, PhD</i>	
Independent researcher, Constanta, Romania	
<i>Lili(ana) Filișan: Întemeietorul de ziduri (a doua venire a apocalipsei)</i>	
Index	97

Over the Green Divide

Ute Carson

A man stands, arms tightly clenched across his chest,
and the child retreats.
The man opens his arms wide like wings,
and the child jumps into his embrace.
A woman shears the hedge between backyards
as a neighbor ambles up on the other side.
Their words pass easefully over the green divide.
When a boy throws a rock hard against a wall,
it boomerangs back and hits him.
When he skips a flat stone across a shallow creek,
droplets lightly sprinkle the water's surface.
A girl from here meets a boy from there
on a bridge spanning a great river.
They talk and laugh and touch,
surprised at how much they have in common
and enchanted by their differences.

Tuwgan Tıl

Abdulla Tukay

(Taner Murat'niñ keliştirmesinde)

Ey, tuwgan tıl, ey, gúzel tıl
Atam, anamnıñ tılı,
Dúniyada kóp şiy bildim
Sen tuwgan tıl arkılı.

Eñ ilík bo tuwgan tıl men
Anam beşik sallagan,
Ondan soñra keşe boyı
Annem masal añlatkan.

Ey, tuwgan tıl, her wakıtta
Yardımlarıñ man seniñ
Kışkeneden añlaşılğan
Şatlıgım, kaygım menim.

Ey, tuwgan tıl, sende bolğan
Eñ ilík kılğan duwam,
Korşala dep ózımnı hem
Atam-anamnı, Kudam.

Tuwgan Tıl

Abdulla Tukay

Taner Murat'niñ keliştirmesinde

Moderato

Tatar kalk ğırı

1. Ey, tuw - gan tıl, ey, gú - zel tıl
A - tam, a - nam - nıñ tí - lí, Dú - niy - a - da
kóp şiy bıl - dım Sen tuw - gan tıl ar - kıl - lı.

2. Ey, tuwgan tıl, her wakıtta
Yardımlarıñ man seniñ
Kışkeneden añlaşılğan
Şatlıgım, kaygım menim.

Native Language

Abdulla Tukay

The Anthem of the Tatar People

Native Language

Abdulla Tukay
(translation and adaptation by Taner Murat)

Tatar folk song

Moderato

1. Oh, my char - ming na - tive lan - guage,
An - ces - tors' sweet spea - king way, In this na - ture,
I owe to you, All that I be - came to - day.

2. Oh, my magic native statement,
You have taught me from my youth,
How to manifest my feeling,
Sorrow, merriment, and truth.

Keynote Speech

Interethnic Relations in the Years of Independence

Prof. Dr. Kurmanbek Kyyanovich Abdylдаev

Rector of Issyk-Kul State University K. Tynystanov, Karakol,
Kyrgyzstan

Эгемендик жылдардагы улут аралык мамилелер

Улут деген тишшиңк бшгшңкш кшндё эки башка мааниде кабылданып жшрёт. Биринчиден-этностко тиешелшщ, экинчиси субэтностук мааниде, мисалы «Америка улуту» деген сыяктуу тишшиңкш. Ал деле биринчи иретте мамлекеттин пайдубалын тшзгён, улуттун кызыкчылыгына карата негизделет. Этностун улутчулдугу анын саясий абалына жараша болот. Эгерде ал мамлекеттин негизин тшзсё, адатта анын маданияты, тили жана башка шстёмдшк абалда болот жана ал мамлекет унитардуу формага ээ болот. Бирок мамлекеттин негизин тшзшп, ошол эле учурда тилин, билгендер 20 гана пайызын тшзёт. Унитардуу мамлекеттерде мамлекеттин тшп негизи болгон, андагы кёпчшлшктш тшзгён эл ёз маданиятын, тилин жана баалуулуктарын ёзш жашаган ёлкёдё башкы орунга коюуга аракет катары кабыл алынат. Бул болсо кёпчшлшктшн бийлиги катары таанылган демократиянын принциптерине да туура келет.

Кыргызстанда кыргыздар тарыхый жактан ёлкёдё негизин тшзгён жана баасымдуу кёпчшлшккё ээ болгон калк. Биздин ёлкё кыргыз элинин атын алып жшрёт жана унитардуу мамлекет болуп эсептелет. Ушул негиздерден улам, башкы идея боюнча Кыргызстанда кыргыз тили бирден бир мамлекеттик тил, кыргыз маданияты негизги маданият, кыргыз эли ёз мамлекетинин ээси болуп, ёлкёдёгш башка улуттарга ата ордуна боло турган жоопкерчиликти ала билшшгё тийиш. Жалпы калктын 29 пайызын тшзёт. Мына ошондуктан ёлкёбшздшн ар бир атуулу улутуна карабастан мамлекетибизди ардактап, ёмшр ёткшчё ёзшшн гана керт башынын кызыкчылыгы менен чектебей, киндик каны тамган жерди ардактоону, ата бабадан келе жаткан каада салттарды жана ынтымак тууралуу улуу нускаларды кийинки муунга ёткёршп бершшщ ыйык парз. Мамлекетибиздин тарыхына кёз чаптырсак, 1990-жылы 15декабрда Кыргыз ССРинин Жогорку Совети Кыргыз Республикасынын

мамлекеттик эгемендүүлүгү жөнүндөгү «Декларация» кабыл алган. Анда республиканын ар түрдүү улуттарынан турган граждандары Кыргыз Республикасыны элин түзөт, Республикада жашаган бардык улуттардын улуттук маданиятын, тилин, каада-салттарын сактоого жана өнүктүрүшкө кам көрүлөт деп баса белгиленгендиги тарыхый чындык болуп эсептелинет.

Кыргыз ССРнин Жогорку Советинин сессиясы 1991-жылы 31-августа Кыргыз Республикасынын мамлекеттик көз карансыздыгы жөнүндөгү Декларацияны кабыл алган. Бул боюнча Кыргыз Республикасы көз карандысыз, эгемендүү демократиялык мамлекет деп салтанаттуу жарыяланып, дүйнөнүн картасында жабы, өз алдынча, көз каранды эмес мамлекет Кыргыз Республикасы пайда болду. СССРдин кулашы жана КМШнын түзүлүшү мыйзам ченемдүү көрүнүш болуп, КМШга кирген ар бир мамлекет өзүнүн территориясында жашаган бөлөк өлкөлөрдүн граждандарына улуттук жана өзгөчөлүктөрүнө карабастан граждандык, саясий, социалдык, экономикалык жана маданий укуктарды, адам укугунун эл аралык нормаларына ылайык камсыз кылууга милдеттенген.

Кыргызстан көп улуттуу өлкө болгондуктан, көз карандысыздыктын алгачкы жылдарында «Кыргызстан-жалпыбыздын шыйбиз», «Кыргызстан адам укуктарынын өлкөсү» деген идеологиялык концепцияларды ишке ашырып, этностор аралык диалогдорду уюштуруп, бул багытта көп иш аракеттер аткарылып келген. Кыргызстанда жашаган 154 кө жакын этностук өкүлдөрдүн бардыгын бир эл катарында кабылдап, бирдиктүү калк катары эсептегендиктен өзүнүн мабызына жана мазмунуна ылайык, Кыргызстан калкынын Ассамблеясы деген аталышка ээ болгон. Мына ошондон улам ага «Кыргызстан – жалпыбыздын шыйбиз» деген, кийин расмий идеологиялык концепцияга айланган принцип негиз кылынып алынган.

1994-ж. 21-22-январда Кыргызстан калкынын биринчи курултайы Бишкек шаарында өтүп, ага Кыргызстанда түзүлгөн 24 улуттук борбордун өкүлдөрү жана чет өлкөлүк меймандар катышып, Кыргызстандын келечектеги кызыкчылыгы жана анын максаты жөнүндө маселелер талкууланган. Анда жергиликтүү улуттун 40 тан ашык өкүлдөрү, ошондой эле Казакстан, Узбекстан жана башка бир нече мамлекеттен келген меймандар сөз сүйлөп, республиканын көп улуттуу элин биримдик, ынтымакка шүгөлдөшкөн. Мына ушул курултайда Кыргызстан калкынын Ассамблеясы Кыргыз Республикасындагы массалык коомдук уюм катары уюшулган. Ассамблеянын максаттары: коомду бириктирүүгө аракеттенүү, республиканын бардык жашоочуларын баш коштуруу, улуттар аралык достукту бекемдөө, калктын рухий жана маданий кайра жаралуусуна жардам көрсөтүү, тилди салтты жана ыр-адатты өнүктүрүү. 1994-ж. 26-сентябрда Бишкек достук шый ачылып, Ассамблеянын областтык жана региондук бөлүмдөрү уюшулган.

Маселен, Каракол шаарында көп улуттун өкүлдөрү жашайт. Бул жерде кыргыздар-54,4%, орустар-26,8%, өзбектер-3,8%, уйгурлар-3,6%, татарлар-2,1%, ошондой эле дууган, калмак, украин, казак, немес, жана башка улуттар да жашайт.

Ассамблеянын тиешелүү менен республикадагы этностордун өздөрүнүн тилдерин, маданияттарын жана каада-салттарын сактап, өнүктүрүшү боюнча бир катар иштер аткарылып, эки миңден ашык мичелдер бар диаспоралардын бардыгы өздөрүнүн бирикмелерин, борборлорун тиешелүү менен Ассамблеяга миче болуп киришкен. Кыргызстандын калкынын Ассамблеясынын КМШдагы, андан сырт жактардагы тектеш органдар, БУУ, ПРООН, ОБСЕ сыяктуу эл аралык уюмдар менен байланыштар тиешелүү, кызматташуулары жолго коюлган.

Эгемендик жылдарында, негизинен, улуттук мамилелер жаатында мамлекеттик саясатты иштеп чыгуу боюнча азыр-көптүр иштер аткарылган. Эгемендик жылдарында өзбек калкы чоң ийгиликтерге жетишип, өздөрүнүн өкүлдөрүн бийликтин ар кайсы бутактарына катыштырууга мүмкүндүк алышкан. Мындан сырткары өзбектер өз тилинде республика боюнча гезиттерди чыгарышып жана телеберүүчүлөрдү уюштурушкан. Ал эми уйгурлар «Иттипак» («Ынтымак»), дуугандар «Хуэймин бо», корейлер «Ильчи» («Биримдик»), тажиктер «Паеми Ала-Тоо («Ала-Тоо кабарлары»), еврейлер «Маян» («Булак»), татарлар-башкылар «Туган тел», («Эне-тил») деген гезиттерин чыгарышып, радио жана телеберүүчүлөрдү обого чыгарып турушкан.

Республикабыздагы 100 дон ашык мектепте окутуу өзбек, 6 мектепте тажик тилинде жүргүзүлүп, эгемендик жылдарында Ош кыргыз-өзбек мамлекеттик университети жана Жалал-Абад шаарында А.Батыров атындагы Эл достугу менчик университети ачылган, Азыр Ош мамлекеттик университетинин алдында Өзбек тили жана адабияты институту иштеп, өзбек улутундагы студенттер жалпы республикалык жана жергиликтүү жогорку окуу жайларында билим алып жатышат.

Республикабыздагы кыргыздардан кийинки саны жагынан эң көп этнос-өзбек улутундагылар болуп саналат. Биз баарыбыз Түрк атадан таралаган, түпкү тегибиз гана эмес, тилибиз да, маданиятыбыз да окшош элдерден болуп саналат. Өзбек элинин кыргыз мамлекетинин калыптануусуна, экономикасынын жана социалдык чөйрөлөрүнүн өнүгүшүнө кошкон салымдары эбегейсиз. 1990-жана 2010-жылы июндарда экстремисттик күчтөр тарабынан уюштурулган кагылуушулар эки элдин ортосундагы мамилелерди бузгандыгы жашыруун эмес, Бирок, ал трагедияларда эки элдин кинөөсү жок, кинөөнүн баардыгы сепаратисттик ураандар менен эки элди кайраштырып, провокацияларды уюштурган айрым бир саясатчыларда. Эгемендик жылдарында өзбек коомчулугунун татыктуу кадрлары республикалык парламенттин депутаты, Өкмөттүн мүчөсү жана ведомстволордун жетекчилери, облустук, райондук жана жергиликтүү кеңештердин өкүлдөрү болуп эмгектенип келишкен.

Союздун урашы улуттук аъ-сезимдин кётёрүлүшүнө эле эмес, радикалдык мүнөздөгү диний уюмдардын да өсүшүнө алып келген. Борбордук Азия проблемалары боюнча архивдик материалдар, илимий изилдөөлөр, 1990-жылдагы кандуу кагылыш боюнча фактылар жана аналитикалык документтер акыркы кездерде Тшркстан ислам кыймылы жараткан идеяны Фергана ёрёёнүндөгү ашынган исламдык жана улутчулдук багыттагы ёзбектер, Фергана ёрёёнүн бириктирип, бирдиктүк ислам мамлекеттин-Халифатты түзүшгө аракеттенип жатышканын көрсөтүп турат. Ушундай эле максатты «Хизб-ут Тахрир» диний партиясы амалкөй ыкмалар менен ишке ашырууну көздөп келүүдө. Ал эми Баткен облусундагы 1999-2000-жылдардагы согуштук аракеттер, андан кийин ислам согушчандарынын Кадамжайда, Жалал-Абадда жан Ёзгөндөгү ошондой эле акыркы Ош жана Бишкек шаарындагы террордук актылар муну дагы бир жолу далилдеди.

Республикабыз түтүн орус тили жана маданияты мурдагы союз мезгилинде кандай чоъ мааниге ээ болсо, азыр деле сырткы дүйнө менен байланышуунун, илимий технологияларды, инновациялык көрүнүштөртүн өздөштүрүүдө чоъ роль ойноодо. Ассамблеянын курамында орустардын «Гармония (Мурдагы Славянский фонд) аттуу коомдук бирикмеси негизги иштерди аткарып келишкен. Азыркы учурда бир катар Россиянын тийиштүк фондулары, кыргыз элчилиги менен биргеликте мамлекетибизде орус тилин, маданиятын сактап өнүктүрүш, эки мамлекеттин ортосундагы достук мамилелерди чыгдоо шарттарында албан эмгектерди аткарышууда. Бүгүнкү күндө республикабыздыгы мектептердин 36 пайызында окутуу орус тилинде жүргүзүлөт. ЖОЖдордо жана атайын билим берүүчү мекемелерде да орус тилинин орду чоъ. Акыркы жылдарда Россиялык инвестициялар аркылуу республикабызда ири энергетикалык долбоорлордун ишке ашырыла башташы да орус тилинин, маданиятынын коомубуздагы позицияларын бекемдөөдө турат.

Мындан сырткары ар бир борборлордун жана этникалык бирикмелердин маданий массалык иш-чаралары орчундуу орунга ээ дпн айтсак болот. Республикабыздын майрамдарында, даъазалуу күндөртүндө өткөрүлгөн иш-чараларга орустардын «Гармония», украиндердин «Барвинок», кабардин-балкарлардын «Къуанч», корейлердин «Маннам», уйгурлардын, « Итипак», ёзбектердин жана дуъгандардын ыр бий ансамблдери активдүк катышып келүүдө. Мындай маданий иштердин максаты-мамлекетибиздеги жаштарды мекенчилдикке толеранттуулукка жана интернационалдуулукка тарбиялоо болуп эсептелет.

Республикада калктын саны 6 млн.дон ашык болсо, алардын 3/1 бөлүгү улуттук азчылыктарга киришет. Бизде орустар менен ёзбектерден сырткары, уйгур, татар, башкыр, украин, азербайжан, корей, курддардын чоъ диаспоралары бар. Булар маданий, каада-салттары бай тажрыйбалары бар этностордун өкүлдөртүнөн болуп,

Кыргызстанда өлкөнүн өнүгүшүн артка тарткан негативдеш кериштерде да жетишерлик деп баса белгилесек болот. Эгемендештиктин алгачкы реформалар авторитардык шылбырлук башкаруулар менен алмашып, коомдун баардык чөйрөсүн коррупция чырмап, ал элдин кеңири катмарынын нааразылыктарын жаратып, 2005-жылдын 24-мартындагы, 2010-жылдын 7-апрелиндеги элдик революцияларга алып келди. Экинчи революциядан кийинки бийлик шылбыр болгон кырдаал айрым саясатчылар сепаратисттик ураандарды көтөрүшүп, 2010-жылдын июнундагы коогалаңдарды жаратышты. Элдин мамлекеттин кичи менен кагылышуулар тез эле тыгылып, бир тараптуу иштерди жүргүзүш боюнча талаптар иштеле баштады. Өлкөнүн саясий жана экономикалык багыттары алмашты. Президент А.Атамбаев жаңы милдеттерди коюшу менен, өлкөнүн башкаруунун президенттик-парламенттик жаңы формаларына өттү.

2013-жылдын мартында Президенттин жарлыгы менен Кыргызстанда калктын биримдигин жана этностор аралык тилге айландырыла тургандыгы ачык көрсөтүлгөн. Жогорудагы айтылган Президенттин жарлыгына ылайык К.Тыныстанов атындагы Ысык-Көл мамлекеттик университетинде атайын «Тил борбору» тизилчип, окуу жайындагы эмгектенип жатышкан профессорлук-окутуучулар жааматына жана облустун аймактарынан келген мектептин мугалимдерине кыргыз тили үйрөтүлө баштады. «Тил борборунда» мамлекеттик тилди үйрөтүүдөн сырткары белгилүү окумуштуулар, адабиятчылар, этностор аралык маселелер боюнча көрсөткүч адистер менен жолугушуулар да өткөрүлчү турат.

Кыргыз мамлекетинде мамлекеттин атын алып улуттун тилинин мамлекеттик тил статусуна мыйзамдын негизинде ээ болушу-кыргыз элинин тарыхындагы, келечек өнүгүшүндөгү олуттуу окуя болгондугу талашсыз. Анткени улут рухунун башаты да, мамлекеттин негизги символу да- тил.

Кыргыз тилин Конституциянын, мыйзамдык актылардын негизинде мамлекет тарабынан коргоо, колдоо жана өнүктүрүшүнүн ыкчам аракеттерин көрс – бийликтеги кийинки ааламдаштыруу процессинин куюндай ишчөйөн шартында аны сактап калуунун, ата-бабадан мурасталган ыйык тилибизди кийинки муунга калтыруунун, этно маданиятыбызды коргоп калуунун жападан жалгаз мисалы болуп эсептелет.

Улуттун негизги белгиси – анын тили. Ошондуктан, кыргыз тили- кыргыз элинин ыйык байлыгы. Азыркы күндө кыргыз тили Кыргыз Республикасынын мамлекеттик тили катары өз укугуна ээ болуу менен, өзнүн өнүгүүсүндө сапаттык жабы деңгээлге көтөрүлүп мүмкүнчүлүгүнө жетип олтурат. Бул милдетти ишке ашыруу

Учурда Ысык-көлдөгү уйгур жана өзбек туугандар кыргыз жана башка улуттардын өкүлдөрү менен бир пий бийлө катары жашап жатышат. Ыкмөт тарабынан берилген жардам менен улуттук кийимдер тигилип, ар тшрдщч чаралар өткөрсщщлщдө. Кшндөлщк турмуш жана майрамдарда дайыма бирге болуп алдыга карай чөй ишенич менен кадам таштоодо.

Keynote Speech

Two Types of Polyfunctionality (and their Relevance for Endangered Languages)

Senior Lecturer Dr. Alan Reed Libert

University of Newcastle, Australia

1. Introduction

In this talk I will discuss the linguistic notion polyfunctionality and possible connections between it and endangered languages. I would like to stress that my remarks will be speculative and impressionistic, based on my years of looking at various languages, rather than being precise and statistically-based.

In theory, polyfunctionality is a simple matter: it is the property of having more than one function (or use). Many everyday objects are polyfunctional, although probably usually not by design (i.e. they were designed with only one use in mind). Take, for example, forks. Their usual use is to pick up food, but they could be used as a weapon, if one were attacked and had nothing better to fight back with. Or, for a less violent example, towels are usually used to dry oneself or something with, but one could put them in the gap between a door and the floor to keep cold or noise out.

2. Language Polyfunctionality (Sociolinguistic Polyfunctionality)

Polyfunctionality comes up in linguistics in two senses. One of these is in sociolinguistics, which is, very roughly, the study of language in societies, and I will look at this sense first, as it is the more obviously relevant one if we are concerned with endangered languages, as linguists often are. In this sense it refers to the use of a language (or dialect) in a range of contexts. For example, Langston and Peti-Stantić (2014:29) say the following:

Another important feature of a fully developed standard language is its polyfunctionality. A standard language must be able to fulfill communicative functions in all spheres of human activity, ranging from scientific texts to routine daily interactions relating to basic human needs, and it must allow its users to express complex and/or abstract ideas in a precise manner. This pertains primarily to the lexicon, which must be enlarged through the

development of necessary intellectual vocabulary, but may also require the elaboration of syntactic structures.

This quotation is about the creation of a standard language (from a variety which is not a standard language), but the definition can also be related the maintenance of a language which does not aim to be a standard language, but merely to survive – perhaps it once had a fuller vocabulary and a wider range of syntactic structures, but lost them as its range of functions diminished (as they were taken over by a majority language).

If the language of a linguistic minority, e.g. Crimean Tatar, is seen as only appropriate for use at home (and this view could be held by both speakers of the majority language and by speakers of the minority language itself), younger people might decide that there is no point in learning the language or in using it with their children, and this is one way that a language can die out.

Actually, the term *polyfunctionality* does not come up very often in discussions of this type of situation, i.e. it is described in other terms. For example, Tamis (1990:484) states, “In Australia ... however, and particularly in the country areas, MG [Modern Greek] has a restricted function in a high-contact situation”. This is not a surprise – most Australians do not speak Greek, and so one could probably not use Greek in most stores or in government offices. This situation is different from that of Crimean Tatar and of Australia aboriginal languages, because overall Greek is not in danger, at least in the near future – there are many native speakers of Greek in Greece, where they are the overwhelming majority. It would still be good to maintain Greek as a heritage language in Australia (and other countries), not least because growing up bilingual can have cognitive benefits, and might help one to get a job as an adult. On the other hand, Crimean Tatar speakers are a small minority in every country where their language is spoken, and even in Crimea (where once again one cannot generally use the language in shopping or with government officials).

There are degrees of polyfunctionality (or being restricted in function), and this largely depends on how many people speak the language. The ultimate in functional restrictedness would be a dead language, or perhaps not, because some dead languages are still used in a few contexts, and in fact some dead languages relatively recently have taken on more functions than they have had for a long time (as they were mainly restricted to being taught in universities and schools and read much more than written). There are cartoon books in Latin, Harry Potter has been translated into Ancient Greek, and Elvis Presley songs have been sung in Latin and Sumerian. Of course most such efforts are not (entirely) serious, but they do represent ideas for uses of these languages that had not been considered before.

Sadly, the vast majority of dead languages are completely dead, and not used in any way (except for linguistic analysis), and they would represent the maximum in functional restrictedness, having no functions at all. At the other end of the spectrum are languages

such as Spanish, French, and especially English, which are used in many places in the world, including by many people for whom they are not native languages. However, even English is not omnifunctional, as there are some contexts in which it would not be appropriate to use it. For example, one of my French-speaking professors in Montréal said that it would be seen very badly if one Francophone spoke to another Francophone in English there (language being a political and controversial topic in Québec).

Once a language has lost some of its polyfunctionality, it is difficult to get it back. However, if speakers of endangered languages want to preserve their language, it is important to try to do so. What can be done? One concrete measure is to have signs in the language (or bilingual signs, with both the majority and the minority language). This is important, as people, whatever language they speak, see the minority language on view in public spaces, and can send various messages – this language still exists (and here is what it looks like), and it can have functions outside the home. One can see this, for example, in New Zealand, where now many signs are in Maori as well as in English. Often or usually this is merely or mainly symbolic, as speakers of the minority language will also know the majority language, and thus do not need signs in their language to find their way about.

Another measure is for a language to be used in schools – not only taught as a subject, which is important, but also to be used as the language for teaching other subjects. For example, if children in Wales are taught mathematics in Welsh, this does a couple things: 1) shows them that it is possible to use Welsh to discuss math, and 2) teaches them Welsh vocabulary in a particular area, mathematics. It may also lead to improvements in their understanding of mathematics, if they speak Welsh better than English. Of course teaching in school in a minority language often requires permission and/or assistance from governments, which are not always willing to grant this.

3. Word Polyfunctionality (Morphological/Syntactic Polyfunctionality)

Let us now turn to another type of linguistic polyfunctionality, that involving morphology and/or syntax, that is word structure and sentence structure. In fact, it, or a related and probably better known phenomenon (or more than one of them), involves the lexicon, i.e. the words in a language. We can start from the latter, as it is more likely to be familiar to non-linguists; I am speaking about *homonymy* and *homonyms* – two different words which happen to sound the same (and, with a strict definition of homonymy, are written the same as well).

Among the homonyms of English are *club* (‘association’) and *club* (‘stick for hitting people’) and *ear* (part of the body) and *ear* (as in an ear of corn). I would think such pairs of words exist in many or all languages. Homonymy is to be distinguished from **polysemy**, which is when one word has several related meanings. We find this with the word *mouth*, whose basic meaning is a part of the body, but which also, by analogy, can mean the opening of a

bottle, or where a river joins to the sea. I think polysemy, which we could see as extension of meaning happens in every language in the world.

Polyfunctionality, as I think of it, is somewhat different. I should note that there are a huge number of terms for it, or something like it, e.g. *multifunctionality*, *polycategoriality*, *conversion*, *zero derivation*, and the rhetorical term *anthimeria*. It is, roughly speaking, when words of different types have the same form, that is homonymy or polysemy, but across word types. We can think of many such cases, including in English. Consider for example, *book* (the noun meaning something we read) and *book* (the verb meaning something like ‘reserve’, e.g. “I booked two seats on the train”). Here we see one word which is able to act as two parts of speech, noun and verb. The record holder for English, as far as I know, is the word *round*, as shown in (1):

- (1a) We sat at a round table. (adjective)
- (1b) I bought a round of drinks for my friends. (noun)
- (1c) He will round the corner in a moment. (verb)
- (1d) The top turned round and round. (adverb)
- (1e) He went around the corner. (preposition)

Not only words could be said to be polyfunctional; the same holds for some affixes. Consider for example the ablative case suffix in Turkish *-den/-dan*. It is used to mark the starting point of motion, but also occurs in comparative phrases. However, I will refer to this type of polyfunctionality as *word polyfunctionality*.

There is the question of what counts as a function when trying to determine whether an item is polyfunctional. The examples which I have given involve parts of speech (word classes), but many of the parts of speech are divided into subclasses. For example, among the verbs there are transitive verbs and intransitive verbs. However, in English many verbs can be transitive or intransitive, e.g. the verb *to eat*: “I ate my sandwich” (transitive), “I have already eaten” (intransitive). Should this be seen as a case of polyfunctionality? Also, in English all of the primary auxiliary verbs can also be main verbs, e.g. *to be*: “I am eating” (primary auxiliary), “I am tired” (main verb).

It seems to me that English has more polyfunctionality than many other languages such as Turkish, at least word class polyfunctionality, and at least if we insist on complete identity of form in different functions. This is because English is poor in inflectional affixes and nouns and verbs can easily appear without such affixes. On the other hand, in Turkish or Latin, nouns and verbs often or usually (in the case of verbs) must have at least one

inflectional suffix, for case, possession, tense, person, etc., diminishing the possibility for complete homonymy between nouns and verbs.

4. Connecting the Two Kinds of Polyfunctionality

The two types of polyfunctionality which I have discussed are quite different – one is about languages, and one is about items of languages. Is there any connection between them?

Let us first set aside remarks that people might make connecting types of languages and their success on the world stage, e.g. that English has become the *de facto* world language due to its simplicity, or flexibility, or some such thing. For one thing, it is quite difficult to objectively measure such properties of languages – English is simple in some respects (e.g. inflection, as I have already mentioned), but complex in others: consider the large number of irregular verbs, which are so difficult for non-native learners (and even native learners – younger children often make errors with them, and adults sometimes also make such errors (prescriptively speaking)). Turkish, with its case suffixes and many verb forms, might appear more complicated than English, but Turkish does not have irregular verbs (with the possible exception of the verb meaning ‘to be’, depending on how one classifies things), so from that point of view it is simpler and easier than English.

Major reasons for the use of English all over the world are political. First, the extent of British colonization led to English being used in many areas including the US and much of Canada, various African countries, and some countries in the Caribbean. Second, the political, cultural, and commercial/industrial dominance of the United States during the second half of the 20th century have helped the spread of English. Similar reasons apply to French, Spanish, and Russian, the last of these being considered a complicated language by many people. Consider French and Romanian – they are both Romance languages, similar in structure and roughly equally easy (or difficult) to learn. French is spoken much more widely than Romanian due only to political factors, including the large number of places which France colonized.

World languages such as English and French are highly polyfunctional: they are the home language of many people, and are also used for shopping, interactions with government, etc. Romanian and Crimean Tatar are not very polyfunctional, but this is not due to any structural properties which they have or do not have. Among these properties is polyfunctionality in the second sense, that is the ability of words or other items to have more than one function (which could be seen as a part of or related to structural simplicity). In other words, at least in my view, having a high or low degree of word polyfunctionality is not directly linked to a language being highly polyfunctional or not being so. (However, it may not be clear how to measure the degree of word polyfunctionality that a language has.) French and Romanian presumably have approximately the same degree of word polyfunctionality, but they differ considerably in their range of functions.

Does this mean that there is no connection between the two types of polyfunctionality? It would appear not, but let us now bring in the subject of endangered languages. Such languages are low in language polyfunctionality, otherwise they would not be endangered, and, as I have just argued, the level of word polyfunctionality does not play a determining role in whether languages are polyfunctional (and hence endangered or not). However, consider the following: speakers of a language with a high degree of word polyfunctionality are probably aware of it at some level, e.g. English speakers are aware that many nouns can be used as verbs with no inflectional changes being made (at least in the infinitive and present tense aside from the 3rd person singular form). This is, one might say, part of what makes English English, i.e. part of its identity, clearly different from French, in which nouns generally cannot function as verbs without some ending being added.

On the other hand, this is not one of the salient features of e.g. French or Russian, because there is much less polyfunctionality (because there is more inflection).

Under pressure from a dominant majority language, various things can happen to a minority language. For one thing, it can borrow many words. Of course borrowing is not limited to endangered languages; for example, English, which is in a very powerful position in the world, has borrowed a vast number of words. (However, some of this borrowing took place when English was not in such a strong position, when England was controlled by the Norman French.) Borrowed words might be more likely to be uninflected in the borrowing language than native words, i.e. they often do not take (some of) the grammatical suffixes that are used in the native language. If this happens enough, the character of the language may change somewhat – it will have more word polyfunctionality. An example of this is described by Rochtchina (2012:73):

The category of indeclinable adjectives ... described by Panov in the mid-twentieth century ... is no longer perceived as a strange and exotic element of Russian morphology. In the twenty-first century, another grammatical class of analytic lexemes is being formed – the class of polyfunctional words. This class constitutes loan words predominantly borrowed from English that function as nouns and also as analytical modifiers of nouns, adjectives, adverbs and verbs. [...] Through heavy borrowing from English and other languages, Russian is changing not only its vocabulary, but also its syntactic and morphological structure.

Russian is not an endangered language, but linguistic purists might be concerned about this change in Russian, as they might think that it is becoming less Russian. Imagine, however, the effect on an endangered language which, like Russian, has a fair amount of inflection: not only is the number of speakers decreasing, the language may be losing part of its character. Under the influence of uninflectable words its morphology might be simplified (i.e. there might be fewer grammatical suffixes, or those which exist might not be used as often). The morphology might also be simplified because younger people have an imperfect

knowledge of the language, being only semi-native speakers. This in turn may lead to a further loss of polyfunctionality at the language level: if the minority language is perceived as being not that different from the majority language, speakers of the former might wonder why it is worth preserving.

Borrowing, even extensive borrowing, does not have to lead to the process described – a very large proportion of the vocabulary of Albanian has been borrowed, but this vocabulary has been morphologically integrated into the language, i.e. these borrowed words are inflected, as native Albanian words are. What would lead to this is borrowing with the borrowed items being uninflectable in the receiving language.

Note that being polyfunctional is not the same as being uninflectable/indeclinable. For example, the English word *book* is inflectable, both as a noun (it has a plural form, *books*) and as a verb (it has e.g. a past tense form, *booked*). In fact, English has few uninflectable nouns (or verbs), but, as it has many polyfunctional nouns. One might think that uninflectable words are particularly easy to borrow (since borrowing would appear to be easier if the items involved do not have any suffixes which might come along with them and complicate the process), but the many words borrowed from English (many of which are inflected) into many languages seems to argue against this. Could it be the case that what makes words more likely to be borrowed is not lack of inflection, but polyfunctionality (at the word level)? However, recall that polyfunctionality in the narrow sense which I have been using (ability to serve as more than one part of speech in exactly the same form) does depend on a language being relatively poor in inflection, so there is a link between lack of inflection, or at least paucity of inflection, in a language and word polyfunctionality.

One might think that polyfunctional words are more likely to be borrowed than non-polyfunctional ones (all other things being equal) simply because they occur more often, or at least in a wider range of contexts, and are thus more visible or salient to speakers. As far as I know, there have been no studies on this hypothesis. It may well be incorrect, but I think that it is worth studying.

One might further hypothesize that borrowed polyfunctional words are more likely than other borrowed words to be uninflected in the borrowing language. In the source language they must be able to occur without (overt) inflectional endings in at least two different functions, at least in some circumstances (as the noun *book* and the verb *book* can in English) to be polyfunctional in the narrow sense, and this feature might come along with them into the borrowing language, especially if they are polyfunctional in the borrowing language. Words which sometimes appear without inflection, including the type of word in question, might be more likely to lose all their inflection than those which always must have some inflectional affix.

Conclusion

Although language polyfunctionality and word polyfunctionality are not directly connected, I have presented a type of situation in which one might have an effect on the other. A minority language which is fairly complicated in terms of morphology is in contact with, and under pressure from, a majority language which has a large number of polyfunctional words. If, as I tentatively have suggested, polyfunctional words are particularly likely to be borrowed, many such words make their way into the minority language and might be uninflected in this language, particularly if they remain polyfunctional. This, like borrowing in general, but to a greater extent, might lead to a simplification in the morphology of the minority language and to it becoming more like the majority language, having lost one of its salient properties and hence some of its identity. This in turn could cause a weakening of the polyfunctionality of the language.

This is not to suggest that borrowing is bad or should be discouraged; it is simply something that happens in languages. However, if one is concerned about the endangered languages, one might want to be aware of phenomena that increase or decrease their chances of survival.

References

- Langston, K. and A. Peti-Stantić (2014) *Language Planning and National Identity in Croatia*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire.
- Rochtchina, J. (2012) "Morphology and Lexicology Interface. Latest Russian Neologisms: The Next Step towards Analytism?". In V. Makarova (ed.), *Russian Language Studies in North America*, Anthem Press, London. pp. 71-84.
- Tamis, A. M. (1990) "Language Change, Language Maintenance and Ethnic Identity: The Case of Greek in Australia". *Journal of Multilingual & Multicultural Development* 11.6:481-500.

Research Papers

The Last Farewell from the Exile: Resistance and twilight in Ovid's heroic poetry

Donato Gagliastro

Department of Greek and Latin Studies, Charles University, Prague,
Czech Republic

donato.gagliastro@liceosalvemini.it

A mio padre e mia madre

The Last Farewell from the Exile: Resistance and twilight in Ovid's heroic poetry

Abstract: The *Tristia*, elegies of solitude from Ovid's peripheral world, invoke the presence of a distant and unrepeatable past. The past-present dialectic is emblematic of the conflictual condition of the Augustan poet, divided between the instinctive urge to return to the homeland versus the surrender to the painful abandonment. Internal parallels have revealed that the poet's radical antagonism may further differs in opposing spatial and temporal perspectives according to schemes of dualities variously combined. Transfigured by exile, Ovidian poetry becomes an elegy from the distance that resists the impact against the hostile places and against the sense of laceration that marginalizes his life. The image of the homeland persists in the perpetual absence of the object invoked and desired. The sense of lacking provokes an indomitable rebellion against the condition of exile and the faraway places destined for him. Despite the awareness of failure, Ovid's lament combines with the irrepressible need to express a titanic will to resist superior forces. Among the criticisms of this work, that of monotony stands out. In an attempt to redefine this dominant opinion, the paper shows that the *Tristia* do not have monotonous cadences except in appearance. On closer inspection, this apparent monotony reveals the fidelity to the richness and variety of painful contradictions, which cannot be eliminated from the horizon of the exile experience. Ovid's voice resonates with exceptional conditions that, as such, acquire a metaphysical significance. Moreover, lexical examinations have enlightened the sense of periphery and exclusion expressed by recurring words such as "extremus" and "ultimus". The essay tries to clarify the reason why the geographical meaning in relation to the lands of exile evokes also an existential one so that Ovid's universal pain is reflected in the spatial representation of exile. Lastly, at the twilight of life, Ovidian poetry represents the extreme defense against the loss of identity, the inner resistance opposed to the lacerating and destructive effects of exile.

Keywords: Limit; Memory; Homeland; Resistance

Elegies of solitude, Ovid's *Tristia* echo a banished voice that invokes the presence and comfort of the distant past kept in a tenacious memory resisting the consumption of exile. "Thrown far away on the Sarmatic banks" (V, 1, 13), the poet's tormented gaze is fixed on Rome over the regretted time of literary successes. The city made marble by Augustus (according to Suetonius: "gloriatu[m] marmoream se relinquere, quam latericiam accepisset", *De Vita Caesarum*, II, 28), where the pleasure-loving Ovid had intensely abandoned himself

to the youthful pleasures, relegated him to the extreme margins of the empire. For the poet celebrated works extolled by public acclaim, exile becomes the elegy of interiority that reflects on itself and leads to a final shift in the shadows. The exile outlines an irreversible rift through which Ovid declines from greatness to smallness, from the public to the private, and finally from youth to old age preluding death. In the *Tristia* a subtle dialectical plot unfolds between places and time, two opposite and conflicting dimensions:

“Non ego divitias avidus sine fine parandi
latum mutandis mercibus aequor aro:
nec peto, quas quondam petii studiosus, Athenas,
oppida non Asiae, non loca visa prius,
non ut Alexandri claram delatus ad urbem
delicias videam, Nile iocose, tuas.

Quod faciles opto ventos (quis credere possit?)
Sarmatis est tellus, quam mea vela petunt.
Obligor, ut tangam Laevi fera litora Ponti;
quodque sit a patria tam fuga tarda, queror.

Nescioquo videam positos ut in orbe Tomitas,
exilem facio per mea vota viam.” (I, 2, 75-86)

This sequence makes explicit the opposition of the present against the past, denied through the repeated use of the adverb *non/ nec* which loads the verses with a strong power of negation and total exclusion of the past from the dimension of the present. The memory preserves images of events that Ovid once experienced and, having vanished, recalls them. His reminiscence implies an inexorable detachment from his youth experiences, recognized as past and unrepeatable. In these couplets aimed at contradicting the examples of travelers listed in the Horatian poem for Maecenas (*Odes*, I,1), Ovid is no longer the young man who traverses the seas to perfect his studies in Athens, or to visit the refined cities of Asia Minor which he had seen returning from Athens. He does not intend to travel to enjoy the luxurious sensualities offered by the lascivious Alexandria, despised both by Caesar's anti-Pompeian propaganda and by Octavian's anti-Oriental one.

On the contrary, the sails of his journey are stretched towards an extreme and antithetical limit to that of his great homeland: the Black Sea port of Tomis, whose marginal smallness is heralded by a series of geographical references ordered according to a decreasing gradualness: first the land of the Sarmatians, then the "sinister shores of Pontus" (the chiasmus is notable) and finally the men of Tomis. The process of approaching the fatal exile is rhetorically emphasized both by the oxymoronic contrast "late escape" and by the relief of the position in which Ovid places the first and the last geographical element, *Sarmatis* and *Tomitas*, which stand out respectively in initial and final position.

The dialectic between past and present is emblematic of the conflictual condition of Ovid, divided between the instinctive urge to return to the homeland versus the surrender to the painful abandonment to exile.

This radical antagonism exercised by the two themes in antithesis (past-present) differs further in opposing spatial and temporal perspectives which seem to be summarized according to following scheme of dualities:

Past vs Present

Distance vs. Proximity

Greatness vs. Smallness

Homeland (Rome) vs Land of Exile (Tomis)

Life vs Death

The constitutive elements of this scheme of oppositions, variously disseminated throughout the *Tristia*, converge in one of the most formally elaborated elegies (I, 3). The lament for the lost homeland rises to the solemnity of tragedy to evoke, not without excessive theatricality, the crucial moment of the departure, before his wife and servants, dismayed at the news of the *relegatio* ordered by Augustus. Ovid goes back to the tearful remembrance of those events that tumbled through his memory and set a definitive end to the life he had led until then. The poet identifies the power of this limit in the expression *supremum tempus* (I, 3, 2), the night of his departure, which contains a final meaning: the last point that is about to become the first after the exceeded limit, beyond which the previous life becomes past.

“Blando patriae retinebar amore
Ultima sed iussae nox erat illa fugae.” (I, 3, 49-50)

The night of departure also marks the limit that divides the temporal term from the spatial one for the "last night" prepares the transition that leads towards "the last land" ("me capit ultima tellus", I, 3, 83). The contrast between homeland and exile transpires in the verse "Finibus extremae iusserat Ausoniae" (I, 3, 6). The adjective "extremus", which is placed in the semantic context of distance, is used multiple times to connote the land of arrival (see below). However, its use describes the "extreme boundaries" of the port of Brindisi, the place of both departure and detachment from his previous life.

Ovid's poetry, transfigured by exile, becomes an elegy from the distance that resists the impact against the hostile places and against the sense of laceration that oppresses and marginalizes his life. The image of the homeland persists in the perpetual absence of the object invoked and desired. The *Tristia* often restricts the semantic area of "desire" to the original and privative meaning (de-sidus) of "feeling the lack" of the homeland and distant

people he lost. Ovid "desires" what is far and lost and, being deprived of it, his "desiderium" is a regret that afflicts him and allows no consolation.

After arriving in Tomis, he is appalled by the absence and emptiness aroused by the memory of all that he has lost, here expressed with the same reminiscent verb, *subit*, already used in I, 3. The couplet echoes two expressions of Cicero: "me desiderium tenet urbis" (*Familiares*, 2, 11) "non essem quidem tam diu in desire rerum mihi carissimarum" (*Familiares*, 2, 12):

"Roma domusque subit desideriumque locorum,
quicquid et amissa restat in urbe mei." (III, 2, 21-22)

A close balance between memory and regret also emerges in the following verse:

"Pars desiderii maxima paene mei/ sis memor." (III, 6, 20,21)

The regret widens to friendship, which Ovid felt deprived of, along with his homeland. In this apostrophe, he addresses an unknown recipient, identified by antonomasia with Patroclus, Pylades, Theseus and Euryalus, through words pronounced by the letter according to the expedient of the personification.

"Nec patriam magis ille suam desiderat et quae
plurima cum patria sentit abesse sibi." (V, 4, 27-28)

The experience of exile is described in terms of lack and deprivation, contrary to Seneca, in whose works the exile is not a source of dismay, nor is it a suffering that places the blame on destiny. Whereas Ovid accuses fate for dragging him to pain ("Sed mea me in poenam nimirum fata trahebant", III, 6,15), Seneca, overcoming Ovid's perspective and the distressing image of the "desiderium", places his own experience of exile in the larger picture of wandering, viewed as the very essence of living. Given these premises, the distance transforms from suffering into good for it accustoms a mother to the absence of her child ("redisti, non ut voluptatem ex filio perciperes, sed ut consuetudinem desiderii perderes", *Consolatio ad Helviam matrem*, XV, 3), and the regret, which fades over time ("ipso interval desiderium molliente") will not only be accepted but rewarded by the affection of those who are present ("Certabunt in te officiis et unius desiderium duorum pietate supplebitur", *Consolatio ad Helviam matrem*, XVIII, 3).

Unaffected by the reassuring power of the Stoic doctrine, Ovid rejects his fate as a wanderer. The sense of lacking provokes an indomitable and fierce rebellion against the condition of exile and the faraway places destined for him.

"Roma relinquenda est: utraque iusta mora est.
Uxor in aeternum vivo mihi viva negatur." (I, 3, 61,62)

"Ante oculos errant domus Urbsque et forma locorum(...)

Coniugis ante oculos sicut praesentis imago est;
Illa meus casus ingravat.” (III, 4b, 11,13,14)

Without the comfort of philosophy, the void created by what has been lost cannot be filled by the detached superiority of the stoic. The image of his wife Fabia, who acquires importance from the eminent position at the beginning of the two verses, is present in memory however offers no comfort. Fabia's image fails to alleviate the weight of distance. On the contrary, it aggravates it (*ingravat*) and makes it unsatisfactory. The conjugal affection forever denied in this new life is an inconsolable wound, accentuated by the contrast between *in aeternum* and *vivo*, repeated in short distance from the polyptyoton *viva*. Fabia, recalled many times in the *Tristia*, appears with the features of one of the "Heroides". It is not by chance that Ovid compares her to Penelope (in particular in I, 6 and in the final elegy), the supreme symbol of conjugal fidelity. For his wife's empathetic devotion, Ovid raises a monument likening her to Penelope's *nomen inextinctum*. However, unlike in the *Heroides*, the perspective changes as the sense of emptiness and absence is suffered by the abandoner and not by the abandoned.

Ovid reiterates a commiserative poetry expressing an abysmal pain, and reflects the oppression of a man who feels caged in body and spirit by the imprisonment of foreign places. He does not tend to emphasize his misfortunes with the secret hope of invoking pity in Augustus. This intent manifests through the self-defense of Book II and the innumerable pleas addressed to the emperor, the "angry god", the "offended Caesar", invoked in an attempt to bend him to his prayers.

The insistence on pathetic themes, far from being a sign of tired repetitiveness, testifies on the contrary to an inexhaustible vital impulse to the "agon", in an effort to achieve the return to the homeland without succumbing to the adversity of the exile. Ovid's elegiac lament combines with the irrepressible need to express a titanic will, despite the awareness of failure, to resist superior forces now identified in fate, now in places, now in the intransigence of Augustus.

Ovid's attitude is rooted in the hope of receiving an act of mercy from the prince. The more the passage of time disillusiones him, the more his tenacious resistance sublimates into a heroic poetry, in which the character of competitiveness dominates. In the absence of everything, Ovid's distant world has an eminent existence in poetry, so much so that everything he possesses stems from it. As the last barrier to the impetus of misfortunes and injustice, poetry is the only secure and authentic possession. Even in the praise of Fabia's greatness, the self-awareness of his poetry shines through, since it is thanks to his poetry that the virtuous woman will be immortalized.

The apparent monotony of themes can be traced back to the monody of a solitary and deserted soul. The author finds the origin of his thematic foundation in extreme conditions where, perhaps for the first time in his career, poetry coincides with life. Therefore, the

poetry of the *Tristia* does not show monotonous cadences except in appearance. On closer inspection, in fact, this apparent monotony reveals the fidelity to the richness and variety of painful contradictions, which cannot be eliminated from the horizon of the exile experience. The following verses can be interpreted as a poetic declaration:

“Flebilis ut noster status est, ita flebile carmen,
materiae scripto conveniente suae.
Integer et laetus laeta et iuvenalia lusi.” (V, 1, 5-7)

The adjective "flebilis" clarifies the mournful origin of elegy, restored to its ancient purpose, that of regret, and as such the most suitable for its condition of radical unhappiness. Poetry is emblematic of his present life, now drained of the sweetness of his youthful life and of the city that once welcomed them. Their drying is replaced by the intense pathos of a tearful poetry lamenting the emptiness and loss of the past through which Ovid's elegy conquers total mimetic participation in his sad life. In the perfect *lusi*, plastically placed at the end of the verse, the exemplary characteristics of his happy, remote and unrepeatable past are summarized.

The elegy seems now to miss the author of youthful loves that had produced a rebellious rupture of sentimental conventions. The elegy no longer sees the "Naso magister", "novum vates, tenerorum mater Amorum" (*Amores*, III, 15, 1) who had emphasized the seductive aspects of the Alexandrian mentality and the refined voluptuousness of the circles in "Urbe". The nostalgia of that world, lost together with his youth, returns in the form of regret in the memory of the poet exiled from his homeland. Ovid's past is an unattainable limit, within which an ended epoch of sensuality and affection has moved away in time and space without leaving any trace behind. When he was young, he refused to identify poetry and biography but now, tired and exiled, Ovid is forced to blend the two in an inseparable nexus.

Places that hold a body imprisoned in space mark an imprint on the poetry as on the life. Surrounded by the immovable and impassable borders of exile, Ovid cannot help but look with contempt at Sarmazia and Scythia, Euxine Pontus and Tomis, all depicted as hostile and barbarous, frigid and distant:

“Barbara me tellus orbisque novissima magni
sustinet et saevo cinctus ab hoste locus.” (V, 2,31-32)

“Quam tenet Euxini mendax cognomine litus
Et Scythici vere terra sinistra fregi?” (V, 10, 14)

The contempt is reinforced by the choice of affine verbs (*tenet-sustinet*) which increase the expressive breadth of the lexical notion of "to hold", and thus seems to refer to the oppressive constraint of a chain that prevents movement. Here and elsewhere ("Euxinus falso nomine dictus", III, 13, 28) the criticism strikes at the origin itself of the toponym whose etymological meaning ("eu-xeinos", "welcoming, hospitable") has a promise of hospitality that is betrayed by the real characteristics of the place.

A number of Ovid's commentators believe that the description of Tomis and the Sarmatian peoples appears to be overly negative and bombastic, functional to the mere intent to pity Augustus' soul. It has been observed that the descriptions are excessively laden with redundant elements, in order to exaggerate the difficulties and present the places as more horrid and inhospitable than they actually were.

However, here it is not relevant whether Ovid's external descriptions have magnified proportions with respect to the truth. It would be misleading to speak of the instrumentality of Ovidian poetry as if it were subordinated to the pursuit of a material self-interest. The poetry of exile resonates with exceptional conditions that, as such, acquire a metaphysical significance: given this condition, even the external reality is revealed and manifested in ways of feeling that are, themselves, exceptional. It is through these that the essence of things becomes evident. Therefore, the elegiac-universal pain of Ovid along with his existence are reflected even in the spatial representation of exile. Forced into places that are foreign to him, suffered as if they were a tormenting illness, he defines himself in a heartfelt tone *aeger*. In the following verses, addressed to his wife, he confesses that he is sick, just as much in spirit as in body. As the disease looms, the connotation of the places unravels through successive negations and anaphoric couples (*nec ... nec ... not ... not ...*). It is significant that the entire sequence is sealed to the two extremes by the words *aeger* / *aegro*:

“Aeger in extremis ignoti partibus orbis
Incertusque meae paene salutis eram.
Quem mihi nunc animum dira regione iacenti
inter Sauromatas esse Getasque putes?
Nec caelum patior, nec aquis adsuevimus istis,
terraque nescioquo non placet ipsa modo.
Non domus apta satis, non hic cibus utilis aegro.” (III, 3, 2-9)

If we consider the suffering (*patior*) as the effect and the exile as the agent cause, then we can understand that Ovid's explicit aversion to the places around him is caused by the oppressive power of exile. It acts as an efficient cause making the feeling of aversion consequential (an effect that it could not produce by itself). In the presence of the places that captivate him, Ovid reconnects to his monumental homeland viewed as the source and symbolic horizon of his heroic poetry in which the gaze outstretched to the past turns contemptuously to the present:

“vivere quam miserum est inter Bessosque Getasque
illum, qui populi semper in ore fuit!
Quam miserum est porta vitam muroque tueri
Vixque sui totum viribus esse loci!
Aspera militiae iuvenis certamina fugi,
nec nisi lusura movimus arma manu;
nunc senior gladioque latus scutoque sinistram,
canitiem galeae subicioque meam”. (IV, 1, 67-74)

The stark contrast between youth and old age breaks through a network of antitheses and intertextual references (*The Loves*, I, 9), in which Ovid commiserates himself, the acclaimed Augustan poet, once haloed in fame, now lost in the impersonal anonymity among barbarian people. Similarly, the young elegiac poet who once refused the military life and deplored senile love as ignoble as an old man's fight, now, "senior" as the Virgilian Priam (*Aeneid*, II, 509), wields his sword to defend himself from the perils of Tomis. In two parts of the work, both placed in the opening verse, Ovid makes exact chronological references to the duration of the exile since the beginning: first, two years have elapsed ("bis me sol adiit", IV, 7,1), then three ("Ut sumus in Ponto, ter frigore constitit Hister" V, 10, 1). This identical position seems to reflect and reaffirm the immutability of events, flattened within a cold framework in which cadences of time are measured and conceived as a succession of identical instants ("Stare putes, adeo procedunt tempora tarde", V, 10, 5).

As time passes in vain, the sense of disorientation worsens and the empty precipice of distance deepens. At the same time, the desire intertwined with hope trickles away. In the later compositions, the lament tends to be sublimated into imaginative outbursts. It does not seem a coincidence that in the elegies of the 4th and 5th book, composed - if we want to believe Ovid's chronology - over two years after the exile, the poet recurs more insistently to hyperbolic similarities (the first trace of which is in I, 5.47) to measure the magnitude and accumulation of his own suffering. However, since suffering is immeasurable, it can only be compared to places, spaces and magnitudes that are boundless, such as sand on the shore, fishes in the sea, trees in a forest, and grass in the Field of Mars:

"meque tot adversis cumulant, quot litus harenas,
quotque fretum pisces, ovaque piscis habet.
vere prius flores, aestu numerabis aristas,
poma per autumnum frigoribusque nives,
quam mala, quae toto patior iactatus in orbe,
dum miser Euxini litora laeva peto." (IV, 1, 55-60)

"Quot frutices silvae, quot flavas Thybris harenas,
mollia quot Martis gramina campus habet,
tot mala pertulimus, quorum medicina quiesque." (V, 1, 31-33)

"Litora quot conchas, quot amoena rosaria flores,
quotve soporiferum grana papaver habet,
silva feras quot alit, quot piscibus unda natatur,
quot tenerum pennis aëra pulsat avis,
tot premor adversis: quae si comprehendere coner,
Icariae numerum dicere coner aquae." (V, 2, 23-28)

As it can be seen, the examples echo each other according to a symmetrical and invariable scheme. The parallelism is presented through the correlation between the indeclinable *quot* and *tot*, the latter being the most suitable to mean innumerable evils. Similes compare images and boundless spaces that, by virtue of their common infinite, seem to act as a subtle

counterpoint to the impossibility of crossing the finite border of the hated places, in the awareness of not having enough power to render the ideal real.

The poetic images of such similes are models of infinity to measure the final distance that separates exile from the homeland, that is to say the real from the ideal. The elegies from the *Tristia*, in a continuous oscillation between rebellion and resignation, have made imaginable the possibility and the desire to bridge this distance.

However, faced with the obstacles that reality places in the way of desire, Ovid's sour soul, as Leopardi says, "imagines what he does not see" and "wanders in an imaginary space" (*Zibaldone of thoughts*, pag.170, 12- 13 July 1820) so that the imagination, replacing the real, strives to bridge the distance from the desired places and cancel the boundaries between inclusion and exclusion. From the very beginning, Ovid's solitude is filled with the poignant hope of being reunited at the origin and yearns for the desire of the impossible return to Rome, the cosmic place of his life single and associated.

Over time, however, desire and hope are split. In particular, the "desiderium" of Rome crystallizes and survives as a remote and unattainable limit while the poet loses hope of finding the end in his perfect cosmos (Rome).

The *Tristia* are therefore the elegies from the peripheral world of Ovid, who, having shed the center (Rome), faces the extreme destiny of his inconclusive life. The concept of the periphery, and together with it, the sense of expulsion towards the margins as well as the distance that can no longer be filled or measured, is characterized by words such as "extremus" and "ultimus", in which the geographical meaning in relation to the lands of exile evokes also an existential meaning. This subjective connotation, reaffirmed by numerous occurrences of the two adjectives variously disseminated throughout the work, acquires a constant significant trait, as it is shown in the following results, identified through the lexical examination of the text:

- "Orbis/ Ultimus, a terra terra remota mea." (I,1,128)
- "Et mihi facta via est et me capit ultima tellus." (I, 3, 83)
- "Uterior nulli quam mihi terra data est." (II, 194)
- "Qui procul extremo pulsus in orbe latet." (III, 1, 50)
- "ultima nunc patior, nec me mare portubus orbem." (III, 2, 11)
- "Heu! quam vicina est ultima terra mihi!" (III, 4b, 6)
- "Haec igitur regio, magni paene ultima mundi." (IV, 4, 83)
- "Forsan in extremo coniugis orbe diem." (V, 5, 4)
- "Solus in extremos iussus abire Getas?" (V, 12,10)

In the last analysis, the land of exile as the ultimate limit of the Roman world transfigures into the end of Ovid's own life. The exile's indomitable soul has abdicated the hope of leaving prison and ending his days in the safe harbor of Rome. Never pacified with foreign

places, Ovid is finally forced to surrender to the contradictory destiny of living to "set" in the east (Exul ut occiderem nunc mihi vita data est, III, 3, 36). By paradoxical contrast, he is destined to end his days on the Eusine shores, which, although wide open to the sea, always appear to be unceasingly closed. Exiled with no return, Ovid's banned voice entrusts to the elegies the supreme task of heralding his "distant death". The resistance of man may be defeated, but not the strength of the poet, consoled by the eternal force of his work. Poetry, in an extreme consolatory and titanic impulse, tries to rise above his misery and dominate reality but cannot eliminate its constitutive sadness. At the twilight of life, Ovidian poetry represents the extreme defense against the loss of identity, the inner resistance opposed to the lacerating and destructive effects of exile. In the poetics of twilight the sad and heroic solitude of the exile reaches a transfiguration of the ego where everything is a final seal.

Acknowledgements

I would like to express my profound gratitude to my father and my mother. My most sincere thanks to Lucie Doležalová, Tina Gesmundo, Annamaria Andreoli, Valerie Bogdan and Vincenzo Paolino. Finally, to my Nevio.

References

- Barchiesi, A. (1987). Problemi d'interpretazione in Ovidio: continuità delle storie, continuazione dei testi. *MD*, 16, pp.77-107
- Ciccarelli, I. (2003). *Commento al II libro dei Tristia di Ovidio*, Bari: Edipuglia.
- Claassen, J-M. (2008). *Ovid revisited. The poet in exile*, London: Duckworth.
- Fitton Brown, A. D. (1985). The unreality of Ovid's Tomitan exile. *Liverpool Classical Monthly*, 10, pp. 18-22.
- Gardini, N. (1995). *Ovidio, Tristia*, Milano: Mondadori.
- Giordano, D. (1991). *Introduction to Ovidio, Tristia*, Milano: Garzanti.
- Green, P. (2005) *Introduction to Ovid, The poems of exile. Tristia and the Black Sea Letters*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hinds, S. (1995). Booking the return trip: Ovid and Tristia I. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 31, pp 13-32.
- Kenney, E. J. (1992). *Introduction to Ovid, Sorrows of an exile: Tristia*. Oxford: Clarendon Press.
- Mariotti, S. (1957). La carriera poetica di Ovidio. *Belfagor*, 12, pp. 609-635
- Radulescu, A. (2002). *Ovid in Exile*. Iasi: The Center for Romanian Studies, 2002.
- Williams, G.D. (1994). *Banished voices. Reading in Ovid's exile poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Unofficial Anthem of the Tatar People "Tugan tel" as a Reflection of Historical Memory

Rezeda Khurmatullina, PhD

Kazan Federal University, Kazan, Russia

rezeda-xurma@yandex.ru

The Unofficial Anthem of the Tatar People "Tugan tel" as a Reflection of Historical Memory

Abstract: Among many patriotic songs of hymnal pattern, the true musical symbol of the Tatars was the song "Tugan tel", the melody of which was formerly the basis of the folk bait and the verses were written by the Tatar poet Gabdulla Tukay in 1909. Is it by chance that the song of the Tatars was not about the native region (motherland, land, fatherland), but a song about the native language?

Why did the Tatars single out language as the main marker of national identity, community and exclusiveness? Why is the loss of language perceived by the Tatars as the most terrible collective trauma? How does this unofficial anthem reflect the historical memory of the Tatar people?

The study of the anthem in forging national identity is a contemporary view, which allows us to consider the anthem as a historical source, which reflects both the historical memory and the national identity of the people. Since any art is impossible without a context - historical, social, political and moral; consideration of these contexts will be the subject of our article.

Keywords: historical memory; anthem; Tatar.

Introduction

Historical memory is interpreted as «colonization of time» (M. Halbwax), «invention of tradition» (E. Hobsbaum), «inventing memory» (A. Renner), «construction of genealogy» (B. Anderson); as «construction of the past», it's (re)construction and (re)interpretation, as well as intentional «forgetting» (Savelieva I. M., Poletayev A. V., 2003, p.249). The concept of «historical memory» has no unambiguous interpretation in scientific research. It is used as a close concept (up to synonymous use) to such definitions as «historical consciousness», «social memory», «social and historical memory», «ethnic historical memory», «collective memory», «cultural memory», «external memory», «memory of the world», etc. But with all the differences in approaches, methodological grounds, etc., in the definition of historical memory, the common thing is that it is a living memory of the historical past, which in various forms, angles, aspects specifically preserves images of the past.

The purpose of our study of the structure of the historical memory of Muslim Tatars in the Volga region and the Urals: to trace the formation of musical symbols of the Tatar people, contributing to the formation of national identity.

In our study, we will adhere to the definition of nationalism given by E. Gellner: "Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist, but it needs pre-existing distinctive features ..." (Gellner, E., 1964, p. 69). Thereby, in our understanding, nationalism is a complex and multidimensional complex of social experiences, thoughts, ideas and actions aimed at constructing and maintaining an aggregate of national identity.

According to Gajaz Iskhaki, "... the most important basis for the formation of the people as a cultural nation is its national music" (Akhunov A., 2018). Wundt argues that "... the national anthems most accurately reflect the nature of the nation» (Wundt, W., 2018).

The paradox of Tatar hymnography is that along with the official, national anthem, there are also unofficial ones. All of them, one way or another, shape a national identity, evoking patriotism, nationalism and solidarity.

The significance of the unofficial anthem of the Tatars titled "Tugan tel" (Mother Tongue) as a means of shaping public mentality capable of linking together in a holistic perception space, time and human solidarity, has a long common memory. Considering the "Tugan tel" as an anthem, we proceed from the definition of the Explanatory Dictionary by S.I. Ozhegov "... a song adopted as a symbol of state or social unity" (Ozhegov S, 1999, p.944).

However, the national anthem of the Tatars has not been studied in the context of historical memory and the process of formation of musical symbols, contributing to the development of national identity.

Results

For the Tatar culture, the end of the nineteenth - the beginning of the twentieth century was a period of an extraordinary cultural revival and national self-consciousness.

In an attempt to trample the awakening self-consciousness of the Tatars, the government introduced a number of repressive measures. It prohibited the circulation of the Koran printed in Russia, subjected all publications in the Tatar language to strict censorship, limited the participation of Tatars in local self-government bodies – district councils, forbade the children of Tatars who broke away from Orthodoxy to be admitted to mekteb (schools) and madrasah (schools at the mosques), as well as imposed educational censure for the Muslim clergy, the main requirement of which was the knowledge of the Russian language. Muslim confessional schools were transferred under the supervision of the

Ministry of Public Education, although they were not financed by the state (Historical and contemporary significance of the Christian missionary/ Missionary anti-Muslim collection, 1894, p. 280).

However, no matter how hard retrogrades tried; they could do nothing against the song-writing people of the whole nation, for it was impossible to impose censure on songs and poetry. It was at that time that among the Tatars of various walks of life songs of an anthem character were widely composed and distributed. They expressed compassion for the formidable destiny of the oppressed, hatred of the oppressors, and a call for national liberation combat. Those songs were immediately picked up by listeners, passed by word of mouth, that is to say, by grape-vine technique. Along with literature, the press and books of historical content, it was the folk and art song that gave the impression of unity and spiritual uplift of people belonging to different social classes, but united by a single historical memory and national self-identification.

Such songs as: "Berensche Sada" ("First Call"), "Ikenche Sada" ("Second Call"), "Muslim Marseillaise", "Shekertlar Zhyry" (Song of the Shakirds) on the verses of G. Tukay shakirds (madrasah students) sang at rallies and demonstrations during the first Russian revolution.

Two versions of "Varshavyanka", three editions of "Marseillaise", "Kyu atlagyz, iptashlar" (Comrades, keep up boldly), "Tərmədən" ("From prison"), "Səz korban buldygyz" (You became sacrificed) were known from the published sources, etc. The second edition of the "Tatar Marseillaise", which was published in the collection of "Tatar Folk Art. Historical and Lyrical Songs" in 1988 (Tatar folk art, 1988, p. 92) is also of interest. Compared to the "Russian Marseillaise," the "Tatar Marseillaise" by its implication contained the information of not only class hatred of the high and mighties, but was also an appeal to the combat for freedom and independence of the Tatar people.

Ничә йоз буге без –татарлар,
Зур золымнар күреп яшәдек.
Күрмәде гөмеребез якты таңнар,
Мәңге мәзлүм булып агладык.
Татадык без бинихая жәфалар,
Хурланып, рәнжешеп агладык.
Китсеннәр бездән бу жафлар,
Яшәсен хөр Ватан, хөр Ватан.

The Tatars have been living for hundred years
Enduring great misfortunes.
We haven't seen light dawns in our life
We have lived forever offended
Enduring humiliation and deprivation
We cried outraged and cursing
Let the torment leave us,
Long live, free Motherland!

For the Tatars, this was the time of creating "national artifacts" possessing "deep emotional legitimacy", "... the creation of these artifacts was a spontaneous distillation of complex "mixing" of discrete historical forces, but as soon as they appeared, they immediately became "modular", suitable to be transferred to a plethora of social territories acquiring the ability to associate itself and be associated with a wide variety of very different political and ideological constellations " (Anderson B., 1991, p.256).

Bait was another widespread musical genre that contributed to the growth of the Tatar national identity. The word bait (tat. bæet) is of Arab origin, where two misras make one bait which is a poetry unit. In Tatar literature the meaning of this term gradually expanded, and it began to be used not only to refer to a two-line poetry stanzas but to mean a self-contained piece of poetry and an entirely independent genre of Tatar poetry.

Baits were devised and distributed both verbally and in writing thanks to the expansion of written language, both in the Middle Ages and in modern times. Scholars believe that baits have ancient origins and that this genre of epic art existed since pre-Mongolian times (Nadirov I., 1991, p.6). Bait is primarily a form of poetry, and lyrics have priority over music. At the heart of bait lies a catchy and recurring tune. Researcher F. Urmanche methodologically divided baits created in XIX - early XX centuries into three sub-genre groups: baits that depict important military and historical events, baits about social and everyday family activities telling us about the lives of various groups of population, and social and historical baits about the Tatar people's fight against suppression of their national and social freedoms (Urmanche F., 2002, p. 68).

Let's look at baits dedicated to social and historical subjects because they contributed most to the formation of Tatar ethnic and national identity at a time when it did not have modern media outlets such as newspapers, magazines, radio, etc. Popular bait would quickly fill the void and would be widely distributed. Great Tatar poet Gabdulla Tukai talked about this in his lecture on folk songs in 1910.

“Apparently this old custom has been preserved since we were nomads but for some reason our people are very capable of producing a wide variety of songs and baits. Something happens, click, and the next day there is bait about it. For example, a man named Gaynutdin himself or his daughter committed a misdoing and that's it: people would immediately begin to sing baits about them on the streets” (Tukai G., 1961, p. 10).

Baits illustrating occasions of social confrontation between the Tatar Muslim population and Russian colonial administration played a special role in the formation of Tatar national self-identification. Such events were common in the second half of the XIX century. For example, there is a bait that tell us about events that took place in the village of Yshna (unfair division of land), in the village of Changly (illegal peasants' land expropriation by landowner), and in the village Srednyaya Elyuzan of Saratov province, where Muslim

peasants in the midst of the revolution of 1905 burned down a distillery that belonged to landowner named Nikonov and destroyed an estate belonging to a landlord named Popov. Thus we can say that bait was a special form of folk journalism.

Bait can be regarded as a historical source that reflects historical events more accurately and truthfully than the official reports from Kazan. This can be illustrated by the example of Srednyaya Tiganal Bait. Orta Tiganali bait is dedicated to the events that took place in Kazan province in the 1878-1879. Peasants living in five different districts with mainly Tatar population, namely, Spassky, Kazansky, Chistopolsky, Mamadyshsky and Tetyushsky all rebelled all simultaneously. The major uprisings were recorded in B. Mengersky, B. Atninsky Mamsinsky townships of Kazansky uezd. The rebellion was sparked by the publication of the "Guide for the rural communities on the execution of their legal responsibilities". Some articles of the instruction were absolutely not fit for Muslims.

Here's what famous orientalist and Kazan educational district instructor V. Radloff had to say about it: "How should a Tatar person understand that this is applicable to them if §47 simply says: worldly levies are those duties that are collected for the benefit of communities and used for churches, rural school maintenance, and teacher compensation; and when the village heads are ordered by the Governor and such orders are required for all communities?" (The agrarian question and the peasant movement in Tataria of the XIX century, 1936, p. p. 304). Tatars felt that this document called for their forcible baptism. These suspicions were strengthened by the local officials and missionaries of St. Guria society.

To find out the truth Muslims began to send letters to the Spiritual Administration of Orenburg. In response, the Mufti S.Tevkelev urgently sent a letter to the governor N. Skaryatin. In his letter he warned about the tension that existed with Muslim communities and urged him to pay serious attention to the activities of heads of township administrations and clerks spreading rumors about baptism, and bring them to justice if necessary (Proceedings of a special meeting on education of eastern outlanders, 1905, p. 304). But it was too late. The Governor asked for a battalion of soldiers (500 people) in order to pacify the Tatars, which came to the village of Sredniye Tigany of Spassky uezd from Chistopol. Here is how this was described in bait: "Урта Авылга жыелды өч өязның халыгы" - "People from three uezds gathered in the Middle village". "Жыендагы халыкны чолгап алды казаклар" - "People were surrounded by Cossacks". Let's now compare this bait with the governor's report. The Governor wrote: "When I appeared Tatars along with mullahs dropped on their knees, begging for forgiveness, and immediately started the election, while putting together appropriate statements, applying seals and promising to immediately make insurance payments. Thus peasants' obedience was restored. Because of this I did not have to resort to tough measures". At the same time the bait tells us that the soldiers robbed Tatar villages until the Governor arrived. "Губернатордан элгәре күп ратниклар килделәр, Сишәмбе көн кич белән йөз пот икмәк жыйдылар" - "Numerous soldiers came before the

arrival of the governor. On Tuesday evening, one hundred pounds of bread have been collected". The bait goes on further explaining how for several days Cossacks plundered peasants, taking all they wanted.

Командылар килу белян, таганларын астылар,
Биш ротанын яртысы Иске авылга бордылар;
Иске аулнын казларын кочак-кочак жыйдылар,
Тимягез казга дигач, камчы белян кыйнадылар.

As soon as the squads arrived and hung the boilers,
Half of the soldiers from five divisions went to the old village.
In the old village they began to grab armfuls of geese,
And those who shouted "Do not touch the geese" were whipped.

In the village of Bolshie Menghery Skaryatin was even more ruthless. N. Firsov, a historian, describes these events as follows : "The Governor Skaryatin accompanied by police officials and army came to the village of Bolshie Menghery and unleashed a ruthless crackdown on the peasants of 11 to 80 years of age, about 1,000 people in total who were called in from Atninsky and Mamsinsky townships. He told the crowd to kneel, then placed the troops around them and began to pace through them while tearing some people's beards, hitting others in the chest etc. Then he whipped 800 of them. He showed no mercy to anyone. Elders and children suffered heavily from the beating ... As he was beating them the governor kept repeating: "Here is Mohammed for you, here is the Qur'an, here for rejecting such and such articles...A lot of cattle was taken from Tatars in order to feed the soldiers, and many peasants eventually went bankrupt" (Firsov N., 1932, p. 41).

The bait ends with the following words: "Төнля белян команда фатир саен таралды; Белэр кеше булмас булды, күннеллэре каралды" - "At night the commands were housed in apartments, people retreated into themselves, and their souls turned black".

Despite the fact that the peasant uprising was suppressed, Tatars demonstrated to the authorities an unwavering determination to defend their faith. Peasants refused to elect police foremen and village heads who tried to comply with authorities' orders were re-elected; village heads' actions were brought under the control of village assemblies and mullahs who helped to pacify peasants were beaten and expelled from their parishes. After this revolt Muslims demanded that the Mufti was not the appointed government, but instead was elected by the Muslim population. The authorities abolished all paragraphs of the "guidelines" that infringed upon Muslim population rights, and Skaryatin was removed from the governor's office.

Among many patriotic songs of hymnal pattern and tragic bait which were created during that period, the true musical symbol of the Tatars was the song "Tugan tel", the melody of which was formerly the basis of the folk bait "Salim Babai" ("Old Man Salim"), and the verses were written by the Tatar poet Gabdulla Tukay in 1909.

Despite the traditional vision that an anthem should be a solemn musical and poetic work of a patriotic pattern, the unofficial anthem of the Tatars is a song of a deeply lyrical, one might even say an intimate character, as compared to the anthems of totalitarian states, most of which are characterized by a square rhythmic structure, abstract heroics, gigantism. Is it by chance that the song of the Tatars was not about the native region (motherland, land, fatherland), but a song about the native language?

As is known, after the conquest of Kazan by Ivan the Terrible, the Tatars were evicted outside the city limits. The Tatars were allowed to live only in the territory of the Old - Tatar settlement. The Tatars were forbidden to appear in the territory of the Kremlin under penalty of death. Therefore, the lost territory of the state is perceived in the collective memory of the Tatars as a cultural trauma. The Tatars as the main marker of national identity, community and exclusiveness, highlight the language as the main means of preserving their identity and uniqueness in the conditions of the centuries-long anti-Tatar policy of the Russian state. According S. Wertheim: «... language in particular is seen as a metonymic representative of the nation and the barometer of the health of the nation, where the impurity and decline of the Tatar language are seen as representative of the impurity and decline of the Tatar nation as a whole» (Wertheim S., 2003).

The song, in which the author addresses the native language from the first person point of view, sounds like a prayer, the sacred meaning of which lies in the great gratitude of a person to the native language presented to him by fate. The brilliant poet seemed to foresee those terrible transformations and losses to which the Tatar language had been subjected throughout its history. Gabdulla Tukai wrote "Tugan Tel" with Arabic script, as Tatars had done for many centuries. With the transition to the Latin alphabet in 1927, the alphabet lost seven letters, and the written speech, sonority and depth. It was in 1939 when a new reform had gone through - there was a transition to the Cyrillic alphabet which resulted in the Tatar language losing its continuity and the nexus of generations. Access to the richest historical potential of the language had been blocked for future generations. „The fate of the Turkic-speaking peoples in the zones incorporated into today's Turkey, Iran, Iraq, and the USSR is especially exemplary. A family of spoken languages, once everywhere assemblable, thus comprehensible, within an Arabic orthography, has lost that unity as a result of conscious manipulations. To heighten Turkish-Turkey's national consciousness at the expense of any wider Islamic identification, Atatürk imposed compulsory romanization. The Soviet authorities followed suit, first with an anti-Islamic, anti-Persian compulsory romanization, then in Stalin's 1930's, with a Russifying compulsory Cyrillicization" wrote B.Andersen (Anderson B., 1991).

The song "Tugan tel", which was first performed in 1909, is passed on by the Tatars from one generation to another as a folk tradition, as the very symbol of national unity, thanks to which the people perceive it as an anthem. This song unites the Tatars scattered all over the

world, helping each one of them to feel commonality with folk sources, language and culture.

During the Soviet era, when the national schools were closed, "Tugan tel" was sung in chorus as a protest against the national policy of the center at various gatherings of the Tatar community.

This song became especially topical in connection with the socio-political events of the second half of 2017 in the Republic of Tatarstan pertaining to teaching of the Tatar language in schools. At a meeting of the Council on Interethnic Relations in July 2017, Russian President Vladimir Putin announced about an inadmissibility to reduce the hours of teaching the Russian language in the national republics. He emphasized that "making a person learn a language that is not native for him is also unacceptable, as well as reducing the level and time of teaching Russian" (The website of the President of Russia, 2018). Students started putting written requests refusing to study the Tatar language, which has the status of the second state language in the republic. It was reported that teachers of the Tatar language either became redundant or offered other vacancies in the Kazan schools.

We turn now to the statistics:

There are 235 schools in Kazan, 29 of which are Russian-Tatar oriented schools; only 12 schools are Tatar schools. There are 33 FM stations in Kazan, of which only 4 are in Tatar language. In 2002, 5.34 million people had a good command of the Tatar language, whereas in 2010 - 4, 28 million people. During these 8 years, the number of native speakers has decreased by 1 million people ... (The website "Idel.Realities", 2018).

In this context, "Tugan tel", as a text of culture, which gradually disappears, acquires a new meaning and a new interpretation.

Conclusion

We analyzed the Tatar anthem "Tugan tel" as a historical memory and a musical symbol of the Tatar people, contributing to the formation of nationalism, national identity. The basic laws of integration of historical memory, music and nationalism are established. Music is at the same time a direct instrument of historical memory and nationalism, a means of inventing non-existent national features and an instrument of the Genesis of the nationalities themselves.

We found out that the Tatars singled out the language as the main marker of national identity, community and exclusiveness. The unofficial anthem of the Tatars "Tugan tel" reflects the historical memory of the people, forms a national identity. This song unites the Tatars scattered all over the world, helping each one of them to feel commonality with folk

sources, language and culture. During the Soviet era, when the national schools were closed, "Tugan tel" was sung in chorus as a protest against the national policy of the center at various gatherings of the Tatar community.

This song became especially topical in connection with the socio-political events of the second half of 2017 in the Republic of Tatarstan pertaining to teaching of the Tatar language in schools. This event led to a split in Russian society. The struggle of the non-Russian peoples of Russia for the preservation of their language, culture and identity continues.

"Tugan tel" for the Tatars is a national artifact that is able to unite people in time and space and form the highest national feelings, including human solidarity.

References

- Akhunov A (2019) Tatar music / Tatar electronic library. [online] Available at: <http://kitap.net.ru/ahunov6.php> [Accessed 5 February, 2019]
- Anderson B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* / London • New York.
- Gellner, Ernst. (1964) *Throught and Change*/ London.
- Historical and contemporary significance of the Christian missionary / Missionary anti-Muslim collection (1894), Issue XX, Russia.
- Nadirov I. (1991) Poetic particularities of historical and lyrical songs // *Poetics of Tatar folklore*, Kazan.
- Ozhegov S., Shvedova N. (1999) *The dictionary of the Russian language* / Academy of Sciences, Russia.
- Proceedings of a special meeting on education of eastern outlanders (1905), St. Petersburg, pp. 304-305.
- Savelieva I. M., Poletayev A. V. (2003). *Knowledge of the past: theory and history*. Part 5. *The construction of the past*, SPb, Russia
- Tatar folk art: Historical and lyrical songs (1988) Kazan: Tatar publishing house, Russia.
- The agrarian question and the peasant movement in Tataria of the XIX century (1936), Academy of Sciences of the USSR, Moscow, Leningrad, pp. 355-366.
- The website "Idel.Realities" (2019). [online] Available at: <https://www.idelreal.org> [Accessed 5 February, 2019]
- The website of the President of Russia (2019). [online] Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/55109> [Accessed 5 February, 2019]
- Tukai G. (1961) *Selected works in two volumes*. V.2. Tatar publishing house, Kazan.
- Urmanche F. (2002) *Lyrical epos of Middle Volga Tatars: fundamentals of understanding baits*. - Tatar publishing house, Kazan.
- Wertheim S. (2019) *Language Ideologies and the “Purification” of Post-Soviet Tatar*. [online] Available at: <https://www.researchgate.net/publication/283938117> [Accessed 10 February, 2019]

Wundt, W. (2019) Die Nationen und ihre Philosophie: Ein Kapitel zum Weltkrieg, Kr ner, Stuttgart. [online] Available at: <https://openlibrary.org/works/OL1536302W/> [Accessed 10 February, 2019].

The Philosophical Concept of God's Essence in the Theology of Hugo Ripilinus

Mohamed Ahmed Suleiman Ahmed, PhD

Faculty of Arts, Beni Suef University, Egypt

amas2010@yahoo.com

The Philosophical Concept of God's Essence in the Theology of Hugo Ripilinus

Abstract: My research paper focuses on the philosophical concept of god's essence in the theology of Hugo Ripilinus. The reason to choose this subject is the philosophical arguments which Hugo uses in his doctrine to prove the religious truth. In my research paper I will focus and depend mainly on Hugo's major work "*Compendium Theologicae Veritatis*". Although Hugo's work has the theological and religious title, we cannot however deny that this work in its authentic academic content depends entirely on philosophical arguments and logical inference. In this research paper I will show how Hugo uses the philosophical arguments, inference, syllogism and deduction to prove and explain the nature of god's essence. I will explain the main concepts which Hugo used in his arguments depending on his understanding to the nature and concept of god. From the other side, I will explain the concept of essence and substance in terms of philosophical and logical significance. The reason which led me to choose this subject remains in the combination which Hugo made between the theological percepts and the philosophical analysis of arguments. Although Hugo mentions the theological truth as undoubted truth, he insists that this truth is reasonable and has its logical and philosophical proof.

Keywords: God; Essence; Substance; Philosophical argument;

The background of the subject

This research paper falls within the sphere of medieval philosophy, mainly medieval Christian philosophy. I choose Hugo Ripilinus as representative of the philosophical theology which uses the philosophical argument in order to prove the religious truth. The background of the research derives its importance from the unique contribution of Hugo Ripilinus and his works in developing medieval theology in terms of philosophical arguments. From this point I can determine the importance of this research paper to show the philosophical method which Hugo used in his arguments to present theological doctrine based on the philosophical argument.

Contribution

My contribution to the subject remains in how to abstract from Hugo's work, (*Compendium Theologicae Veritatis*), the main philosophical arguments which he used in proving the religious truth. Hugo has logical and philosophical cultural background. He has also a good knowledge of the ancient intellectual tradition; besides, he is a good reader of the philosophical texts together with the theological tradition. He presents unique concepts which combine within their texts between the philosophical axioms and the religious truth.

Method

In my research paper I will use the analytical descriptive method. This means that I will propose the ideas of Hugo depending on his writings, mainly his major work *Compendium Theologicae Veritatis*. In this work Hugo uses and depends on the philosophical arguments and logical inference besides syllogism. Hugo uses in his doctrine *twofold method* in all his work. This method starts from religious percepts and rational contemplation to conclude stable truth based on philosophical arguments.

At the end of my research paper, I will propose the results and outcomes which I will conclude from my perspective and analysis to Hugo's doctrine. These results show the importance and authenticity of my research paper.

Sources and bibliography

I thank professor Jasper Hopkins, Department of Philosophy, University of Minnesota for assistance with sources, translations, commentaries, and references that greatly improved the manuscript. The contribution of professor Jaspers enriched my paper with a lot of new interpretations of the original text. The philological analysis of concepts was not going to be understood without his precious comments and remarks on the translation of the Latin text.

Who is Hugh Ripelin of Strasburg?

Hugh Ripelin of Strasburg, or in his French name "Hugues Ripelin" or "Hugues de Strasbourg", (in Latin: Hugo Ripelinus Argentinensis). He was a French Dominican theologian who was born in 1205 in Strasburg and died in 1270 in the same city in France. Hugh came from a patrician family in Strasbourg, represented on the municipal council. He had to join the Order of Friars Preachers soon after the founding of the convent of Strasbourg in 1224. (Hugues Ripelin de Strasbourg OP, un théologien au cœur de la cité », (2012).

Between 1232 and 1259, he was mentioned, sometimes as prior, sometimes as sub-prior, of the convent of Zurich, founded in 1230, and that he contributed decisively to set up. In the 1250s, he participated actively in the municipal affairs of Zurich. Around 1260 he returned

to Strasbourg and was prior of the convent in 1261. He devoted his last years to teaching and writing.

Hugo was a theologian of the Dominican order who wrote the "*Compendium Theologiae Veritatis*" which has its own reputation as the most widely read theological work of the later middle ages in Western Europe. It was used also as a textbook for approximately 400 years. (Di G. H. Gerrits: *Inter Timorem Et Spem: A Study of the Theological Thought of Gerard Zerbolt* (1367- 1398), Leiden. E.J. Brill, 1986)

This work was a problematic one. It was attributed to so many authors and theologians of the middle ages. But finally was set to be the authentic work of Hugh Ripelin of Strasbourg which was set in the year 1265. The Ethics of Aquinas, Di Stephen J. Pope, (editor), Georgetown University press, Washington, DC, 2002.

The *Compendium*, composed at the end of his life, owed his considerable fortune to the fact that he gathered together all the great subjects of theology in a simple and agreeable form, quoting literally the previous and contemporary authors, and mingling tips on the practical Christian life. It was very soon translated into several vulgar languages (Middle-High German and Old French). (Etienne Gilson: *History of Christian philosophy in the middle ages*, pontifical institute of medieval studies, Toronto, 1954)

The *Compendium Theologiae Veritatis* was not the only work which was written by Hugh. There were other works which have the name of the same author. Among these works were: "*Commentarium in IV Libros Sententiarum*" and "*Quodlibeta, Quaestiones, Disputationes et Variae in Divinos Libros Explanationes*".

The work is in seven books resumes almost exactly the plan of *Breviloquium* of Saint Bonaventure. The titles of the seven books are: On the Nature of the Deity (*De Natura Deitatis*), On the Works of the Creator (*De Operibus Conditoris*), On the Corrupting-Effect of Sin (*De Corruptela Peccati*), On the Humanity of Christ (*De Humanitate Christi*), On the Sanctifying-Effect of the Graces (*De Sanctificatione Gratiarum*), On the Efficacy of the Sacraments (*De Virtute Sacramentorum*), On the Last Times and on the Punishments of Those Who are Evil and the Rewards of Those Who are Good (*De Ultimis Temporibus*). Aquinas's *summa theologiae*, critical essays, edited by: Brian Davies, Rowman and Littlefield publishing Inc. 2006.

Why Hugh Ripelin of Strasbourg?

The reason to choose Hugh Ripelin of Strasbourg is the importance of his philosophical theological work (*Compendium Theologiae Veritatis*) or the compendium of the theological truth. In this work, Hugh focuses on the philosophical analysis of the theological understanding of the nature of god. Hugh is following the systematic method in proposing his ideas and topics in a way which supports the rational thinking. Hugh is following also a

clear linguistic method that allows to his reader to get easily to understand the main arguments in his doctrine. Etienne Gilson: History of Christian philosophy in the middle ages, pontifical institute of medieval studies, Toronto, 1954)

Hugh's Sources

Hugh depends on variety of sources, philosophical and theological sources. Augustine comes among the most influential authorities upon his thought, especially when he refers to the idea of predestination. Among the most famous sources we find Peter Lombard's Sentences, Bonaventure's *Breviloquium*, and Albertus Magnus's *Summa de Creaturis*. Hugh relies also on William of Auxerre's *Summa Aurea*, Gregory the Great's *Moralia* and Pseudo-Dionysius's *De Divinis Nominibus*. He is seen also to rely on Richard of St. Victor's *De Trinitate*, Hilary of Poitiers's *De Trinitate*, Bernard of Clairvaux's *De Consideratione*, Boethius's *De Consolatione Philosophiae*, St. Anselm's *Proslogion*—and a host of other writings, including those of Aristotle. Hugo Ripelin of Strassburg *Compendium Theologiae Veritatis* Translated And Introduced By Jasper Hopkins, Ph.D. Copyright August, 2012 By Jasper Hopkins

The influence of Hugh

The valuable work of Hugh had its influence upon his successors, not only in the number of copies or translations of the *compendium*, but also in the texts of some main authors who came later after him. We can see this clearly in the work of Nicholas Cusanus (1401-1464) titled "*De Docta Ignorantia*", we can find in the work clear traces of Hugh's influence. For example; when Nicholas speaks about infinity, he says: "*infiniti ad finitum non proportio est*" (Nicholas Cusanus: *De Docta Ignorantia* I, 3), it's the same as Hugh mentioned: "*finiti nulla est proportio ad infinitum*" (Hugh's *Compendium* I, 16).

The philosophical argument

Hugh proposes theological concepts and religious percepts which are the bases of his doctrine. He uses philosophical arguments, even in the religious proof, to confirm his doctrine. The first topic that occupied major part in Hugh's theological context is the concept of god's essence. Starting from the essence of god and his attributes, Hugh does not doubt nor has any skeptical notion related to god's existence. The role of the Theological truth in Hugh's percept is to illuminate the intellect that's in order to be able to receive the ultimate truth. (Hugo, *Compendium* I)

Based on his understanding to philosophy, Hugh divides philosophy into three main fields; natural philosophy, rational philosophy and moral philosophy. Natural philosophy is meant to teach everyone to know creatures, but it does not teach us how to know the Creator. Rational philosophy teaches us how to make inferences, but it would not teach us how to

resist the Devil. For moral philosophy, its role is to teach us how to acquire the essential virtues, but in another way, it does not teach us how to acquire love. (Hugo, Compendium I)

This is simply how Hugh understands philosophy and its role in relation to theological context. It is stated clearly that Hugh considers theological truth a kind of independent philosophy. According to his understanding to the ultimate truth, he considers the theological truth, or his philosophy, that it can accomplish all these things that the three kinds of philosophies can do. In another words, it teaches us how to know God, how to resist the Devil and also how the one devotes oneself towards love. (Hugo, Compendium I)

Divine essence

The first truth that Hugh is eager to prove is that god exists. The existence of god takes the form of the logical inference. Hugh proposes the argument in this way starting from the biblical text. If we examine the arguments of the existence of god in Hugh's concept, we will find the following proofs:

Right faith attests that god exists

Right faith according to Hugh confirms the existence of god. If a person believes in god, this means that god actually exists, otherwise, no need to believe if this belief does not imply the existence of god. (Hugo, Compendium)

Sacred scripture confirms that god exists

Hugh quotes the psalm to confirm the existence of god, because god exists from eternity to eternity (psalms 89:2). He refers here to the argument that based on the verse of the Exodus (exodus 3:14) and what John of Damascus used in his book based on "He-who-is" argument (St. John of Damascus, De Fide Orthodoxa, Book I, Chapter. 9).

Relational existence and the Disparities between beings, or a comparison of things, indicate the existence of god

God is the Supreme Being; this being does not need any other support to exist. Our being is not equal to god's being, because it is derived from His being. Without god's being, nothing exists. God gives being to all things, through his "Ever-Present Being", this means that the absence of god's being would dissolve all beings. (Hugo, Compendium I)

Hugo quotes Gregory the great to confirm the existence using the divine attributes. As for justice and beauty, creatures cannot be considered or attributed to be beautiful or just in relation to god's beauty and justice. Because these attributes are derived from the Supreme Being who gives these attributes to creatures. (Gregory the Great, Moralia, Book XXXV, Chap. 2 (PL 76:751 A).

The saints proclaim that god exists

Hugh goes from the philosophical argument to the philosophical theology. He relies on Saint Anselm using his argument which is based on the religious authorities. He is using also the ontological argument and the greatness argument too, which Saint Anselm used in his proofs about god's existence. The argument itself depends on the form which says that: "God is something than which nothing greater can be thought of". (Anselm of Canterbury, Proslogion, chap. 2)

This argument also has its sources in the Dionysian tradition. According to Dionysius, god is the being of all things; this being is *super substantial* divinity. This being cannot be thought not to be, because this being does not have *no-being* subsequent to its being and does not have being subsequent to its *not-being*. (Anselm of Canterbury, Proslogion, Chapter. 3)

Creatures declare that god exists

Hugh gives strict emphasis on the theory of creation to prove the existence of god. Everyone according to his nature thinks in his mind that he did not come to this world by his own self. (Psalms 99:3 (100:3)) Hugh goes from the theory of creation to the theory of beauty, combining together nature and systematic harmony which shows and expresses the beauty of god. Nature and creatures reflect the existence of god. (Cf. Wisdom 7:24-26.7) And this is what the apostle declared clearly "now we see through a mirror, in a dark manner." (I Corinthians 13:12). The same Apostle says also: "The invisible things of Him (i.e., of God) are clearly seen, being understood by the things that are made." (Romans 1:20)

Natural reason dictates it

In this argument, Hugh uses the rational inference to prove the existence of god. He confirms the use of reason depending on knowledge; this knowledge brings together cause and effect. (Hugo, Compendium I).

In this case, Hugh uses the "Sequence of Causes" which implies the final cause which brought creatures to being. Every creature or everything needs something else in order to exist. The proceeding of infinity of causes leads directly to the final cause which created everything; this cause is God the creator, from whom all things flow forth. (Hugo, Compendium I)

The oneness of god

Is there one god or there are more than one god? The answer of Hugh confirms the theological tradition by asserting the religious truth which accepts only one god. The reference of Hugh here relies on the authority of the biblical text. As it is said: "See that I alone am, and there is no other God besides me" (Deuteronomy 32:39).

Hugh, in this theological context, confirms what the apostle says: "... one Lord, one faith, one baptism" (Ephesians 4:5). He quotes also the words of Boëthius when he speaks about god, "he is, if it can be said, altogether one" (Hugh, Ch.2)

Hugh rejects any kind of participation of any other creature in this oneness. God exists in his oneness; his being is one, no way to speak here about any kind of numerical plurality. (Hugh, Ch.2).

Here Hugh refers to reasoning, "*the same point is shown also by reason*", here; he brings reason into theological percepts. The supreme good, as Hugh confirms, is a simple good, it is not composed of parts. So, when we say that divinity is not related to anything besides except Him, this means that divinity is one in being and essence. If divinity is related and depends on something besides, then it would be contracted to particular being. The Supreme Being is altogether simple. (Hugh, Ch.2)

God is not subject to any kind of plurality or species, there is no such distinction in god's essence between genus and species. None of the predication forms are applicable to god. But when we read the Athanasius Creed: "the catholic faith is this: that we worship one god in trinity and trinity in oneness" (Hugh, Ch.2). Psalms confirm also this oneness by saying: "they shall perish, but you remain". (Psalms 101:27 (102:26-27))

The same as Saint Bernard sets it: "god does not have temporal alteration or substantial alteration" (Bernard of Clairvaux, De Consideratione, Book V, Chap. 7 (PL 182:798 C)). Also Pope Leo confirms by saying: "Nothing can be added to or subtracted from the nature of Simple Divinity." (Hugh, Ch.2). But psalms set: "there shall be no new god in you", "new," that is to say, "Newly Formed" or "Newly Born". Psalms (80:10)

Multiplicity in god's oneness

Can divinity be multiplied? Or, are there more than one divinity? According to Hugh there is only one divinity, but people or men are responsible to multiply divinity.

Hugo puts men into three kinds in terms of multiplying divinity. The first kind we find in *Idolaters* about whom the psalms speak: "All the gods of the Gentiles are devils." (Psalms 95:5). The second kind as it is set by Hugo is represented in *Necromancers*, who ascribe power to magical signs and to other such foolishnesses. The third kind is represented in the *Covetous* and *Carnal Men*. *Covetous* are those who love money above all other things. *Carnal Men* such as *Gluttons*, who worship their belly. In this regard the apostle speaks about *Carnal Men* describing them as belly worshippers: "...whose God is their belly" (Philippians 3:19), the apostle speaks also about *covetous saying*: "... covetousness, something which is a serving of idols"). (Ephesians 5:5)

There is a true Oneness in god, because the divine attributes such as simplicity, immutability, and singularity confirms this oneness. This oneness, according to Hugo, does not derive from any other thing, because all plurality flows forth from it. So, God does not derive from anything but all things come from Him. (Hugh, Ch.2).

Participation in goodness

Is it possible for creatures to partake in divine goodness? It's possible according to Hugo, because good men are partakers of divine goodness through the grace of providence. This is affirmed by the psalms when we read: "I have said 'You are gods and are all sons of the Most High.'" (Psalms 81:6 (82:6)).

Based on this participation, we must not understand that divinity has plurality, because there is only one true god. This means that participation in divine goodness is not in terms of plurality or multiplicity. Hugo refers that the name god does not, *per se*, have a plural because divinity itself does not admit division. (Hugh, Ch.2).

Pre-established-being

What are the arguments of Hugo in relation to the beginning and eternity? He confirms one beginning and one source for the whole universe. Since there is only one god, so, there is only one beginning, this beginning must be god himself. (Hugo, Ch. 3)

Hugo follows the Dionysian tradition regarding oneness and unity; this leads to one beginning and one being (Pseudo-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, Chap. 13 (PL 122:1169 C)). Hugo refers that among all creatures we find four things: (multitude, order, imperfection and union). Starting from this point, multitude takes its origin from oneness. So, there must be one beginning of all multitude.

For order, since every order has an earlier and a later, so, it must have one beginning. Hugo is following what Boëthius emphasized about perfection in terms that every imperfect creature takes its origin from something perfect who is absolutely god. (Hugo, Ch. 3) & Boethius, Cf. *De Consolatione Philosophiae*, Prosa X, Notae (PL 63:764 D765 C)

As for union, if we examine union among different things, we find that every union must have something which is the cause and source of this union. This source according to Hugo is god. (Hugo, ch. 3)

Regarding evil, Hugo rejects the evil to have beginning. If there was one beginning for evil, from which all evils would derive their existence, this means according to Hugo that the Christ's body would derive from it (from that evil beginning), because his body would be subject to the evil of pain. This is impossible in hug's concept of Christ and his body. (Hugo, ch. 3)

The conclusion of hug's doctrine regarding being and beginning can be summarized in one concept, that is there is only one being who is the one beginning, and this beginning is truly god. This truth is not based only on religious bases, but on philosophical arguments in terms of antecedence and causality. Creatures and nature confess the antecedence of this Supreme Being who is the Supreme Beginning. This Supreme Being is also the cause for every beginning. (Hugo, ch. 3)

Divine essence

What are the characteristics of the divine essence? Can this essence be expressed in terms of divinity? Hugo relates essence to divinity, because there is no difference between god and his essence. This divine essence is characterized with its own attributes. These attributes are eternity, wisdom, most powerful and most wise. (Hugo, ch. 10)

Hugo confirms that divine essence is one. Even we call the three persons as divine essence; this does not mean that there are two or three essences. Since essence is one, so there is a kind of unity or oneness of essence. We can see three persons, but only one essence. The divine nature in its oneness comprises three persons. The first is the father, the second is the Son and the third is the Holy Spirit. The father is from none, the son is from the father and the Holy Spirit is from both the father and the son. This means that the trinity of persons does not exclude from the essence oneness, simplicity, immensity, eternity and immutability. (Hugo, ch. 10)

In this regard, Hugo brings the emanation theory about the relation between the three persons. The emanation is the result of god's love to both son and Holy Spirit. Since every good is diffusive of itself according to Dionysius. (Cf. Pseudo-Dionysius, *De Divinis Nominibus*, Chap. 4 (*Dionysiaca*, Vol. I, p. 147).

And since the father is the fount of goodness, the result of this is emanation, which is begetting. (Hugo, ch. 10)

Emanation is described by Hugo as the mod of loving-kindness and generosity, and it is also love (*Amor*), which is the Holy Spirit's proceeding from the father and the son. (Hugo, ch. 10)

In this way, we must understand that there is equality of persons. According to what Saint Augustine confirms that no one of the three persons precedes the other in eternity or exceeds the other in greatness or prevails over the other in power. (Not Augustine but Fulgentius, *De Fide ad Petrum Diaconum*, Chap. 1, n. 4 (PL 65:674 A) & (Hugo, ch. 12)

Hugo mentions that there is equality in god regarding the three characteristics; this can be seen in the words of Hugo when he says:

“Because in lower objects there are these three things, namely, (substance, quality, and quantity): oneness in substance causes identity; but oneness in quality causes likeness; and oneness in quantity causes equality”. (Hugo ch. 12)

Hugo confirms here that there is equality in god but only with respect to a threefold quantity. He says: “*insofar as there can be said, although improperly, to be quantity in God*”. (Hugo, ch. 12)

Hugo explains this equality in a detailed way when he says:

“First, [there is equality] with respect to quantity-of-Might, which is Power. In another way, [there is equality] with respect to quantity-of-duration, which is eternity. In a third way [there is equality] with respect to quantity-of-greatness, by reason of which God is present in all things and present beyond all things and by reason of which He contains all things and locates all things. (Hugo, ch. 12)

Hugo concludes this inquiry about oneness in terms of essence and substance by the argument of Bernard. Hugo and Bernard propose that it is: “*it is presumptuousness to question the plurality of Persons in the Oneness of Essence and the Oneness of Essence in the plurality of Persons; it is devoutness to believe this; and is eternal life to know it*. (Hugo, 13)

God in terms of essence and persons

Hugo makes differentiation between essence and person as representatives of divinity. In Greek language there are three words which have the significance of essence; these words are (*Ουσία, Ουσιώσεις, Υπόστασις* and *Πρόσωπο*). In Latin language we find four equivalents to these words; these are (*Essentia, Substantia, Subistentia* and *Persona*). (Hugo Ch. XIII)

Hugo explains the meaning and significance of these words in comparison to each word and its use. He explains also the difference between these four terms. As for *Ουσία* or *essentia*, it is applied to creatures; and humanity is an example of it. *Ουσιώσεις* refers to nature, for example the human nature. *Υπόστασις* it refers to what is distinguished but not distinct with any determinate property, for example a man. *Πρόσωπο* or *persona* refers to what is distinct with a distinguished or determinate property or character, for example Peter. (Hugo Ch. XIII)

Hugo concludes that as men are distinct and distinguished according to their individual qualities, so, father, son and Holy Spirit are distinct in terms of their individual conceptualizations. (Hugo Ch. XIII)

Hugh here is following the Greek tradition in terms of differentiation between *Ουσία, Ουσιώσεις, Υπόστασις* and *Πρόσωπο*. According to the Greek tradition, father, son and Holy

Spirit are three *hypostases* (three subsistences), in another words, three things that do not need any other thing for their existence. ((Hugo Ch. XIII)

As a result to this differentiation the divine essence becomes indistinct, whether in itself or of itself. But the divine person is distinct in himself and of himself because of his distinct properties. But Hugo in this regard refers to something deserves to be read carefully, it is that there is an intermediate mode related to the person. This intermediate mode comes if the essence is considered of the person, or if the person himself is considered in the essence. This intermediate mode is together "oneness-and-distinctness. (Hugo Ch. XIII)

Philosophical argument of essence and substance

Hugo mentions that substance is taken always for essence, but essence is never used to signify person. If this is the case, what are the definitions of "person"? Hugo presents three definitions of person:

Person is the individual substance of a rational creature. (Boethius : De Persona et Naturis Duabus, Chap. 3 (PL 64:1343 D).

Person is what subsists "*per se*" in accordance with a certain singular mode. This is the definition of Hugo of St. Victor (Richard of St. Victor, De Trinitate, Book IV, Chap. 24 (PL 196:946 C)

We can notice in this definition that it pertains and related to the etymology of the word itself, I mean the word "person", it is said to be the same sense of "*Per Se one*". (Hugo Chapter XIII)

Person is "a hypostasis that is distinct by virtue of a property that pertains to its unique identity." (Hugo Ch. XIII)

One more thing here should be clarified regarding the four terms; (*essence, substance, subsistence and person*). These terms differ with respect to creatures. They differ in reality and in name. But these four terms, according to Hugo, differ formally with respect to god. (Hugo. Ch. XIII).

Divine presence

God is the omnipotent, from this point Hugo refers that there is quantity in god. This quantity is not distinguished or diminished in terms of dimensions or measures, but this quantity is quantity of power. (Hugo Ch. 14)

Since god is the omnipotent and the Supreme Being, he is present everywhere, and cannot be imagined in terms of bodily bulk. God has this kind of presence which Hugo calls “presence by majesty”. This presence is described by Hugo to be the immense. (Hugo 14)

We must understand the significance of this immensity with respect to god. This immensity can be expressed in four things; (infinity, incomprehensibility, uncircumscribability and eternity). (Hugo 14).

Hugo gives explanation to these four attributes of god as follow:

“If God is considered in and of Himself, He is in this respect Infinite” (Hugo Ch. 14). We understand that from the psalms when confirm that: “Of His greatness there is no end” (Psalms 144:3)

But if He (god) is considered in relation to the intellect, then in this respect He is incomprehensible. And as the apostle confirms this also: “O the depth of his riches.” (Romans 11:33). That’s why he is said to be seated above the Cherubim; (Psalms 79:2 (80:1). The Cherubim are one of the unearthly beings who directly attend to God according to Abrahamic religions. The numerous depictions of cherubim assign to them many different roles; their original duty having been the protection of the Garden of Eden. (Alice Wood, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, 2008, walter de gruyter, GmbH, Berlin)

Hugo says that he is above the fullness of finite knowledge and above all [finite] understanding. (Hugo 14.)

Hugo mentions that god is uncircumscribable in relation to place. Here, he is influenced by Ambrose when he speaks about the divine attributes in terms of trinity. He says: “The Trinity has nothing prescribed, nothing circumscribed, nothing measured [and] is not enclosed in a place, is not reached by calculation, does not vary in age.” (St. Ambrose, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Book II, n. 13 (PL 15:1638 AB)

Finally, when we speak about god in terms of duration, he is eternal in this respect. As the apostle says it clearly about god’s eternity: “to the immortal king of the ages” (I Timothy 1:17) & (Hugo 14)

Hugo confirms that in god there is no depth, width, length or height. He mentions that these are metaphorically speaking in god. (Hugo. 14) (Cf. Ephesians 3:18).

He explains that in another way; for example, there is in god a breadth of love, by which he calls us back from error. This is what Jeremiah says: “I have loved you with an everlasting love; therefore, I have drawn you, taking pity on you.” (Jeremiah 31:3)

There is also, as Hugo says, a length of Long-suffering, with which god awaits those who are evil. There is also in god height of Wisdom, by which He excels all the senses. As it is written by the apostle: "All things are naked and open to His eyes" (Hebrews 4:13). (Hugo 14).

There is also in god a depth of justice, by which he condemns sinners, as it is confirmed by the apostle: "Depart from me, O accursed ones, into eternal fire." Matthew 25:41.

Infinity in terms of god's essence

In divine attributes, Hugo confirms the infinity of god, this infinity is undoubted. Hugo combines together in one unity between god's power and god's essence. Since god's power is the same as his essence, it is evident then that god's essence is infinite the same as his power. (Hugo 15)

For Hugo, god's power cannot be present in so many things, and cannot be also present in more things. The same is applied on essence, it cannot be present in some things, and cannot be present in more things. By supposing that there were an infinite number of worlds, god would fill them all; this can be done with his presence. (Hugo 15).

Hugo imitates the Aristotelian paradigm when he speaks about the divine essence in terms of the four causes. For Hugo, god is the efficient, formal and final cause of all things. In this regard, Hugo says that it is not the case when we say that god is the efficient cause means that he is effected. (Hugo 15).

Either, we cannot say that since god is the formal cause means that god is formed. Also, we cannot say that since god is the final cause means that god is finite. In regard to substance, god is not finite, unless "finite" means complete and perfect. (Hugo. 15)

Hugo describes the word "infinite" in three different ways; negatively, privatively and contrarily. Infinite can be expressed in negative way when it is said to deny a limit, or god's limit. (Hugo 15). This means that the thing is infinite when it is not limited. Hence, the thing is said to be infinite when it is not able to be limited. Infinite can be expressed also privatively when is able to be limited by its nature, but it is not limited. Infinite can be expressed contrarily when it has a disposition that is opposed to being limited. (Hugo 15)

Hugo describes these three ways regarding infinity as follow:

In the first sense the *Divine Essence* is Infinite because it does not have a limit and by its nature is not able to be limited. (Hugo 15).

The case is similar if the *Divine Essence* is said to be infinite in the third sense. (Hugo 15).

But if it is said to be privatively infinite, this means that it cannot be called infinite. In this sense Hugo mentions that because by its nature it is not able to be limited; because according to him it limits all things. (Hugo. 15)

Hugo presents his interpretation to the significance of the term “*limit*” supposing that this term is predicated also in a threefold way:

According to Hugo, “*limit*” indicates a terminal point; and this significance, I mean the terminal point, means that a continuous quantity is called infinite because it is immeasurable *ad infinitum*. And this is true according to Hugo, because in a *continuum* there is no *end-point* of productivity, even as in the case of numbering there is no *end-point* to addition. In another sense, Hugo uses the term “*limit*” to be the same thing as *perfection*. (Hugo 15)

In a third sense, Hugo uses the term “*limit*” to be on account of which any given thing is *limited*. And this concept has its own significance according to Hugo’s understanding. (Hugo 15) Hugo explains this significance as follows:

In the first sense Hugo confirms that God is Infinite. This is not according to dimensional quantity, because dimensional quantity is not present in God. But Hugo says that it is according to quantity of Power, because quantity of power is present in God. Hugo explains that in God there is no separation at all between Power and Essence, and also there cannot be infinity of Power that is not also infinity of Essence. (Hugo 15)

Hugo explains the second sense of “matter” when is said to be infinite because it lacks perfection. In this case it lacks perfection because matter itself is not complete without its form. (Hugo 15) In the third sense Hugo explains when the evil of guilt is said to be infinite because it is not ordered to an end. (Hugo 15)

Conclusion

The conclusion and summary of my research paper can be concluded in the following points:

Hugo presented a unique contribution to medieval rational theology and its religious tradition; this can be noticed in the spread of his *Compendium* and its large reputation among medieval scholars. Hugo used the philosophical argument to prove the theological percepts based on the philosophical analysis of terms which he used along his discussions.

We can understand from the above mentioned passages that the theological doctrine of Hugo cannot be separated from his philosophical method. Hugo made an achievement to medieval philosophical theology by bringing together theology and philosophy. This is clear in his passages and discussions which showed enough evident proofs of both theology and

philosophy. Within the doctrine of Hugo we can summarize the structure of his ideas and combination between theology and philosophy in these main points:

He uses frequently the biblical quotations, especially psalms and New Testament, and put together with the philosophical arguments into systematic logical prepositions. This logic expresses clearly that Hugo is a good reader to the philosophical and logical traditions. Augustine comes as an authority upon Hugo's quotations, when he wants to support his ideas from the early patristic theology. Hugo depends also in many citations on the ideas of Saint Bernard when he wants to use the proof of mystical experience together with the logical inference. The same method he is following regarding the writings of Hugh and Richard of St. Victor.

Hugo also focuses on the writings of saint Ambrose of Milan when he speaks about God's essence and god's omnipotent. He gives more attention to the Dionysian tradition especially when he speaks about the divine attributes. The influence of Dionysius is present in all Hug's arguments, whether it is mentioned clearly or by similarity of ideas in terms of the history of ideas.

Hugo relies on the philosophical tradition and uses the philosophical and logical terms in all his discussions. This is clearly present in his arguments which are talking about god's existence and divine essence. Among the famous philosophers, he uses the Aristotelian method and also the Aristotelian terms, especially in his discussions about god's essence and theory of creation.

Although Hugo does not refer directly and clearly to the platonic tradition, we cannot deny the influence of the Neo-Platonism upon him which is represented in the writings of Dionysius the Areopagite. Hugo quotes Dionysius in twofold way; he brings the theological ideas of Dionysius together with the philosophical arguments. He quotes Dionysius in mystical and philosophical ideas using the Aristotelian logic in a direct proposition.

Hugo uses the philosophical terms together with the theological percepts. His ability to present the theological principals within the sphere of theological arguments can be seen clearly in the philosophical terms which he used in his compendium. He speaks about substance, essence, cause and supreme power in terms of the Aristotelian metaphysics. His distinction between physical objects and material objects and their relation to form and matter, which are related to the nature of god's essence and creation, brings to us the Platonic and Aristotelian concepts about the creation of form and matter.

Hugo uses the Platonic and Neo-platonic terms to express the relation between nature, creation and creator. He focuses on the role of reason and its perception of the omnipotent showing the role of faculty of reason to understand and realize by intelligence the likeness between man and god in terms of creation. From the medieval philosophical and theological

tradition, Hugo mentions and depends also on Anselm and quotes his ontological argument which is based on faith and reason.

Hugo uses also the concept and proof of relational existence to explain the relation between genus and species using the role of intellect, as Anselm did, in the process of creation and the concept of the divine attributes. He also uses the argument of antecedent and causality through his understanding of the emanation theory. This emanation theory explains and shows Hugo's metaphysical interpretation of creation and the relation between creator, creation and creatures. Regarding divine attributes, Hugo presents the philosophical arguments which are related to eternity, being, sequence of causes and divine order. This is to prove first god's existence, and second to make distinction between god and creatures in terms of perfection and imperfection. Finally, Hugo understands and divides philosophy in three main categories; natural, moral and rational. This division does not separate philosophy from theology; it brings philosophy together as unity with theology. The aim of this unity is to achieve rational understanding and logical proof about his understanding of the god's essence. This is briefly the philosophical concept of god's essence in the theology of Hugo Ripilinus of Strasbourg.

Mircea Eliade: A pilgrim in search of the sacred

Anastasia Dumitru, PhD

Independent Researcher, Constanța, Romania

anastasia_dumitru@yahoo.com

Mircea Eliade – un pelerin în căutarea sacrului

Abstract: The paper approaches a less known side of the scientist and of fiction writer, philosopher, and Romanian historian of religion, professor at the University of Chicago, Mircea Eliade, namely his travel impressions. In his vision, the journey is "the best introduction to morality and the safest tool for gaining happiness," it is a way of profound (self) knowledge. The trips had a decisive role in the completion of the encyclopedic personality of Mircea Eliade: the Italian experience was completed with the thesis *Contributions to the Renaissance Philosophy*, and the Indian experience left its stamp not only on the PhD dissertation about Yoga but on the entire scientific and literary career, marking his destiny. Although he traveled through all the countries, fascinated in the interwar period by Italy and India, then by the lands traversed for half a century through: Portugal, Spain, France, Italy, America, Sweden, Holland, Mexico, Japan and many other fairy-tale landscapes, Mircea Eliade has never forgotten the beauty of Romania, he has repeatedly evoked the magic of his native country.

Keywords: Mircea Eliade; travel; Tagore; yoga

Rezumat: Lucrarea abordează o latură mai puțin cunoscută a savantului român și a scriitorului de literatură fantastică, a profesorului de istorie a religiilor de la Universitatea din Chicago și anume impresiile de călătorie ale lui Mircea Eliade. În viziunea istoricului religiilor, călătoria este „cea mai bună introducere în morală și cel mai sigur instrument pentru dobândirea fericirii”, este o cale de profundă (auto)cunoaștere. Călătoriile au avut un rol decisiv în desăvârșirea personalității enciclopedice a lui Mircea Eliade: experiența italiană s-a finalizat cu teza *Contribuții la filosofia Renașterii*, iar experiența indiană și-a lăsat amprenta nu numai asupra disertației de doctorat despre Yoga, ci asupra întregii cariere științifice și literare, marcându-i definit destinul. Deși a călătorit prin toate țările, fiind fascinat, în perioada interbelică, de Italia și de India, apoi de ținuturile străbătute de-a lungul unei jumătăți de veac prin: Portugalia, Spania, Franța, Italia, America, Suedia, Olanda, Mexic, Japonia și numeroase alte tărâmuri de basm, Mircea Eliade nu a uitat niciodată frumusețea plaiurilor natale pe care le-a evocat în repetate rânduri.

„O călătorie este o experiență unică, asemenea unui vis lung care nu se va mai repeta”.
(Mircea Eliade, *Jurnal de vacanță*, Editura Garamond Internațional, București, p. 146).

Mircea Eliade, marele savant român, cunoscutul istoric al religiilor, care a fost profesor la Universitatea din Chicago, din 1957, autor a peste 80 de volume științifice și beletristice, a fost fascinat de călătorii, în special, de înțelegerea sacrului camuflat în profanul lumii. Și-a

Început călătoria în vastul univers al cunoașterii de pe când lectura în spațiul mansardei, de unde porneau toate drumurile spre cunoaștere și spre călătoria imaginară, din ferestrele mici ale mansardei copilului i se deschideau tainele lumii. Ca elev de liceu, încă de la 13 ani, cutreieră prin toate colțurile țării, ia parte la excursii și la expediții cercetășești. Primul său „reportaj” turistic este dedicat *Techirghioulului* (publicat în „Ziarul științelor populare și al călătoriilor”, 3 ianuarie 1922), în care prezintă o simbioză de cunoștințe interdisciplinare de geografie, chimie și științele naturii. În aceeași publicație, la 28 martie 1922, în *Excursii și călătorii științifice*, adolescentul, care împlinise abia 15 ani „dă sfaturi docte”, susține Mircea Handoca.¹ Aflăm că *Din carnetul unui cercetaș* fac parte mai multe obiective turistice (Spre Plaiul Ciontii, Vălenii de Munte, Măneciu, Suzana, Cheia, Cernăuți, Constanța, Tabăra Sibiu), iar în timpul studenției, în urma ascensiunilor în munți, capătă convingerea că văzduhul Carpaților îi dă forță și bună dispoziție, evocări pe care le găsim în *Memoriile* și jurnalele autorului. Mircea Handoca mărturisește că, după ce i-a trimis lui Mircea Eliade *Cartea munților* scrisă de Bucura Dumbravă, savantul i-a scris în 6 august 1970: „Am fost și eu membru la «Hanul drumeților» și între anii 1920—40 nu cred că a fost vară în care să nu petrec cel puțin o săptămână în Bucegi sau în împrejurimi. Când am văzut fotografia Pietrei Craiului, mi-a stat inima în loc, cum se spunea pe vremuri. *Exact* pe unul din colții vârfului am *dormit* un grup de 5—6 cercetași (era prin 1923, aveam 16 ani); ne rătăcisem și credeam că, ajungând pe creastă, vom putea coborî în Muntenia. Am ajuns noaptea, ne-am legat cu centiroanele de niște jepi prăpădiți — și am dormit dârdâind de frig. Numai dimineața ne-am dat seama ce nebunie făcusem și ne-a apucat frica”.² Mircea Handoca apreciază autenticitatea, farmecul și prospețimea notelor de călătorie publicate de Eliade, în care se fac „numeroase și interesante referiri la cărți, opere de artă, amintiri, oameni și peisaje”. De fiecare dată, când viitorul savant călătorea, se uita la chipurile oamenilor, de aceea se confesează: „Am învățat acum să disting speciile de călători (lucrurile acesta l-a încercat cândva, sentimental și sarcastic, autorul meu favorit, Laurence Sterne), și ghicesc cu întotdeauna proaspătă bucurie pe tânărul care rupe întâia oară granițele, trudindu-se totuși să-și ascundă această nevinovăție. Aș vrea să pot privi toate filmele mentale care trec prin fața ochilor acestor visători rezemați de ferestre, să aud monologurile lor fantastice, eroice. Cât de intense sunt primele ceasuri de călătorie pentru fiecare din noi! Cât de responsabil se simte fiecare, ce semnificativă i se pare existența, cu câtă fervoare trăiește întâmplările cele mai neînsemnate...”³

Istoricul religiilor a fost pasionat de multe domenii, însă cultura italiană și filosofia indiană au exercitat o atracție irezistibilă pentru licean, de atunci a înțeles că pelerinajul în aceste țări

¹ În prefața volumului *Jurnal de vacanță*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Garamond Internațional, București.

² *Ibidem*, p. 6.

³ *Ibidem*, p. 84.

are un rol esențial. Până să treacă prin probele inițiatice ale Indiei, Eliade își începe experiența italiană încă din martie-aprilie 1927, când îl vizitează prima dată pe Giovanni Papini și mai apoi pe Vittorio Macchioro. Această călătorie este descrisă de Eliade în *Itinerar italian*, care debutează cu prezentarea Veneției. În evocările italiene, autorul este un adevărat autor de jurnale, exprimându-și cu măiestrie impresiile și bucuria întâlnirii cu oamenii și cultura acestui popor drag. „Tristețe, zâmbete, nesfârșită durere, extaz. Iar lumea se scurge pe străzi spre Piazza San Marco. Și nimeni nu pare emoționat. Sufletele lor sunt libere și plutesc prinse de viață. Dar sufletul meu suferă la fiecare colț, la fiecare biserică în fața căreia copiii se joacă gălăgioși. Dar paginile acestea sunt simple note de drum. Și nu e îngăduit o prea stânjenitoare sinceritate”, se confesează pelerinul.⁴ Ochiul său atent consemnează detaliile arhitecturii, își imaginează că dincolo de străzile întunecate și de podurile cenușii de deasupra canalelor se ascunde o întreagă istorie de pe când „Doge se logodea cu Marea... Acum multe veacuri poate s-au petrecut acolo taine. Sângele și amintirile cheamă sufletul și îl destramă”. Este impresionat și de clopotele numeroase și sonore ale basilicilor. Nu lipsesc nici elementele comice pe care le consemnează pelerinul. În 27 aprilie, în timp ce vizita *Accademia delle belle arti*, unui prieten moldovean, privind un tablou cu nimfe, i se face dor de casă și de mâncarea tradițională, spunându-i tânărului Eliade „-Tari mi-i dor di un borș, colo, pipărat, bre; di un curechi cu rață și cu murături, bre... mama lor de dogi! Câtamai piața, bre?!... Io sunt din Iași, bre... Italia și România, ascultă ici, bre, come fratello, frați bre...”⁵ Plimbându-se cu gondola pe Canal Grande, Eliade luptă anevoie împotriva melancoliei, destăinuindu-se: „Ne copleșesc amintirile. Simțim în nări moartea. Miros de mucegai, de ape stătute; liniște și trecut, umbre. Gondola alunecă neauzită. La colțuri, gondolierul fluieră. Răsar alte gondole, tăcute, ce se pierd. Pare că se tem de zgomote. Se tem să nu se trezească din somn. Se tem să nu fie privite. Alunecă în taină, se furișează precaut, fără să lase urme. Fiecare am rămas singuri cu noi înșine. În mintea fiecăruia se zbat alte gânduri. Tristeți, întrerupte de inutile și ridicule glume balcanice. Nu ne mai putem împotrivi. Tăcem toți, căutând luna.”⁶ Despre Veneția va scrie și în 5 aprilie 1928, când avea să scrie „Cred că Venezia nu poate fi cuprinsă în toată făptura ei decât la a treia sau a patra revedere, după ani istoviți în muzee, în biblioteci, pe mări, după stranii și diverse experiențe senzuale, după acea maturizare pe care o lasă suferințele crunte și nemărturisite, după moartea unei logodnice. Atunci viața trupului ajunge prometeică. Atunci, ochiul și duhul se apropie mult de simțuri și se îneacă în senzualitate. Atunci, chiar sinuciderea își găsește un sens.”⁷ Dincolo de atenta privire a tuturor detaliilor venețiene, la fel ca prietenul său, N. Steinhardt, avea să fie impresionat de sunetul a sute de clopote care îi

⁴ Mircea Eliade, *Contribuții la filosofia Renașterii. [Itinerar italian]*, Colecția Capricorn, 1984, p. 84.

⁵ *Jurnal de vacanță*, p. 87.

⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁷ *Contribuții la filosofia Renașterii. [Itinerar italian]*, Colecția Capricorn, 1984, p. 121.

trezeau pe oameni. „Biserica de pe insula San Giorgio a vestit începutul; San Marco a răspândit semnalul cu o tânguire întunecată și reținută. Sute de biserici au trezit ulițele, au îngândurat trecătorii. Clopotele își împreunau brațele deasupra cetății, își împerecheau sunetele, alcătuiau melodii de o clipă, se răzvrăteau, se exaltau, se smereau. Un adevărat geniu simfonic se închea atunci în sutele de clopotari nebănuți, înviorând Venezia.”⁸ Călătorul recunoaște că, dincolo de aparențe, există o lume „mai „pura”, de o mai aspră spiritualitate, lumea simbolului, care dă sens transcendentalului, de aceea afirmă „ochiul meu care nu poate reține multă vreme desenul caută și descoperă repede, înapoia formelor, a liniilor, simbolul.”⁹ Pe lângă simboluri, Eliade este în căutarea toposului inițiaților, a „aleilor filosofilor” ori a geografiei sacre care ajută la revelarea înțelesului Paradisului. Referindu-se la geografia spirituală, scrie despre „poarta Cerului”, zona mistică în care omul îl poate vedea pe Dumnezeu. În alte fragmente afirma că omul care nu e preocupat de probleme teologice e un mediocru. Eliade consideră că în Occident este un „triumf al inteligenței” contra teologiei. „(Firește, e mai mult vorba de un triumf al omului deștept împotriva gânditorului.) Într-o cultură, nivelul spiritual este cu atât mai coborât cu cât problematica teologică este mai ignorată sau mai umilită... Sterilitatea spirituală a Americii, covârșitoarea ei vulgaritate, merge mână în mână cu laicizarea teologiei.”¹⁰

Jurnalul continuă cu evocările florentine unde călătorul este uluit de prezentarea luminii orașului renascentist. Grăbitul grup de turiști din care face parte și autorul este în antiteză cu englezii și nemții, îmbrăcați în frac, savurând în tihnă mâncarea. Nerăbdătorul Eliade avea un scop clar – acela de a ajunge la Papini pentru a înțelege rolul elitei și a-și da seama dacă mai este necesară experiența mistică unei conștiințe contemporane. Până să-i spună care e sensul misticismului, Papini recunoaște că avea gata studiul *Omul renăscut*, o carte autobiografică, de un interes restrâns și că mai are în lucru un volum la care lucrează din tinerețe, *Adamo*, „o carte asupra omului, cu suferințele, nădejtile, luptele, înfrângerile, biruințele lui. Când Eliade îi spune că misticismul înseamnă „o viață interioară bogată și o organizare a acestei vieți în afara cadrelor facultăților raționale”, Papani îl completează, spunându-i că „- Nu e suficient. Kant a avut o viață interioară complexă și intensă, și cu toate acestea nu a fost un mistic... misticismul este unirea cu divinitatea... Experiența mistică e transformarea omului în Dumnezeu. La început a fost un dualism intransigent: Dumnezeu—om. Prin Christ s-a încercat o colaborare între cele două principii, cu scopul de a mântui pe om, de a-l transforma în Dumnezeu, dar venirea lui Christ a rămas fără rezultat. Oamenii nu și-au îndepărtat bestia. Singura nădejde e de a face să renască Christ în noi, de a deveni noi Dumnezeu. Dar lucrul acesta e atât ele greu...”¹¹ Savantul italian recunoaște că

⁸ *Jurnal de vacanță*, p. 122.

⁹ *Ibidem*, p. 106.

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹¹ *Ibidem*, p. 20.

este greu să fii un mistic pur pentru că „îndumnezeirea omului nu poate fi redată nici prin vorbă, nici prin gesturi. Adevărata experiență mistică e incomunicabilă. În a doua vizită la Giovanni Papini, consemnată în călătoria de la Florența, în aprilie, Eliade merge la fel emoționat și este uluit de biblioteca enormă: „Mă copleșesc titluri, mă destramă, din toate părțile, volume și broșuri ispititoare. În raftul pe care îl privesc stau înghesuite tomuri din Loisy, traduceri biblice ale lui Luzzi, monografii financiare, o întreagă colecție de Sfinți italieni și manuale asupra Noului Testament. Îmi amintesc, fără voie, copilăria tristă a lui Giovanni Papini și adolescența chinuită de dorul cărților. Îmi amintesc sărăcia cruntă care îl împiedica să-și cumpere cărți. Fiecare volum pe care îl stăpânea, îl bucura cu desfătarea amară și adorabilă a bibliofililor.”¹²

Vizitând Napoli și stând de vorbă cu Vittorio Macchioro, ajunge la concluzia că „o conștiință romană nu poate asimila noțiunea de viață lăuntrică și liberă. Romanii întemeiau totul pe autoritate: chiar și religia.” Savantul avea de gând să plece din Italia, recunoscând „Aici nu se poate lucra. Mă înăbuș. Cum nu sunt catolic, ci protestant, sufăr mult. La Catedra de istoria religiilor n-am fost admis din aceeași pricină. Dacă dumneata vei încredința unui fascist cele ce vorbim noi acum, pot fi sigur că voi fi concediat de la Universitate și de la Muzeu... O persecuție religioasă încă nu există. Ci numai o cenzură a gândirii. Iar în condiția aceasta, eu nu pot lucra. La d-voastră, în România, îmi închipui că nu se petrec asemenea inactualități, favorabile unei excelente dezvoltări industriale, tehnice, financiare, dar care usucă o cultură. De altfel italienii n-au fost niciodată mari creatori, tocmai din pricina aceasta. Poeții noștri n-au înțeles valoarea vieții așa cum au făcut-o englezii; de aceea le sunt inferiori”, sunt ideile lui Macchioro, consemnate la Napoli, în 5 mai.

Mircea Eliade a călătorit în Italia de mai multe ori pentru a descoperi sacrul. Aflăm că și-a petrecut Duminica Învierii din anul 1928 în bisericuța românească de lângă Pantheon. El este uimit frumusețea sfinților: „Sunt sfinții noștri, cu slovă de aur și zâmbete smerite de asceți. Lumina crudă se pogoară prin ferestre. Cei care au intrat aici ca să afle învierea cearcă să lămurească în albul luminii frânte pe ziduri — cerul de dimineață pascală al Romei.”¹³ În acele momente, când privea cerul Romei, când asculta graiul slujbei și corul bursierilor de la Școala Românească, devine nostalgic și se gândește la toți martirii care au căzut lângă „trupul bisericii”, meditănd „s-au strâns suflete pe care singurătatea și rătăcirile prin orașe cu cai de bronz și poduri vinete peste fluvii le-au adâncit... Ochii istoviți de scripturi — se închid. După aprinsul lumânărilor — credincioșii și învățații își mărturisesc: „Christos a înviat!”... Clopoțele de la Sant Agostino și S. Apollinaire ne întâmpină și ne întovărășesc pe străzile întunecate, strâmte, cu ziduri roșcate și umede.” Pelerinajul de

¹² *Cuvântul*, an III, nr. 754, 8 mai 1927, p. 1-2, reprodus în volumul *Jurnal de vacanță*, p. 26.

¹³ *Jurnal de vacanță*, p. 69.

căutare a sacrului continuă. Călătorul caută locurile memoriei: bisericile, muzeele, descoperă înțelepciunea unor oameni speciali. El descrie vizita făcută lui Ernesto Buonaiuti, unde este din nou impresionat de „cadrele din Rafael și primitivi”, de varietatea cărților puse peste tot: „pe rafturi, printre rafturi, pe mese, pe scaune, pe ferestre, pe podele. O odaie, două, trei... *Infolii* legate în pergament, clasicii eclesiastici, nesfârșite manuale englezești, comentarii și ediții germane, tipăriturile Vaticanului, serii de reviste, vrafuri de broșuri, cărți, cărți... Și nicidecum acea atmosferă de bibliotecă neaerisită, acea tristețe a tinereții apuse departe de soare, a ochilor lăcrimând departe de iubiri. Nimic sufocant, poruncit, doctoral, livresc — în interiorul năpădit de cărți și luminat de prodigioasa comunicativitate a lui Buonaiuti”. Eliade descrie detaliat atmosfera elitistă a casei pastorului. În *Contribuții la filosofia Renașterii*, îl va evoca pe savantul italian pe care îl cunoscuse din scrisori, apreciind atmosfera creștină: „Niciodată nu am simțit mai aproape, mai vie, mai autentică și mai grea de roade — credința creștină. Pluteau, în odaia cu ferestre deasupra grădinii, efluvii de tragică agonie și de idilică izbândă a Duhului. Niciodată nu m-a copleșit mai mult înțelesul acestor cuvinte: *duhul creștin, viața interioară creștină*.”¹⁴ Pastorul care îi condamna pe fasciști, rămas fără funcție din porunca Vaticanului a avut un impact esențial în viața românului. De la el a aflat Eliade că „preoția e o sarcină, nu o cinste luminează... este o taină”. Istoricul religiei află că există o mare diferență între biserica de zid, care uneori poate fi condusă și de politic, și poate fi distrusă, și Biserica lui Iisus care este vie și eternă. Eliade îl întreabă pe înțeleptul italian despre monahism, iar acesta recunoaște că trecut prin puternice crize de ascetism mistic, spunându-i: „Poți rămâne călugăr în plină viață a orașului. Menirea e mai frumoasă, mai fecundă, mai anevoioasă. Suntem atât de puțini creștini autentici... De ce să ne închidem în mănăstiri? Să profesăm în mijlocul celorlalți credința noastră creștinească. Nu trebuie să exagerăm sau să modificăm istoria creștinismului... Creștinismul trebuie să pătrundă pretutindeni, să schimbe sufletele, să transfigureze plasma culturii, să răstoarne valorile, criteriile, sensurile. Ori, aceasta nu se va împlini decât; prin acel creștinism universal către care tinde elita creștină. Creștinismul e, înainte de toate, religia universală... Eu visez un singur creștinism. Și de aceea mă interesează și urmăresc ortodoxia rusă; și, aş urmări cu viu interes ortodoxia română, dacă mi-ar fi accesibilă. De ce nu publica romanii prin revistele europene?... Atâtea și atâtea de spus, de adăugat, de comentat...”¹⁵

Călătoriile l-au învățat pe Eliade esențialul, să înțeleagă rolul elitei, să se (auto)cunoască, să intuiască sacrul și sensul vieții. În acest sens, în confesiunea *Trecere* scria că datorită călătoriilor a înțeles neistovita sete a omului pentru sacru, fantastic, vis, aventură. „Cea mai simplă schimbare de decor și insul începe să viseze, e dispus să se creadă altfel, mai bogat sufletește, mai real, mai liber”, se gândește călătorul Eliade în timp ce era în tren. „Toți

¹⁴ *Ibidem*, p. 80.

¹⁵ *Cuvântul*, an IV, 1923, mai 29, nr. 1112, p. 1, reprodus în *Contribuții la Filosofia Renașterii*, apud *Jurnal de vacanță*, p. 80-81.

oamenii aceștia care visează lângă mine nu se gândesc la crimă, la furt, la întâmplări drăcești... Aventura aceea la care visează fiecare, și care, pentru unii, a și început odată cu trecerea frontierei — este, în orice caz, o dorință de depășire, de ancorare în realități semnificative, în anumite „centre ontologice”. Oamenii vor, cu orice preț, să iasă din zonele neutre, ne semnificative. Dacă aş avea curajul să-mi duc gândul până la capăt, aş spune că oamenii — și astăzi, ca întotdeauna — doresc ieșirea din „profan”, din zonele neutre și atingerea „sacruului, adică a realității ultime... Mi se pare că în tendința generală a omului către concret, către sacru — într-un cuvânt în instinctul lui ontologic — se trădează chiar sensul existenței: care este *unifocarea* (totalizarea) Cosmosului despicat în doua (micro-macro-cosmos) prin Creație. Sacru, real — nu poate fi decât Unul, Totalul”, se destăinuie Eliade fiind convins că trebuie să continue explicarea riturilor, simbolurilor și ideilor tuturor culturilor arhaice.”¹⁶

Experiența italiană din martie-aprilie 1927, când îl vizitează prima dată pe Giovanni Papini și mai apoi pe Vittorio Macchioro; în 1929, precum și celelalte peregrinări în Italia l-au ajutat ca în 1929, să își ia licența cu o teză despre filosofia italiană în timpul Renașterii, demers inițiat continuat de descoperirea Indiei secrete, care avea să-și lase amprenta asupra întregului destin eliadesc. Obținând o bursă, tânărul Eliade a plecat în India să studieze limba sanscrită și Yoga cu Surendranath Dasgupta, la Calcutta. În 20 noiembrie 1928, ia un vapor românesc spre India, beneficiind de bursa oferită de maharajabul Manindra Chandra Nandy de Kassimbazar. Ajuns, în decembrie 1928, la Calcutta, se stabilește la o pensiune anglo-indiană: „M-am consacrat exclusiv gramaticii sanscrite și filosofiei hinduse. Nu păraseam manualul meu de sanscrită decât pentru a studia un text filosofic într-o traducere englezească. După 3—4 luni de muncă, gramatica sanscrită mi-a devenit familiară”, se confesa Eliade.¹⁷ În 1930, se hotărăște asupra subiectului tezei de doctorat *Istoria comparată a tehnicilor Yoga*, pe care o va redacta între 1930—1932 și va susține doctoratul în filosofie, la București, în 1933, publicând disertația despre Yoga în 1936; în 1933, romanul *Maitreyi*, bazat pe experiența din India, este foarte apreciat, valorificând experiența indiană. Nu voi aprofunda aici rolul Indiei în creația științifică și literară a lui Eliade, ci voi aborda importanța călătoriei în această țară exotică și impactul indianismului asupra savantului român. În prefața din 1934, a cărții *India*¹⁸, Eliade menționa că acest volum „nu este nici un jurnal de călătorie, nici un volum de impresii, nici unul de amintiri”, însă admite că are o serie, de reportaje despre India, scrise atât în timpul șederii acolo, între 1928 și 1931, cât și după întoarcerea în România. Ele nu sunt nici complete, nici sistematice. „Poate cele mai frumoase locuri pe care le-am văzut - deșertul Bikanner

¹⁶ *Ibidem*, p. 83-84.

¹⁷ *Cahier de l' Herne*, p. 36.

¹⁸ Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită și prefată de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991 (după volumul *India*, ediția a II-a, apărută în 1935).

Kashmirul, frontiera afghană, Birmania - au rămas nescrise. Nu le-am scris atunci - și nu le-am mai putut scrie după aceea”.¹⁹ Autorul îl invită pe lector să completeze cu imaginația lipsurile acestui itinerariu.

Mircea Eliade mărturisea că, deși „jurnalele” de călătorie alcătuiesc, câteodată, cărți admirabile, nu crede prea mult în literatura de călătorii pentru că ele nu „sunt din cea mai bună speță”,²⁰ nu conduc la anumite concluzii generale asupra țării străbătute și rareori sunt semnificative. „Ce poate însemna o sută sau o mie de fapte pentru cunoașterea și înțelegerea unei țări atât de diverse India, China sau Mongolia?” se întreabă autorul-călător. Încercând să dea un răspuns, consideră că despre o țară nu se poate publica o carte unitară, - adică un jurnal complet sau o scurtă monografie, - decât după șase luni de ședere în acea țară. Ce își propune este să scrie o carte despre umanismul indian, despre valorile eterne indiene, „create ca să înalțe, să mângâie sau să mântuiască omul”. Eliade recunoaște totuși că meritul lui este de a fi primul european care a stat șase luni într-o mănăstire himalayană.

Volumul *India* începe cu prezentarea unor repere spațio-temporale. Transoceanicul ajunge la Colombo, aproape de miezul nopții. Cititorul ar trebui să știe că, obținând o bursă particulară, tânărul călător pleacă spre India. El pornește în data de 22 noiembrie 1928, din Gara de Nord spre Constanța, iar de aici cu un vapor spre Alexandria. Pe 12 decembrie ajunge la Ceylon. Primele senzații sunt cele olfactive și vizuale. Vizitatorul cunoaște Ceylonul înainte de a zări luminile din port. „E o mireasmă ce te tulbură, te amețește, pe care nu știi cu ce s-o identifice, nu știi unde s-o cauți, care te izbește neîncetat în plină față, ca un vânt înfierbântat și mângâietor. E un parfum nemaiîntâlnit, care te va urmări tot timpul în Ceylon, și cu cât te vei adânci în junglă, cu atât îl vei simți mai imaculat și mai halucinant”.²¹ A doua zi, dimineața va fi încântat de priveliștea albastrului și a prea-plinului vegetal, care sunt considerate „două izvoare de revelații, tristeți și cele mai nemărturisite bucurii.” Impresionat de frumusețe, se întreabă „Unde să alergi mai întâi?” Se oprește să prezinte luxurianța florei și a faunei, florile de scorțișoară și lianele, licuricii, șopârlele. Face un pelerinaj la Rameshwaram. Este uimit de unicitatea grădinilor cu liane, pe care le aseamănă cu cele din *1001 de nopți*, fiind uluit de chioșcurile de lemn de palmier, de ghirlandele de flori parfumate, de terasele și peșterile artificiale. Ca un adevărat cunoscător al arhitecturii, prezintă detaliile celui mai mare templu din Sudul Indiei, coloanele, picturile murale. Aflându-se în Madura, prezintă modul de viață al indienilor, sensul alegoriilor și al iconicului, felul mâncărilor simple și picante. La Colombo cutreieră cu rikșa orașul, oprindu-se într-un parc minuscul încărcat de flori și plante agățătoare printre care foiau șopârle. La Adyar îl întâlnește pe profesorul Dasgupta, care a venit să consulte niște manuscrise tantrice

¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁰ *Ibidem*, p. 26-28.

²¹ *Ibidem*, p. 29.

inedite. Eliade este un bun portretist, descriindu-l astfel pe viitorul său guru: „E un bărbat scund, căruia hainele europene și pieptănătura îi dau un aspect incert. Ochiul îi lucește viu în cearcănele lecturilor. E unul dintre puținii care pot înțelege orice text sanscrit. De altfel, pentru aceasta i-au trebuit vreo 25 de ani de studiu. Profesorul vorbește sfios și zâmbeste.”

În expediția spre Sikkim descrie monsoonul, „pe ploaie și ceață, jungla e năpădită de lipitori, urcând spre înălțimi. Călătorul este înspăimântat, fiind năpădit de ele pe mâini, pe trup, pe față. În data de 2 iunie îl găsim strigând de bucurie, „Am văzut Kinchinjanga! Am văzut Kinchinjanga! Am uitat toate necazurile, și toată ploaia, și ceața”.²² La Madras, aflăm că pelerinul își ține jurnalul, „Scriu. Ce aș putea face altfel?”, se întreabă nostalgic diarist, privind „colina cu tăceri sfinte”. Dând dovada autenticității, drumețul găsește similitudinile dintre credința budistă și cea creștină. Sunt pagini de o profundă sensibilitate a celui împătimit de frumusețea naturii, a celui care și-a „descoperit slăbiciuni și nostalgii nebanuite” pentru admirarea liniștii de basm a nopții. Noaptea Indiei este mistică, prielnică solitudinii, fiind calea spre contemplare și reculegeri ciudate.

Călătorind pe toate potecile îndepărtatei Indii, a înțeles ce înseamnă o furtună în mijlocul naturii. „Trăsnetele au izbucnit fără veste. Nu încerc să fac literatură; dar furtuna aproape de tropice e de o sălbăticie și de o forță înspăimântătoare. Am simțit că alerg, dar mai târziu am înțeles că sunt purtat de vânt. Ceilalți își pierduseră, ca și mine, echilibrul. Alergau ca niște umbre cuprinse de panică. Parcă ar fi fost miezul nopții și lumina fulgerelor aprindea și stingeă; dimineăta, cu capriciu de demiurg. Alergam și ne strigam, de-abia auzindu-ne. Alături de noi zburau vietăți nevăzute, fără sânge, ca trupuri de hârtie colorată, mirosind a pucioasă și a tămâie. Un duh cu aripi albe m-a atins, cutremurându-mă; era mantaua de ploaie a inginerului. Cine o mai putea opri? Rând pe rând, s-au desprins de pe noi casca, hainele, termosul, pachetele lucrătorilor... Simțeam în trup un puls ciudat; insistent și eruptiv, purtat de închipuiri și de sânge. Nu mă mai înspăimântau trăsnetele. Numai inima îmi bătea, îmi bătea... Nu izbuteam să disting satul de pădure. În sfârșit, cele dintâi picături, fierbinți. După câteva minute, nu mai puteam respira. Ploaia lovea, rănea, culca, chinuia. Goana ajunsese anevoioasă. Alunecam, scrâșneam din dinți, ne înghițeam sângele... Ne-am oprit extenuați sub un palmier jupuit. Ochiul era tulburi, rătăciți.”²³

Mircea Eliade pleacă la Allahabad, vede Kumbh-Mela, inedita procesiune a asceților yogini, un festival religios, care avea loc o dată la 12 ani. „India întreagă tresare; satele se neliniștesc, mănăstirile rămân deșarte, de prin văgăunile Himalayei se scoboară schivnici goi și acoperiți cu cenușă, de pe țărmul Malabarului, de capul Comorin, din golful Bengalului, din Himalaya, din munții Vindhya din deșertul Bikaneerului, de pretutindeni, coboară

²² *Ibidem*, p. 97.

²³ *Ibidem*, p. 44-45.

convoiuri de căruțe, cete de călugări, pâlcuri de vagabonzi, gloate de leproși, suite de Rajabi, trenuri cu târgoveți, harabe închise cu perdele albe, ticsite cu femei, - mulțime prodigioasă însetată de sfințenie, hagiei Kumb-Melei.”²⁴ Imaginea este hiperbolică, patru milioane de pelerini, veniți cu treizeci de mii de vagoane se îndreptau spre locul sfânt. Eliade susține că tabăra avea proporții și „spaima de coșmar”.

Călătorul ajunge apoi la Benares, la Delhi, Agra, Sikhri, Jaipur, Bikanir, Lahore, Amritsar. Pentru că a avut șansa de a locui în India, a putut cunoaște în profunzime tainele acestui spațiu fascinant, a deschis calea de studiu și de scriere a unor cărți esențiale: *Maitreyi*, *Yoga*, *Isabel și Apele diavolului* etc., a dus la găsirea similitudinilor dintre cultura indiană și cea populară românească, identificarea unor arhetipuri comune, a „elementelor de unitate ale Orientului și ale Europei”. Pentru câteva săptămâni a plecat în India de nord. Se oprește la Amritsar, orașul templului de aur. Chiar dacă a fost arestat, locul i se întipărește în memorie datorită fascinației orientale a legendelor, a frumuseții Jaipurului sau a Ajmerului. În data de 5 februarie, pelerinul regretă că Ajmerul e atât de puțin cunoscut. Văzând la marginea cetății lacul cu pavilioane de marmură albă, cu bănci de piatră între chiparoși, lacul care dă Ajmerului o vedenie de basm, observând florile, fluturii și parfumurile necunoscute, el precizează că pe fiecare bancă s-au scris poeme și se întreabă „La ce bun dacă voi rămâne numai o zi?”²⁵ Aici întârzie ceas după ceas, „neclintit, netulburat, ogindind pavilioanele cu acoperișuri liniate”. În data de 7 februarie vizitează Udaipurul, orașul cu zid de apărare, cu poduri și grădini, cu lacul Pichola, cel mai frumos lac din Rajputana, când uită de oboseală.

Eliade ține un *Jurnal himalayan*, început pe 8 mai 1929. Aflat în aceste locuri sacre, se gândește la sensul creștinismului, la credință și la miracole. Dimineața de 13 mai și-o petrece „herborizând”, alături de un botanist, când prezintă toate speciile de plante: magnolii, orhidee, lauri etc. A doua zi pleacă spre Colina Tigrului, prilej de a-și exprima opiniile despre prejudecățile drumețiilor. „Fiecare călător are cel puțin o preferință și o antipatie. Adesea, amândouă sunt inspirate din cărți; cărți de geografie și romane sentimentale. Gândiți-vă câți adolescenți sunt îndrăgostiți de Napoli și gândiți-vă la cunoscutul adagiu care se află la obârșie. În ceea ce mă privește, Everestul a fost întotdeauna centrul antipatiilor mele geografice. De când am citit cea dintâi descriere, am preferat pe Kinchinjanga. Evident, motive se pot găsi, dar fundamentul acestei alegeri e pur și simplu capriciu, lirism, fraudă gratuită. Everestul e prea mult fotografiat și fiecare magazin de știință populară păstrează un clișeu.” Diaristul se arată nerăbdător să-l vadă... Aceasta nu înseamnă că nu eram nerăbdător să-l văd. Noaptea am dormit incomod. Era prea frig și doctorul polemiza prin somn. La trei dimineața, servitorul bhutanez ne-a deșteptat. Nu aveam timp de ceai. Tremuram de frig și de emoție. Emoția nedeșlușitului; plecăm, noapte,

²⁴ *Ibidem*, p. 51.

²⁵ *Ibidem*, p. 71.

Himalaya, streini, inedit... Aceeași tulburare nedeslușită a plecărilor înainte de zori, a plecărilor pe care le-ai visat noaptea, în curte ne așteptau caii și stăpânul lor, un tibetan posomorât și liniștit, fumând țigara fără să o atingă cu buzele. Căutam, nerăbdători, așteptând soarele. Creste albe, în dreapta și în stânga lor. Dar, deasupra spinării împădurite din fața noastră, în direcția Nepalului, un vârf înghețat ne-a atras de la început privirile. Lămurirea ghidului l-au confirmat: Everestul. Pată albă, clară, depărtată. E o minune că se vede de aici, la o sută patruzeci de mile. Privim, privim și pata sticlește în soare, prezentă și inaccesibilă, pură ca zăpezile Nepalului, înaltă și resemnată, singură și bătrână, în tăcerea aceluși soliloqui inuman care se țese de la obârșia timpului.”²⁶

O altă secțiune a cărții este intitulată *Mănăstiri și pustnici din Himalaya*, scrisă în 1930. Eliade își face un program strict, așa cum făcea și C. Noica la Păltiniș: diminețile mergea prin împrejurimi, după-amiezile studiază gramatica sanscrită, iar serile lucrează la roman. Pelerinul vizitează mănăstirile budiste din apropiere. Este interesat de religie, de manuscrise. Cititorul va cunoaște emoția turistului care răsfoiește „un tom enorm, cuprinzând istoria populară a lui Buddha, scris acum patru veacuri, cu caligrafie perfectă cu fantezii interliniare.” Dorește să devină un indianist, pasionându-se de filologie: „Aflarea unei rădăcini sanskrite e o nouă voluptate, decifrarea unui text e aproape un ritual. Îl săvârșesc pe îndelete, savurând întreg ceremonialul fără să sar nicio etapă... Este aproape o euforie adâncirea aceasta în amănuntul nesemnificativ, pasiunea aceasta pentru lucruri extrem de mici, inutil de dificile.” Călătorul român ajunge la Hardwar, considerat locul cel mai sfânt pentru pelerinaje, de la gura Gangelui. Îi descrie pe călugării budiști, asceții-goi, naga, care își acoperă trupul cu cenușă și practică sadhana, adică meditația pentru a dialoga cu Dumnezeu din sine. Pe malul Gangelui îl vede pe Swami Shivananda, fiind impresionat de figura lui, „înalt, spătos, negru și fericit ca un franciscan urmând sadhana”, fiind fericit, căci pentru el „nu există nici durere, nici moarte, nici despărțire, pentru că dualismul e aparent, iar singura realitate este Brahmanâtman, sufletul, unul și același în om și în Cosmos”. Se întâlnește cu un alt pustnic, un alt swami, cu trecut social glorios, fost judecător în Gwalior, dar care a renunțat la tot, a aruncat și hainele de pe el și s-a legat de jurământul tăcerii. Singurul cuvânt pe care îl pronunță fiind mantra „Om!” Este impresionat de viața ermiților, de curățenia lor fizică și morală. Viitorul istoric al religiilor prezintă exercițiile lor mistice, credința în metafizică și umanismul lor. Pentru ei, Buddha este egal cu Iisus, considerând că „toți suntem unul!”²⁷

În subcapitolul *Peșterile din Brahmapuri* sunt descrieri deosebite de natură. Probabil că aceste locuri paradisiace au fost memorate de tânărul Eliade și au fost sursă de inspirație pentru romanele de mai târziu. Drumetul este fermecat de pădurea de bambuși, de luxurianța

²⁶ *Ibidem*, p. 87.

²⁷ *Ibidem*, p. 120.

naturii, de „magia aceasta a ritmului veșnic.” Eroii sunt cei care au renunțat la tot, dar nu și la suflet, solitarii, cunoscătorii tainelor naturii, dar și ale naturii interioare. Drumețul nu uită să îi spună cititorului și despre sărbătoarea primăverii, Holi, când se îmbină cântecul, poezia, cu dansul pentru a preamări renașterea naturii. Evocându-l pe Tagore, Eliade precizează că poemele lui de aici au plecat. Holi înseamnă descătușare, bucurie, „adunate ca într-un potir într-o singură zi și duse ție la buze de mâna lui Tagore”.²⁸ Eliade surprinde misterul trăirii în comuniune cu natura, pe care îl simte și eul doinelor populare. „Holi te străbate și te pătrunde ca o emoție nedefinită, care te destramă și te întărește totuși. Ca printr-o năzuire se întrevade în sărbătorirea primăverii sărbătoarea celeilalte primăveri, a sufletului care prinde puteri și oglindiri noi, din incandescența cerului, din chemarea fluierului, din cuvintele poemului. Ceas după ceas durează goana aceasta din parc, cu purpura hainelor prilej de jocuri și lumini. Parcă vârsta s-ar șterge, căci profesorii sunt cuprinși de aceeași iresponsabilă spontaneitate, iar elevii sunt mai sprinteni, mai voioși în cele din urmă mai buni. Nu poți rămâne neschimbat după risipa aceasta de geniu, de lirică, de dans și de lumini. Nu poți păstra în suflet zgura dezamăgirilor sau întunecimi de destin. Holi te străbate și te pătrunde ca o emoție nedefinită, care le destramă și te întărește, totuși. Tot ceea ce a rămas întuneric și nenoroc, dezgust și descurajare în suflet se șterge sub dansul primăverii, sunt risipite de cântece și de jocuri. O adevărată palingeneză, o prodigioasă virtute de a face din fiecare om un pheonix, căci fiecare renaște din el însuși, din ceea ce arde și purifică în minunea aceea purpurie a jocurilor.”

O secțiune utilă cititorului occidental este aceea în care călătorul inserează dialogul cu Tagore privind rolul Indiei pentru europeni, considerați de filosof „superbi și mortuari”. India poate descoperi Europei „nu un adevăr, ci o cale,... viața spirituală, (ah ! cât de fad și de trădător e cuvântul acesta! dar D-ta înțelegi ce voim să spunem noi, indienii, prin viața spirituală) e bucurie, e voluptate și dans, câteodată tumultoasă și sălbatecă, asemenea ploilor Bengalului, altădată calmă și elevată, asemenea culmilor himalayene. Viața spirituală e inocență și e libertate, e dramă și extaz. Ah, cuvinte, cuvinte... Dar încercă să vezi cât de mult facem noi din aceste cuvinte. Dansul nostru nu e estetic, poate nu e nici frumos, cine știe, dar i-ai simțit D-ta ritmul, i-ai prins D-ta fiorul de armonie cosmică pe care îl imită extatic dansatorul într-o mișcare a cărei taină e pecetluită, dar al cărui efect în viața noastră e copleșitor? Astfel este și viața noastră spirituală. Noi spunem mereu: să realizăm cutare și cutare idee, să realizăm cutare sau cutare stare sufletească. Văd că ați prins și D-voastră cuvântul, dar atât. Pentru că, Dumnezeu, cum se poate oare realiza o viață interioară în frământările D-stră filosofice și în orașele D-voastră industriale, mecanizate și automate? Cel mult dacă puteți scrie cărți, ține conferințe și deschide noi universități. Creștinismul unul Sf. Francisc sau Neuman nu mai pulsează viu în viața Europei.”²⁹ Tagore nu este de acord

²⁸ *Ibidem*, p. 142-143.

²⁹ *Ibidem*, p. 145.

cu industrializarea, cu realizările exterioare, cu ignoranții care neglijează viața spirituală, cunoașterea de sine, fericirea meditației și iubirea naturii. Pelerinajul lui Eliade în țara swamilor a fost un prilej de întâlnire cu eternul. Toposul acesta sacru va avea o înrăurire definitivă asupra creației marelui savant. Volumul prezentat dezvăluie o ipostază inedită a cercetătorului religiilor, firea sensibilă a celui care a fost fascinat de misterul nopților orientale atât de necesare în crearea atmosferei nuvelor fantastice, dar și în scrierea altor opere memorialistice ori a romanelor *Maitreyi*, *Noaptea de Sânziene* etc.

Lectorul va descoperi o lectură reconfortantă, va avea plăcerea comparării călătoriilor sale cu cele ale tânărului Eliade sau va descoperi similitudini cu firea indianului. Cartea, într-adevăr, nu impune o concluzie, ci oferă doar mai multe perspective de înțelegere a vieții occidentale, comparativ cu cele ale orientului. Eliade nu ne învață nicio lecție, însă ne sugerează una dintre căile posibile de urmat - umanismul indian, fiind conștient de importanța Indiei. Parafrazându-l pe călătorul care a stat trei ani în acel spațiu îndepărtat, mă întreb: Oare noi mai avem nevoie de ascetism? Altminteri de ce am citi o astfel de carte? Volumul ne reîntoarce la noi înșine, însă ne conduce pe drumul cel mai lung, pe calea Indiei. Cartea de călătorie a lui Eliade pledează pentru simplitate, renunțare, împlinire interioară, control asupra conștiinței, iubire și meditație, valori ce par a fi perimate sau pierdute de către europeni.

Experiența indiană a fost una inițiativă, decisivă pentru cariera lui Eliade, care avea să ajungă unul dintre cei mai de vază istorici ai religiilor, conducătorul revistei „Antaios”, studii publicate în 12 volume ale colecției ce constituie o prezentare pluridisciplinară a mitului și a simbolului. El ajunge, din 1961, conducătorul publicației „History of religions» (împreună cu J. M. Kitagawa și Charles Long). În 1963, profesorul Thomas Y. Altizer publică monografia *Mircea Eliade and the Dialectics of the Sacred* (Philadelphia, The Westminster Press). Cariera ascendentă a lui Eliade continuă cu multe călătorii în Mexic, unde conferențiază despre religia indienilor. Un articol din „Time” îl numește „savant al simbolurilor” în 10 februarie 1966.³⁰ Din cartea lui Mircea Handoca, aflăm că savantul a devenit membru al Academiei americane de arte și științe; Doctor Honoris Causa la foarte multe universități de prestigiu (Universitățile din Yale; Windsor (Canada); Universitatea Națională din La Plata (Argentina); Universitatea din Lancaster; Universitatea Sorbona din Paris; membru al Academiei Britanice, al Academiei austriace de Știință și al Academiei belgiene. Eliade colaborează la Enciclopedia Britanică, primește de la Universitatea din Windsor (Canada) Medalia de aur „Christian Culture Award” pe 1968, devine, în mai 1969, profesor extraordinar al școlii de studii orientale a Universității din Salvador (Buenos Aires), iar în 1969, apare sub îngrijirea lui J. M. Kitagawa și Charles Long volumul *Mit și simbol*.

³⁰ Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Contribuții biobibliografice*, Societatea Literară „Relief Românesc”, București, 1980, p. 13.

Studii în onoarea lui Mircea Eliade (Universitatea din Chicago, 1969). În iunie 1977, Academia Franceză acordă lui Mircea Eliade premiul Bordin pentru lucrarea *Istoria credințelor și ideilor religioase*, primind și alte valoroase premii care atestă importanța acestei personalități enciclopedice.

Deși a călătorit prin toate țările, fiind fascinat, în perioada interbelică de Italia și de India, apoi de ținuturile străbătute de-a lungul unei jumătăți de veac prin: Portugalia, Spania, Franța, Italia, America, Suedia, Olanda, Mexic, Japonia și numeroase alte țărâuri de basm, Mircea Eliade nu a uitat niciodată frumusețea plaiurilor natale. În februarie 1977, când citește la Academia belgiană discursul inaugural despre Martha Bibescu, aduce un strălucit elogiu culturii românești: „Aparțin unei tradiții culturale care nu acceptă incompatibilitatea între investigarea științifică și activitatea literară. Numeroși mari savanți români — Cantemir, Hașdeu, Iorga, Pârvan — au fost în aceeași măsură străluciți scriitori; cel mai ilustru poet român, Mihai Eminescu — a fost de asemenea un filosof original și unul din marii erudiți printre contemporanii săi. În ceea ce mă privește, consider că există o analogie structurală între munca științifică și imaginația literară”.³¹ Mircea Handoca în cartea citată inserează capitolul *Nostalgia patriei în opera lui Mircea Eliade* în care urmărește impactul toposului românesc și al călătoriilor asupra operei autorului. Exegetul inserează câteva idei exprimate de Eliade în 1978 „E posibil ca cele mai importante călătorii pentru mine să fie cele pe care le-am făcut pe jos, între 12 și 19 ani, vara, timp de săptămâni și săptămâni, trăind în sate și mănăstiri, împins de dorința de a părăsi câmpia Bucureștiului și de a cunoaște Carpații, Dunărea, satele de pescari din Deltă, Marea Neagră. Cunosc foarte bine țara mea”.³² Patria a fost purtată în suflet mereu, de altfel, pentru Eliade limba română este reperul identitar. „Din fericire, soția mea este româncă și joacă rolul, dacă vreți a patriei, pentru că vorbim împreună în românește. Patria, pentru mine, este deci limba pe care o vorbesc cu ea și cu prietenii mei, dar înainte de toate cu ea; limba în care visez și îmi scriu jurnalul. Nu e deci o patrie interioară, onirică”.³³

În *Memoriile* sale, evocarea plaiurilor natale este omniprezentă. În data de 4 ianuarie scria în jurnalul său: „Mă gândesc tot timpul la țară, la ai mei. Nu am noutăți de multă vreme. Tot a rămas acolo: tinerețea, trecutul meu, familia, prietenii.” Aflându-se la Veneția, la 30 mai 1950 precizează că trecuse pe acolo în vara lui 1937, în drum spre Berna, unde mergea să-l vadă pe Lucian Blaga. După lungile plimbări și ametețitoarea convorbire cu Lucian Blaga, avea să scrie „Cât de mult îi admir curajul lui, nepăsarea sa regală față de „specialiști”.

³¹ Séance publique du 15 février 1977, Réception de M. Mircea Eliade (Académie de Langue et de Littérature, Françaises, Bruxelles), Palais des Académies, 1977, Extrait du Bulletin de l'Académie Royale de Langue et Littérature Française, Tome LIV, nr. 1, apud Mircea Handoca, *Mircea Eliade*, p. 14.

³² *Experiența labirintului, L'épreuve du labyrinthe*, Éditions Pierre Belfond, Paris, 1978, p. 119-120.

³³ *Ibidem*, p. 119.

Eliade recunoaște că nu-și poate publica volumele fără să verifice toată informația, de a citi tot, de a ști tot ce s-a făcut până la el. „Pasiunea mea pentru erudiție înseamnă, poate, pasiunea omului fală de nimicnicie, față de aspectele caduce, efemere, minore, ale vieții. Alți oameni își pierd timpul cu vorbăria, cu aventuri ne semnificative, cu somnul, iar eu mi-l pierd cu erudiția. Este aceeași biruință a inutilului și efemerului”, sunt alte idei ale celui care a călătorit și a citit pentru a descoperi sacrul, ca metodă de a ieși din mediocritatea condiției umane.

Călătorul recunoaște că locurile vizitate poartă amprente culturale și livești, ele te fac să cauți conexiuni cu alte toposuri, cu alte tărâmurі depărtate, cu oamenii și tainele locului. „Marea Roșie, care ție ți se pare o mare de basm, nu împiedică pe foarte mulți să-ți vorbească, atunci când o străbați, de frumusețile altor mări orientale... Cât este India de tulburătoare, vei auzi vorbindu-se în tren de Papua sau New York, chiar dacă te afli în cele mai prodigioase peisaje din câte are Asia. La Calcutta, conversația plină de nostalgii se poartă asupra Singaporelui, iar la Singapore începi să auzi vorbindu-se sfâșietor despre Paris și Londra. Nicăieri nu e destul de frumos, destul de extraordinar; spiritul omului dorește mereu altceva, își amintește neconținut de alte locuri, regretându-le”, nota Eliade.³⁴ În fața unui peisaj tulburilor, subconștientul îl ajută pe om să facă aceste asocieri, „Căci dacă omul ar trăi cu intensitate toate împrejurările vieții lui, dacă ar rămâne, adică, totdeauna *prezent* în clipa — s-ar consuma ca o incandescență”. Încercând să mediteze asupra importanței călătoriei, autorul român consideră că toate călătoriile alcătuiesc laolaltă „un *continuu* organic”, „O călătorie se leagă de alta, așa cum, în calendarul sacru, o sărbătoare se leagă de cealaltă direct, fără fractura zilelor profane... călătoria rămâne într-un anumit sens un lucru miraculos.” Pentru Eliade, pelerinajul este prilejul de întâlnire cu sacrul, iar prezența unui miracol este resimțită ca un șoc în cunoaștere, în acest sens, el scrie „îți dai seama că tot ce-ai cunoscut până atunci a fost iluzie vană, spectacol ne semnificativ, deșertăciune”. Fiind în Germania și privind castelul Marksburg, clădit cu mai bine de o mie de ani în urmă, Eliade simte complexul de inferioritate. „Adevărul este că orice călătorie îți pune într-o lumină crudă, uimitoare, lipsurile culturii. Nicăieri nu-ți dai mai bine seama de ignoranța ta, decât într-un muzeu sau într-o țară în care istoria a lăsat urme la fiecare pas.”³⁵ El se gândește nu numai la măcelul din Evul Mediu, ci la întreaga suferință a lumii, în special, la istoria zbuciumată a Asiei, continent însângerat de cinci, șase mii de ani. „Roma chiar a ajuns soarele lumii vechi, după ce ajunsese mai întâi stăpâna ei, pe fluvii de sânge. Și cu toate acestea, ruinele Romei ca și ale Atenei, ca și ale Egiptului sau ale Orientului antic — îți evocă cu totul altceva decât lupta, voința de victorie, istoria dramatică. Ești uimit sau ești melancolic, în fața ruinelor romane și elene. În Egipt, în Mesopotamia, în India — privești „ruinele trecutului glorios” cu strângere de inimă; atâta măreție, atâta taină, atâta

³⁴ *Jurnal de vacanță*, p. 123.

³⁵ *Ibidem*, p. 126.

melancolie; te gândești la evanescența lucrurilor și oamenilor, la misterul pe care l-au luat cu ei în mormânt meșterii aceia obscuri. În nici un caz nu vezi lupta, întrecerea, dorința de victorie — pe care o presimți îndată ce privești cu atenție un castel medieval.”³⁶ Călătorul român încearcă să asculte glasul ruinelor și de aceea compară „izul colectiv” al bătăliilor Romei și Atenei vechi, cu melancolia individuală a unui castel medieval care „îți amintește că n-ai venit pe pământ ca să fii fericit, nici ca să te desăvârșești — ci ca să asculți și să slujești”, pentru că „o singură stare cunoaște castelul: starea de veghe.” Poate că așa putem înțelege de ce singura carte pe care a luat-o cu sine într-o călătorie a fost *A Sentimental Journey* a lui Sterne, în ediția de buzunar a colecției *World's Classics*, o carte în care „totul rămâne suspendat”.

În *Addenda Jurnalului de vacanță, Navigare necesse est*, călătorul se confesează că nu prea știe ce înseamnă turismul și nici nu-l cunoaște experimental, fiindcă a preferat să călătorească de unul singur, având „curajul săracului”. „Un adevărat călător nu numai că învață să judece altfel lumea, ci și să înțeleagă mai puțin egoist, să dorească mai puține lucruri pentru sine... Călătoria este cel mai aprig dușman al simțului proprietății”. El își amintește că de la 13 ani a colindat aproape toate colțurile țării și că de la 15 ani a riscat în fiecare vară să moară într-o călătorie smintită. „Farmecul și valoarea călătoriei înseamnă spontaneitatea ei; caracterul ireversibil. O călătorie este o experiență unică, asemenea unui vis lung care nu se va mai repeta”, sunt alte gânduri ale lui Mircea Eliade.³⁷ Pelerinul devine și critic al cărților de călătorie. Referindu-se la Petru Comarnescu, autorul cărții *Homo Americanus*, Mircea Eliade apreciază stilul celui care dialoghează cu mai multe tipuri de oameni: tipul bancherului sau al preotului, al intelectualului ș.a.m.d. „Autorul știe să se miște în „general”, fără a pierde contactul cu viața, fără a se lăsa antrenat în derivate, fără a „generaliza”. Dl. Petru Comarnescu se apropie de clasici. Dacă n-ar fi decât meritul de a fi scris o carte lizibilă asupra unui continent și unei civilizații pe care mitologia ne-a făcut-o inaccesibilă și înțelegerii și simpatiei — și încă ar fi mult. E atât de greu să scrii despre America, după cum e greu să scrii orice carte cu impresii de călătorie. Există o veșnică tentație de înfrumusețare, de nuanțare exotică, de laudă — pe care foarte puțini publiciști o pot înlătura. Întrebarea lui Petru Comarnescu e cu atât mai prețioasă, pentru că el prezintă oameni și discută probleme care pot circula și peste hotarele Statelor Unite ale Americii”,³⁸ sunt remarcile lui Eliade în legătură cu volumul *Homo Americanus* și cu Petru Comarnescu, „omul cu destulă viață și forță în el ca să-și poată permite să creadă și în civilizația americană și în viitorul culturii românești.” Asupra lui Petru Comarnescu, Eliade avea să revină un an mai târziu publicând o cronică aprofundată, intitulată *America văzută de un tânăr de azi*. „Călătoria, atunci când nu este făcută din *spleen* sau din interese strict

³⁶ *Ibidem*, p. 127.

³⁷ *Ibidem*, p. 145.

³⁸ *Cuvântul*, IX, 2781, 21-01-1933, apud *Jurnal de vacanță*, p. 150.

materiale — presupune o concepție personală asupra vieții; fie ea „experiență” (înțeleasă ca o serie continuă de aventuri, de riscuri, de descoperiri), fie cunoașterea. Când un tânăr scrie asupra unei călătorii făcute în prima tinerețe, documentul esențial este prefața.” Eliade citează prefața lui Comarnescu „Un tânăr curios, disponibil, proetic, renunțând la fericire pentru cunoaștere și la liniștea înțelepciunii pentru fervoarea dramatică a vieții și a lumii în care vrea să rățăcească îndelung, tot pentru duminică”. Aceste idei i se potrivesc și destinului de *homo viator* al lui Eliade, care, de tânăr, a ales calea (auto)cunoașterii. „Cunoașterea — prin orice mijloace, la orice tensiune — a fost mobilul aventurii d-lui Comarnescu... Fervoarea și controversa întovărășesc totdeauna contemplația. Și poate încă ceva: o oarecare simpatie și naivă credință în puterea omului de a pătrunde cu mintea pretutindeni, de a se împărtăși din toate adevărurile și frumusețile existentei”.³⁹ Eliade simte că are o afinitate spirituală cu acest călător, ambii fiind atrași de experiențe aflate sub semnul miracolului, al tainei, al destinului și al paradoxului. „Dl. Comarnescu se află într-o continuă cumpănire în fața obiectelor și a adevărilor. Spiritul său este continuu invitat către contrarii; dar nu pentru a le dramatiza subiectiv, ci pentru a le căuta puncte de contact, de a găsi un spațiu istoric sau un plan metafizic în care ele s-ar putea împăca... Dar această pasiune de cunoaștere, de înțelegere a lumii printr-un unghi cât mai cuprinzător nu este totdeauna cel mai bun mijloc de a surprinde realitățile noi prin care treci numai întâmplător.” Eliade apreciază lecturile din călătorie ale lui Comarnescu (din Platon și Kant, notează idei și viziuni pentru un dialog platonician pe care îl va scrie mai târziu); sinteza de viață și cugetare ocazională, descrierea lumii pentru a o simplifica. „De aici nenumăratele sale reflecții, cugetări, aforisme — propoziții scurte, cuprinzătoare, care împănăză cartea. Volumul d-lui Comarnescu nu ne face să înțelegem numai această lume nouă a Statelor Unite, ci și spiritul d-sale. Nevoia de a cugeta asupra vieții, a lucrurilor și a oamenilor îl silește să se trădeze neconștient. S-ar putea reconstitui un portret spiritual al autorului din aceste fragmente dispersate (deși, cum vom vedea îndată, cartea aceasta este, în primul rând, epică, obiectivă, aproape științifică).” Pentru a fi mai convingător, înserează cugetările lui Comarnescu despre esența lumii: „Oare lumea nu-i și ea o tulburare și o mișcare de suprafață a veșniciei, a Ideilor veșnice și imperturbabile ca fundul misterios al mării”?; „Suntem umani numai în măsura în care putem individualiza, scoate dintr-o turmă o Mioriță și dintr-o armată un Erou Necunoscut”. Eliade apreciază că o carte de călătorie, bine scrisă, cum este cea a lui Comarnescu, ne ajută nu numai să înțelegem America văzută de un tânăr, ci să avem chiar nostalgia ei, astfel de cărți sunt sintetice, „adică prelucrează neconștient datele experienței, și prezintă cititorului cât mai multe imagini semnificative și idei generale”, ele sunt reportaje vii, epice, dar și cărți de filosofie a culturii. De asemenea, se referă la *Itinerarele și reportajele* lui Camil Petrescu, remarcând „evitarea aproape bolnăvicioasă a facilului”. Dacă literatura de călătorie, îndeosebi itinerarele orientale sau exotice, sunt fatal antrenate în facil, în autosugestia decorativului, culorii, senzaționalului,

³⁹ *Revista Fundațiilor Regate*, an I. 1934, apud *Jurnal de vacanță*, p. 154-159.

dacă jurnalele de călătorie sunt bovarice, în „descrierile d-lui Camil Petrescu sunt mai mult: sinteze decât înregistrări”, care „îți cer și ție, cititor, un efort de imaginație și de creație.” În calitate de critic, Eliade apreciază primatul cunoașterii intelectuale a scrierilor lui Camil Petrescu. „Este o adevărată voluptate să observi cum se refuză marea încercărilor d-lui Petrescu de a o prinde și exprima prin sinteză lucidă. Ea rămâne și de acum înainte, materialul temperamentelor muzicale. Sunt în cartea d-lui Camil Petrescu fragmente despre moarte și sentimentul morții pe care le apreciez mai mult pentru discreția lor... Vrea să înțeleagă mult, să îmbrățișeze un fenomen, un fapt, o bucurie în toată plenitudinea ei. Simte mereu nevoia de a-și rotunji cunoștințele, nu de a le aglomera, de a-și decanta emoțiile, nu de a le înmulți... La Stambul și în cimitire, se descoperă mai mult un om, o structură decât peisaje. Este un reportaj interiorizat, aproape un jurnal”, nota Eliade.⁴⁰ Un alt autor evocat de Eliade este Geo Bogza, care publicase volumul de reportaje: *Țări de piatră, de foc și de pământ*. (Fundatia pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939). Criticul observă că ochiul lui Bogza nu întâlnește decât așezări și vieți care se descompun lent fiindcă lupta nu se dă numai între viață și om, ci mai ales între viață și mineral, între om și mediu, între om și om, până la descompunerea lor, toate acestea fiind elementul de noutate adus de Bogza literaturii noastre. Am inserat mai multe opinii critice exprimate de Eliade pe marginea unor lecturi de călătorie pentru a înțelege care sunt reperele axiologice ale unei cărți bune, apreciate de istoricul religiilor.

Eliade, care a avut o cultură enciclopedică și a călătorit prin toată lumea, a apreciat mult valorile românești, frumusețile muntelui și ale unor orașe, a evocat filosofia lui Blaga și a dedicat lui Brâncuși piesa *Coloana fără sfârșit*. Clujul este descris într-un mod cu totul aparte. Savantul recunoaște caracterul universitar al Clujului, cu diversele institute de cercetări și ajunge la concluzia: „Nu este deloc o întâmplare că *istoria și filologia* au stăpânit destinele culturii românești moderne încă de la începuturile ei. Neamul românesc trebuia să-și dovedească lumii glorioasa lui descendență romanică, și, în același timp, să restaureze în propria sa conștiință destinul major al istoriei sale. Școala latinistă, de la începutul veacului trecut, n-a făcut, zadarnic istorie și filologie. Nu este, iarăși, lipsit de semnificație faptul că toți oamenii creatori ai României moderne — de la Cipariu până la N. Iorga — au fost, într-un fel sau altul, preocupați de istorie sau filologie. În Transilvania, vocația aceasta a ajuns aproape o obsesie. Doar ultimele promoții de tineri cărturari ardeleni dovedesc o altă orientare, spre filosofic, mai ales. Dar imediat după Unire, istoria a jucat un rol de frunte în cultura ardelenescă... Este în această pasiune pentru trecutul românesc o aprigă voință de afirmare a capacității neamului nostru *de a crea istorie*. Căci nicăieri „istoria” nu e înțeleasă mai dinamic ca în Ardeal. Nu e vorba de un simplu profetism național, susținut de studii cărturărești, ci de un fel deosebit de a înțelege istoria: ca singura știință a spiritului care poate releva calitățile rasei și destinul neamului nostru. Pasiunea pentru asemenea descifrări

⁴⁰ În *Vremea*, 6, 1933, aprilie 30, nr. 285, p. 7, apud *Jurnal de vacanță*, p. 153.

de semne în trecut corespunde, de altfel, rolului de creatori, de istorie românească pe care l-au avut ardelenii din vremurile descălecărilor până la școala latinistă.”⁴¹ Eliade apreciază eseuul lui Vasile Băncilă, intitulat *Semnificația Ardealului*, apărut în *Gând Românesc*, la festivitățile „Astrei” de la Cluj. Mircea Eliade, care a scris în franceză, italiană și engleză, reiterează pasiunea ardelenilor pentru istorie și filologie, amintind importanța Clujului, a acestui focar cultural, în special, rolul Muzeului Limbii Române, condus de profesorul Sextil Pușcariu care a avut inițiativa și a contribuit la apariția *Dacoromaniei* și a *Bibliotecii Dacoromaniei*, a monumentalului *Dicționar al Academici* și al *Atlasului lingvistic român*, aducând la lumină „tezaurul viu al graiurilor noastre, reprezentând adevărata limbă a țărânului român, alcătuiește un monument de care nu numai Ardealul - în mijlocul căruia a fost el ridicat — dar întreaga țară se poate pe drept cuvânt mândri”. Spațiul transilvănean a avut puterea de a da într-un răstimp scurt, „puterea de creație a românilor de dincolo de munți,” iar creațiile lor nu s-au născut decât din capacitățile jertfelnice ale conducătorilor și ale colaboratorilor, ne amintește Eliade, „pentru că răspundeau unei nevoi organice de creație.” Un astfel de rol a avut și Eliade, savantul român a avut o contribuție esențială la promovarea culturii române în străinătate, dar a și adus spațiile exotice în cultura noastră. Savantul a deschis drumul unor noi cercetări în istoria religiilor și a mentalităților, a valorificat arhetipurile, a căutat rădăcinile comune ale culturilor, deschiderea lor spre sacru, spre simbol. Când unii cercetători puneau la îndoială capacitatea de creație a românilor, Eliade, prin propriul său exemplu, la fel cum au făcut și cei mai reprezentativi români, și-a urmat destinul, a aprofundat valențele interculturale. Mircea Handoca scria despre starea permanentă a României în scrierile subiective ale lui Eliade: „Obsesiv revin în cărțile lui Mircea Eliade scrise în ultimele patru decenii oameni, întâmplări, fragmente din istoria și peisajul românesc, amănuntul caracteristic și patria în ansamblu, atmosfera și specificul inimitabil al acestor ținuturi din copilărie”.

Pentru a dovedi că istoricul religiilor și-a păstrat rădăcinile și că a aparținut limbii și culturii românești chiar și când era departe de casă, Mircea Handoca citează mărturisirile savantului: „Dar eu sunt într-un anumit sens și un om de știință, silindu-mă să fiu obiectiv în cercetările mele, și atunci când fac literatură vreau să mă păstrez în acea spontaneitate a visului sau a copilăriei. Cum se știe, tot ce facem noi în literatură e o nostalgie a copilăriei și adolescenței, adică partea cea mai spontană și mai creatoare a vieții! M-au întrebat mulți de ce nu mi-am tradus eu însumi literatura în englezește, de exemplu. Probabil că aș fi putut s-o fac, dar prefer să traducă alții. Cred că nu puteam să scriu literatură decât în românește. Dar cred că nici n-ar fi trebuit să scriu altfel, pentru că limba în care am scris și scriu încă este continuitatea mea nu doar cu trecutul meu, ci cu tot trecutul culturii românești. N-am vrut să mă simt deloc un exilat, un om rupt de neamul lui.”⁴²

⁴¹ *Ibidem*, p. 136-137.

⁴² Mircea Handoca, *Mircea Eliade. Contribuții biobibliografice*, p. 29.

Deși savantul a scris în limba engleză și franceză, deși a călătorit pretutindeni, nu și-a uitat matricea românească. Pornind de la această matcă, s-au adăugat personalității sale noi legături de afinitate cu spațiile culturale descoperite prin călătoriile propriu-zise ori prin călătoriile livrești, care au format enciclopedismul lui Eliade. Călătoriile în Italia și mai ales în India au avut un impact esențial. Pompiliu Constantinescu, referindu-se la contactul eliadesc direct cu India (între anii 1928—1931), făcea o retrospectivă a mărturiilor despre leagănul de civilizație și spiritualitate orientală în arealul românesc, evocând contribuția unor predecesori: Hașdeu, „căruia nu i-a scăpat aproape nimic din erudiția orientalistă a timpului”; a lui Eminescu, poet îndrăgostit de metafizica și reveria budistă, „resorbite prin intermediul lui Schopenhauer”; a lui G. Coșbuc, ale cărui traduceri din *Calidassa* și epopeile indiene ne-au dat cel dintâi gust exotic asupra mării poezii din țara Gangelui. Pompiliu Constantinescu, încă din articolul publicat în „Vremea”, 5 august 1934, anticipa rolul Indiei pentru cel de-al patrulea cercetător indolog în cultura română: „d. Mircea Eliade, are deschisă înaintea-i o perspectivă nelimitată, într-un domeniu în care nu mai există specialiști autohtoni.”⁴³ Criticul a menționat că pe atunci nu erau prea multe cărți de călătorie nici asupra Apusului, „dar călătorii români în Orient sunt păsări rare, atrase de mirajul exoticii.” Într-adevăr, călătorii și călătoriile s-au înmulțit, însă puțini pelerini au știut să valorifice atât de bine călătoriile inițiatice, surprinzând nu doar aspectele exterioare ale țărilor vizitate, cât mai ales esența, „mistica religioasă și cea naționalistă, degenerescentele credinței, grandioasele manifestări colective, tot de natură religioasă, inexistente în civilizația europeană de azi, superstițiile locale și marile elanuri spirituale ne oferă o iconă atât de nuanțată a fabuloasei Indii”, continua același critic. În acest sens, Constantin Noica îi scria prietenului său, Eliade, că nu credea că este „un atât de bun călător.” În viziunea istoricului religiilor, călătoria este „cea mai bună introducere în morală și cel mai sigur instrument pentru dobândirea fericirii”, este o cale de profundă (auto)cunoaștere. În acest sens, Eliade îl citează pe Kayserling care afirma „cel mai scurt drum între mine însumi este o călătorie în jurul lumii”.⁴⁴ Meditând pe marginea acestei teme, Eliade scria „Un *Jurnal de călătorie*, în măsura în care cel care-l scrie, încearcă să capteze măcar o parte din tot «ce i s-a întâmplat» - trebuie să accepte riscul de a fi confundat cu un caiet de note și fragmente autobiografice. Oare să fie numai atât, numai recuperarea trecutului? S-ar putea ca procesul să fie mai complicat și mai subtil: o călătorie, purtându-te destul de repede printre peisagii, forme și culori diferite, suscită o serie de asociații, tot atât de prețioase pentru istoria secretă a sufletului pe cât sunt, într-o analiză jungiană, asociațiile provocate de ascultarea unor cuvinte, nume, legende și «mituri»-, sau contemplarea anumitor picturi și desene”.⁴⁵ Călătoriile au avut un rol decisiv în desăvârșirea personalității enciclopedice a lui Eliade:

⁴³ Pompiliu Constantinescu, Mircea Eliade: *India*, „Vremea”, an VII 1934, nr. 349. p. 7, reprodus și în *Scrieri*, vol. II, Editura pentru Literatură, București, 1967, pp. 517-518.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Jurnal de vacanță*, p. 144.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Jurnal*, I, Editura Humanitas, 1993, p. 607.

experiența italiană s-a finalizat cu teza *Contribuții la filosofia Renașterii*, iar experiența indiană și-a lăsat amprenta nu numai asupra disertației de doctorat despre Yoga, ci asupra întregii cariere științifice și literare. Prin confesiunile acestui *homo viator*, literatura română și-a completat o secțiune importantă, cea a mărturiilor de călătorie, care îmbogățesc fondul ideatic al culturii noastre.

Bibliografie:

Eliade, Mircea, *Jurnal de vacanță*, ediție îngrijită și cuvânt-înainte de Mircea Handoca, Editura Garamond Internațional, București.

Eliade, Mircea, *Jurnal, I*, Editura Humanitas, 1993.

Eliade, Mircea, *Contribuții la filosofia Renașterii. [Itinerar italian]*, Colecția Capricorn, 1984.

Eliade, Mircea, *India*, ediție îngrijită și prefată de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.

Handoca, Mircea, *Mircea Eliade. Contribuții biobibliografice*, Societatea Literară „Relief Românesc”, București, 1980.

Dimitrie Cantemir in exile

Alexandra Flora Munteanu

Independent researcher, Constanta, Romania

munteanusanda465@yahoo.ro

Dimitrie Cantemir și exilul

Abstract: Dimitrie Cantemir (born 26 October 1673 - d. August 21, 1723) was a great scholar of the Romanian humanism. He was a member of the Berlin Academy of Sciences. He wrote the Chronicle of the Roman-Moldovan-Wallachian Age, claiming the latinity of the language and the people to form the territory of the ancient Dacians, including the fact that the Romanian language has four dialects. This work has become a fundamental reference for the scholars of the Transylvanian School. The chronicle of the ancient Roman-Moldavian-Vlachs, first written in Latin, but then translated by the author in Romanian (1719 - 1722), includes the history of the Romanians from Trajan to the point of the second „dismantling” or the founding of the principals. He supports the idea of Miron Costin (old historian and writer): the common Latin origin of all dialects. The importance of Cantemir’s activity and scientific research is well known nowadays. During the period of exile he had a special influence on the Russian Leader, Peter the Great I and he had at his disposal many opportunities to succeed in his domains of interest becoming well known all over Europe.

Keywords: Dimitrie Cantemir; exile; theatre; absurd; playwright

Din majoritatea surselor parcurse reies următoarele:

Dimitrie Cantemir (n. 26 octombrie 1673 – d. 21 august 1723) a fost domnul Moldovei ales de două ori (martie-aprilie 1693 și 1710 - 1711) și un mare cărturar al umanismului românesc. Printre preocupările sale se înregistrează cele de enciclopedist, etnograf, geograf, filozof, istoric, lingvist, muzicolog și compozitor. A fost membru al Academiei de Științe din Berlin.

După unele cronică, numele familiei se trage de la un nobil tătar, prieten al tatălui lui Dimitrie. După alte scrieri, numele ar proveni de la o familie nobiliară tătărească creștinată și stabilită în voievodatul Moldovei. Însă probabil din dorința de a adăuga un plus de autoritate la domnia sa, precum și de a statornici în Moldova o monarhie ereditară, Dimitrie Cantemir și-ar fi făcut o genealogie- Dimitrie Cantemir -fantezistă. Căci pornind de la numele de Cantemir, în „Istoria Hieroglifică” acesta scria „Tradiția spune despre Cantemiriști că se trag din marele cuceritor al Asiei, Timur Lenk”. Evident, asemenea genealogie a avut puțină credibilitate. Într-o discuție dintre Voltaire și Antioh, fiul lui Dimitrie Cantemir, ambasador al Rusiei la Paris, celebrul scriitor iluminist francez a făcut

următoarea afirmație rămasă posterității: „Aș fi bănuir că sunteți mai degrabă din neamul lui Pericle, decât al lui Tamerlan”

În Encyclopedia Britannica, ediția a 11-a, vol. 5, în articolul Dimitrie Cantemir se menționează: „Demetrius or Demeter Cantemir was known as one of the greatest linguists of his time, speaking and writing eleven languages, and being well versed in Oriental scholarship.” (sursă Internet).

Dimitrie era fiul domnului moldovean Constantin Cantemir. La moartea tatălui său în 1693, a fost proclamat domn după modelul lui Constantin Brâncoveanu, însă Poarta nu l-a acceptat la domnie. Și-a petrecut următorii ani la Constantinopol, unde a fost capuchehaie (trimis la Poartă ca garant al fidelității) și a însoțit armata otomană în expediția eșuată din Ungaria, fiind martor al înfrângerii otomanilor în Bătălia de la Zenta, unde s-a convins de decadența Imperiului Otoman. Dimitrie Cantemir s-a întors la Constantinopol, împreună cu zisul dregător otoman, pentru a-și continua studiile. Cantemir și Petru au discutat și chestiuni politice și militare. Țarul Rusiei fiind impresionat și cucerit de cultura și mai ales de informațiile deținute de Cantemir cu privire la cunoașterea științei militare otomane. Însă a urmat dezastrul de la Stănilești. Acolo s-a înfruntat armata ruso-moldovenească compusă din 40.000 de ruși și 10.000 de moldoveni, condusă de generalul Șeremetiev, cu armata turco-tătără, condusă de marele vizir Mehmet Baltagi Pașa. Armata otomană număra cam 140.000 de războinici. Expertă în manevre de învăluire și întoarcere în condițiile unui teren deschis, armata turco-tătără a reușit să învâluie forțele ruso-moldovenești. Rușii au echilibrat rezultatul prin puterea de foc superioară, iar lupta s-a încheiat la egalitate. Acesta a fost și motivul pentru care Mehmet Baltagi Pașa a început negocierile pentru pace. Fiind în poziție critică, rușii acceptă condițiile otomanilor, cedând astfel Azovul și Ucraina până la Nipru. Sultanul l-a cerut și pe Dimitrie Cantemir, „domnul hain”, cum îl numea, dar Petru a refuzat. A continuat studiile la Academia Patriarhiei Ecumenice, filială spirituală a universității de la Padova. Aici erau profesori care predau geografia, anatomia, informații despre literaturile clasice, elină și latină. A învățat la Constantinopol limbile orientale: turca, persana și araba, unde a avut ca maestru pe eruditul Es'ad Efendi (D. Cantemir cunoștea 11 limbi), dar s-a inițiat și în domeniul cultelor, literaturii, muzicii și religiei islamice. Matematicianul turc Saadi l-a învățat limba turcă. Cu prilejul unui război turco-austriac, soldat cu bătălia de la Zenta (10 septembrie 1697), a traversat Banatul. Cantemir a asistat la înfrângerea oștirilor sultanului turc, conduse de marele vizir Elmas Mehmed pașa, în bătălia de la Zenta, unde turcii au fost zdrobiți de trupele austriece conduse de Eugen de Savoia. Antioh, fratele mai mare, și-a însușit întreaga moștenire, lăsându-l într-o situație precară. Din 1695 a fost capuchehaie, adică reprezentant la Constantinopol al fratelui său Antioh, acesta fiind ales domn. La sfârșitul anului 1697, Cantemir s-a aflat la Adrianopol, unde a desăvârșit prima parte din lucrarea Divanul sau Gâlcia înțeleptului cu lumea, scriere de teozofie și etică creștină, alcătuită sub influența dascălului său, Ieremia Cacavelas. A tipărit-o în dublă versiune, greacă și română, la 30 august 1698, în Iași. Cacavelas a elogiat opera elevului său într-un stil retoric, socotind-o "împodobită cu ritoricesc meșteșug". În Constantinopol și-a

construit un palat pe malul Bosforului, unde a locuit împreună cu familia sa (1700). Prima operă a lui Dimitrie Cantemir, intitulată "*Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu Lumea sau Giudețul Sufletului cu Trupul*", a fost redactată în perioada decembrie 1697-iunie 1698 și a fost tipărită la Iași, sub îngrijirea hatmanului Lupu Bogdan, precum și a lui Ieremia Cacavela, realizând, probabil tot el, versiunea greacă a textului imprimată alături de originalul românesc, potrivit "*Dicționarului literaturii române de la origini până la 1900*" (Editura Academiei, 1979).

Izvoarele acestei scrieri, cu caracterul unei antologii, prima de acest gen în literatura română, sunt numeroase, cuprinzând deopotrivă texte religioase și laice, orientale și occidentale, antice și medievale, unind lucrări care au influențat concepția cărții sau au fost integrate în compoziția acesteia, prin preluarea unor citate celebre, maxime, sentințe, figuri de stil. Cărturarul a apelat, cel mai adesea, la textul Bibliei, într-o versiune latină, sau chiar la "*Thesaurus biblicus*" (dicționar de citate biblice, grupate tematic), la scriitori bizantini ca Filip Solitarul, Ioan Hrisostom, la persanii Saadi și Hafiz, la autori apuseni ca Pietro Bizzari, Giacomo Aconcio, la unitarienii Johannes Crellius și Andrea Wissowatius, dar și la Miron Costin și Dosoftei.

Dimitrie Cantemir este unul dintre ultimii scriitori europeni care tratează o temă foarte răspândită a literaturii etice medievale aceea a disputei dintre suflet și trup. Lucrarea are trei părți: prima, bogată în dialoguri, cea mai importantă, cuprinde "gâlceava" între Înțelept-Suflet-Microcosm (identitate stabilită de autor) și Lume-Trup-Macrocosm, adică între morala creștină și concepția opusă, laică, hedonistă. Partea a doua reia dezbaterea argumentând-o cu citate din diverși autori. Partea a treia aduce împăcarea Lumii cu Înțeleptul, conciliere pe care cărturarul o exprimă folosindu-se de traducerea unei lucrări a lui A. Wissowatius - "*Stimuli virtutum, fraena peccatorum*" (1682), în traducerea lui, "*Strămutarea bunătăților și frâul păcatelor*".

Principala problemă a acestei lucrări este aceea a raportului dintre om și lume. Soluția autorului, moderat ortodoxă, nu recomandă fuga de lume a omului, fiind suficient ca acesta să ducă o viață virtuoasă. Dincolo de scopul său didactic-religios, fiind în ansamblul ei o carte de morală creștină pentru credincioși, lucrarea lasă să se întrevadă dilema autorului între două atitudini de viață. Prin rezolvarea pe care o dă vechii teme medievale, a disputei cleric-laic, Cantemir dezvăluie tendința de a concilia tradiția religioasă cu aspirațiile sale umaniste și raționaliste.

Cea mai importantă operă literară a lui Dimitrie Cantemir este "*Istoria ieroglifică sau lupta dintre inorog și corb*" (1703-1705). Scrisă în românește și tipărită foarte târziu, în 1883, lucrarea reprezintă primul roman alegoric autobiografic. Opera prezintă evenimentele contemporane legate de lupta pentru domnie între partidele boierești din țările române. În planul ficțiunii, nu faptele contează, ci lupta de opinii susținută cu cele mai subtile arme ale retoricii, de protagoniștii ascunși sub măști animaliere: Corbul (Constantin Brâncoveanu) -

tiranul lipsit de scrupule, Inorogul (Dimitrie Cantemir) - principele luminat, Struțocămila (Mihai Racoviță), Vidra (Constantin Duca), Șoimul (stolnicul Constantin Cantacuzino) ș. a.

„*Istoria ieroglifă*” este deopotrivă un manual politic și un eseu filosofic. Cantemir dezbatte probleme de conducere a statului, făcând indirect o demonstrație a calităților ideale ale domnitorului luminat. El crede, în sens umanist, că valorile spirituale hotărăsc mersul istoriei, propunând în subtext o ierarhie socială bazată pe meritele intelectuale ale indivizilor. Omul este pieritor "atom putrezitor", dar și marea excepție în opoziție cu lumea înconjurătoare, singura ființă care, în anumite limite, se poate construi pe sine și poate, prin creație, să aspire la nemurire.

După ce armata rusească și contingentele moldovenești au fost înconjurate de uriașa armată a marelui vizir Mehmed Pașa (Baltadji) și au fost înfrânte de turci în Bătălia de la Stănilești - ținutul Fălciu pe Prut, neputându-se întoarce în Moldova, a cerut să fie exilat în Rusia (la 16 iulie 1711), unde a rămas cu familia sa. În ziua de 16 iulie 1711 Dimitrie Cantemir părăsește pentru totdeauna orașul Iași, trece Jijia la Popricani și se întâlnește cu Petru cel Mare la Zagarancea. Printre cei care l-au însoțit peste hotare s-au aflat : hatmanul Ion Neculce, marele ban Savin Zmuncilă, marele paharnic Gheorghiță Mitre, marele portar Iordachi Aristarh, marele comis Pavel Rugină, vornicul Ilie Abaza, serdarul Mogâlde ș. a. În Encyclopedia Britannica, ediția a IX-a, se menționează că Petru cel Mare a refuzat să-l predea pe aliatul său turcilor victorioși [la Stănilești] și l-a luat cu el în Rusia. Dezastrul de la Stănilești și refugiarea lui Cantemir peste Nistru au dus la anularea actului rezultat din acceptarea prevederilor Tratatului ("diplomei") de la Luțk. Dimitrie Cantemir a stat în Rusia doisprezece ani, până la moarte, în 1723. Primii ani tratatul de la Luțk a fost publicat de Cantemir în spațiul german. Cea mai importantă operă literară a lui Dimitrie Cantemir este "Istoria ieroglifică sau lupta dintre inorog și corb" (1703-1705). Scrisă în românește și tipărită foarte târziu, în 1883, lucrarea reprezintă primul roman alegoric autobiografic. Opera prezintă evenimentele contemporane legate de lupta pentru domnie între partidele boierești din țările române. În Encyclopedia Britannica, ediția a IX-a, se menționează că Petru cel Mare a refuzat să-l predea pe aliatul său turcilor victorioși [la Stănilești] și l-a luat cu el în Rusia. Primii ani i-a petrecut în Ucraina, pe moșiile dăruite de țar, care cuprindeau domenii vaste în provinciile Kursk, Seva, Moscova, fiind înconjurat de oștenii moldoveni, țărani liberi și mazilii care l-au urmat pe domn în exil. A devenit consilier secret al lui Petru I pentru problemele Orientului și membru al senatului , după ce a fost ajutat de ambasadorii Olandei și Franței la Înalta Poartă și a desfășurat o activitate științifică deosebită. Lângă Harkov i s-a acordat un domeniu feudal, satul Dmitrovska, ce va fi rebotezat Dmitrovsk sub țarina Ecaterina a II-a. A fost investit cu titlul de " Principe Serenissim al Rusiei" prin ucuzul lui Petru cel Mare de la 1 august 1711. A contribuit la cartografierea Rusiei și a lucrat în sistem Mercator. Colecția sa de hărți, scrise în latină, se află în Arhiva Cabinetului lui Petru cel Mare de la Petersburg. Cantemir este ctitorul unei mănăstiri grecești de la Moscova, ridicată după arhitectura din țara sa, ale cărei planuri se pare că le-a desenat personal.

A scris Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor, susținând latinitatea limbii și a poporului format pe teritoriul vechii Dacii, inclusiv faptul că româna are patru dialecte. Această lucrare a devenit o referință fundamentală pentru corifeii Școlii Ardelene.

În anul 1714, Dimitrie Cantemir devine membru în Societas Scientiarum Brandenburgica, ulterior cunoscută sub numele de Academia din Berlin. La 11 iulie 1714, Academia îl acceptă în rândurile sale și îi acordă diploma de membru, semnată de vicepreședintele Johann Carol Schott, în absența președintelui Academiei, Leibniz. (Ștefan Lemny, op. cit. p. 185). După primirea în Academie, D. Cantemir a scris *Descriptio Moldaviae* (Descrierea Moldovei) și *Istoria moldo-valahă* (în latină, *Historia moldo-vlachica*).

Ca membru al Academiei din Berlin a corespondat cu Leibniz, încercând să stabilească principiile fondării unei Academii Ruse. Subiect al documentării biografice este și afilierea sa formală la un ordin inițiativ tradițional, susținută atât prin elemente ezoterice prezente în opera sa, cât și de surse indirecte. *Istoria Creșterii și Descreșterii Imperiului Otoman*, redactată în latină: *Historia Incrementorum atque Decrementorum Aulae Othomanicae*, între 1714 și 1716. Istoricul Virgil Cândea a descoperit manuscrisul acestei lucrări în biblioteca Houghton a Universității Harvard, din Cambridge (Massachusetts, SUA). Dan Slușanschi, cel mai important editor al textelor latine ale lui Cantemir, a publicat prima ediție critică în 2001. În această lucrare, Dimitrie Cantemir a relatat istoria imperiului otoman și a analizat cauzele care ar fi putut duce la destrămarea sa. A insistat și asupra posibilităților popoarelor asuprite de a-și recuceri libertatea. Lucrarea a fost tradusă și publicată în limbile engleză, franceză și germană. În această operă, Dimitrie Cantemir descrie, la început, evoluția politică ascendentă a statului otoman, furnizând totodată date importante în legătură cu biografiile a 19 sultani, de la Osman, întemeietorul Imperiului Otoman, până la Ahmet al III-lea, contemporan cu Dimitrie Cantemir. Sunt prezentate detalii despre viața socială din imperiu, printre care și relatările privind răzcoala lui Bedr ed-Din (1418-1420), răzcoalele lui Musa Celebi, sprijinit de Mircea cel Bătrân și răzcoalele gelali (țărănești) din Anatolia în secolul al XVII-lea sub conducerea lui Kalenderoglu și Taval etc. Prima parte a cărții se încheie pe la 1672, când imperiul intră în faza declinului politic și militar. Partea a doua a cărții, consacrată decăderii (scăderii, după cum zice autorul) Imperiului este mult mai concisă decât prima (se limitează numai la patru decenii, 1672-1712), însă este mai valoroasă, deoarece cuprinde unele observații personale ale lui Cantemir, martor ocular la o parte dintre evenimentele istorice descrise. D. Cantemir a stabilit și întreținut relații cu toți solii străini acreditați, cu care a făcut schimb de cărți și scrisori, dar mai ales de informații. Căci din cele mai vechi timpuri în zilele noastre, mediul diplomatic este plin de spioni profesioniști. Cantemir a ajuns așadar, ca prin intermediul solilor în cauză, să fie aproape de reprezentanții tuturor serviciilor de informații din Europa, cu precădere de cele din Rusia, Austria și Franța. Cantemir persevera, ajungând astfel chiar agent dublu, căci vizirul otoman conta pe el pentru obținerea de informații de la diplomații străini acreditați la Stambul, cu precădere despre Rusia și puterea sa militară. Dimitrie Cantemir se referă la o serie de fapte privind viața cotidiană, obiceiurile și tradițiile turcilor, ca de exemplu ceremoniile primirii

ambasadorilor la Înalta Poartă, sărbătorirea bairamului, ritualul circumciziunii etc. În cursul expunerii Dimitrie Cantemir, fiind fin cunoscător al limbii turce, citează o serie de proverbe și zicători turcești. Deosebit de interesante sunt detaliile asupra instituțiilor statale și publice otomane, asupra armatei, vieții din palatul imperial, monedelor turcești, instituțiilor de învățământ, despre viața ecleziastică, muzică, literatura populară etc.

Prima publicare a operei s-a făcut în limba engleză în două tomuri, legate împreună, în 1734-1735, în Londra, prin efortul pastorului dr. Nicholas Tindal, care era magistrul în artele liberale și vicar la Great Waltham (în comitatul Essex). O nouă ediție apare în 1756. Traducerea în limba franceză, *Histoire de l'empire othoman*, tot după manuscrisul latin, a apărut la Paris, în patru tomuri, în 1743, Nyon père, traducătorul fiind M. de Jonquières (chanoine Regulier de l' Ordre Hospitalier du Saint Esprit de Montppellier). În 1745 apare la Hamburg traducerea germană a lui Johann Lothar Schmidt, ed. Christian Herold, după textul englez al lui N. Tindal. Dimitrie Cantemir a manifestat un mare interes față de istoria, cultura și civilizația orientală, mai cu seamă față de cea turco-otomană. În acest mediu tânărul Dimitrie a studiat filosofia, logica, teologia, geografia, istoria, muzica, medicina, folclorul, limbile occidentale și orientale (turca, persana, araba), desenul și arhitectura. Aceste cunoștințe i-au permis să elaboreze mai multe lucrări dedicate istoriei, civilizației și culturii. Mai mult ca atât, unele din concluziile sale pe care le-a tras de pe urma studierii religiei musulmane, istoriei Imperiului Otoman, a încercat să le pună la temelia activității sale practice ca domn al Țării Moldovei în anii 1710-1711. Cu timpul, Dimitrie Cantemir va deveni cunoscut în cercurile cele mai înalte ale curții și aristocrației otomane, stabilind totodată legături cu reprezentanți diplomatici ai diferitor țări europene – Franței, Rusiei, Olandei ș. a. Este apreciat în cercurile înaltului cler ortodox, precum și în cele ale oamenilor de știință de cea mai aleasă cultură din capitala imperiului. Datorită cunoștințelor căpătate în patrie, cât și celor dobândite la Istanbul, în mediul unor mari personalități ale culturii europene și orientale, Dimitrie devine un om de cea mai aleasă pregătire intelectuală. Dimitrie Cantemir, în calitate de membru al Academiei din Berlin a corespondat cu Leibniz, încercând să stabilească principiile fondării unei Academii Ruse.

Leibniz elaborează în jurul anului 1675 bazele calculului diferențial și integral, de o mare însemnătate pentru dezvoltarea ulterioară a matematicii și fizicii, independent de Isaac Newton, care enunțase deja principiile calculului infinitezimal într-o lucrare din 1666. Simbolurile matematice introduse de Leibniz în calculul diferențial și integral se folosesc și astăzi. Perfecționând realizările lui Blaise Pascal, Leibniz construiește un calculator mecanic, capabil să efectueze înmulțiri, împărțiri și extragerea rădăcinii pătrate. Dezvoltă forma modernă de numărare binară, utilizată astăzi în informatică și pentru calculatoare. Leibniz a încercat să creeze un calcul logic, o logică bazată pe utilizarea simbolurilor, fiind un precursor al logicii matematice.

În fizică, Leibniz a introdus noțiunea de "forță vie" (mv^2) ca măsură a mișcării (energia cinetică, cum o numim azi), diferită de cea de "cantitate de mișcare" (mv) (Impuls, cum îl numim azi), premergătoare noțiunii moderne de energie.

Teoria substanței. Leibniz a susținut o nouă teorie asupra substanței care are în centru ideea de acțiune, spre deosebire de teoria carteziană a substanței, bazată pe noțiunea de întindere.

Fiecare substanță se caracterizează mereu prin acțiune. Acțiunea unei substanțe se traduce în percepția sa, aceasta devenind distinctă, în caz contrar are de a face cu pasiunea. Sistemul filosofic al lui Leibniz are la baza existența unor elemente spirituale indivizibile numite monade. Aceasta ca o paranteză. Dar să reiau firul subiectului major.

În 1876-1878, apare la București, traducerea în limba română, sub titlul *Istoria Imperiului Otoman*, de Demetriu Cantemiru, Partea I-II, trad. Dr. Ios. Hodosiu (Iosif Hodoș)[40]. Iosif Hodoș a tradus după Johann Lothar Schmidt, din germană, care la rândul lui tradusese forma lui Nicholas Tindal. Iosif Hodoș este unul dintre membrii fondatori ai Societății literare române, care se va transforma în Academia Română.

Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor, scris mai întâi în latină, dar tradus apoi de autor în română (1719 - 1722), cuprinde istoria românilor de la Traian până în pragul celei de a doua "descălecări" sau întemeierea principatelor. Susține ideea lui Miron Costin: originea latină comună a tuturor dialectelor românești. *Hronicul vechimei*. . . este încununarea erudită a eforturilor întreprinse de predecesori pentru a dovedi originea romană a românilor și unitatea lor de neam. Pentru scrierea acestei lucrări, Dimitrie Cantemir a consultat peste 150 de izvoare române și străine în limbile latină, greacă, polonă și rusă. Cantemir mărturisește: "nici o piatră neclădită și nici un unghi nescociorât n-am lăsat, pentru ca să ne înștiințăm de începutură, și purcederea, și așezământul, cel mai de pre urmă, a acestui neam, din care ne înștiințăm cu adevărat". (Șerban Cioculescu, Op. cit. , p. 57)

Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei), scrisă în latină (1714 - 1716), când trăia în Rusia, la cererea Academiei din Berlin. Descrierea Moldovei reprezintă prima prezentare interdisciplinară (geografie, demografie, etnografie, cartografie, psihologie colectivă) a Moldovei și locuitorilor ei. Descrierea Moldovei are trei părți: o primă parte consacrată descrierii geografiei, unde sunt prezentate relieful, bogățiile, clima, animale sălbatice și domestice și organizarea administrativă a țării; partea a doua se ocupă de politică, descriind pe larg forma de guvernământ, ceremonialul de la curtea domnească, armata, justiția, finanțele, clasele sociale și politice, obiceiurile; ultima parte este consacrată religiei, despre tagma bisericească, despre mănăstirile moldovenești, despre cultură, cuprinzând și un capitol despre limba și literatura moldoveană. „În Descrierea Moldovei, principele cărturar dă lista familiilor boierești din țară. Sunt consemnate numele a 77 familii boierești. . . În Descrierea Moldovei a fost prezentată harta Moldovei, în manuscris (în latină: *Tabula Geographica Moldaviae*), aceasta fiind prima hartă reală a țării, conținând detalii geografice, precum și

informații administrative. Descrierea Moldovei a fost tradusă pentru întâia oară în limba germană de J. Redslob, abia în 1769-1770 (cu titlul *Beschreibung der Moldau*) și publicată de către Anton Friedrich Büsching (Ștefan Lemny, op. cit. p. 32), iar în românește în anul 1825, sub titlul "Scrisoarea Moldovei", la Mănăstirea Neamț; ediția a II-a, Iași, 1851, sub titlul Descrierea Moldaviei. Manuscrisul original al lucrării *Descriptio Moldaviae* se află la Bibliothèque Nationale din Paris. Prima ediție critică a fost realizată de Dan Slușanschi în 2006". (Sursă internet)

În perioada de exil fostul domn moldovean este apreciat la curtea țarului, cu atât mai mult că între timp se căsătorise cu una din cneaghinele ruse – Anastasia Trubețkaia. În asemenea împrejurări, când țarul pregătea o nouă campanie militară în sud, Dimitrie Cantemir era un sfetnic în probleme orientale și de aceea a fost pus în slujba țarului în cele mai înalte sfere ale puterii imperiale ruse. În 1719 Dimitrie Cantemir devine senator și unul dintre cei mai apropiați consilieri ai lui Petru I în probleme de politică orientală a Imperiului Rus.

În timpul campaniei "persane" din 1722-1723, Dimitrie Cantemir a fost șeful cancelariei imperiale de campanie și unul dintre sfetnicii intimi ai țarului. Dintre acțiunile din această perioadă a vieții și activității lui Dimitrie Cantemir sunt remarcate apariția de sub tipar la Petersburg, în 1722, a cărții sale despre sistemul religiei mahomedane, a unei lucrări cu caracter istorico-geografic, *Despre Zidul Caucazian*, precum și a altor lucrări. Anumiți istorici admit că în Rusia a fost elaborată și varianta în limba latină a *Hronicului* a vechimei romano-moldo-vlahilor, lucrare pe care, după unii cercetători, Dimitrie Cantemir ar fi pierdut-o într-un naufragiu pe Marea Caspică, pe când făcea cale întoarsă din campania persană. Efortul și activitatea destul de intensă pe multiple planuri din acești ani au agravat mult starea sănătății lui Dimitrie Cantemir, care suferea de diabet zaharat. La scurt timp după întoarcerea sa, Dimitrie Cantemir se stinge din viață la 21 august 1723 la moșia sa Dimitrievka și este înmormântat în biserica construită de el la Moscova. Astfel s-a încheiat viața uneia dintre cele mai mari personalități ale culturii și spiritualității românești de la hotarul sec. XVII-XVIII.

(după însemnările de la Academia de științe a Moldovei) 2008- 2011 Elaborat de IDSI)

George Călinescu a spus despre el : "Voievod luminat, ambițios și blazat, om de litere și ascet de bibliotecă, intrigant și solitar, mânuitor de oameni și mizantrop, iubitor de Moldova lui după care tânjește și aventurier, (. . .) academician berlinez, prinț rus, cronicar român, (. . .) Dimitrie Cantemir este Lorenzo de Medici al nostru", notează lucrarea "Dicționar biografic de istorie a României" (Editura Meronia, 2008).

Și-a câștigat autoritatea de orientalist, care a durat mai bine de un secol, post-mortem, prin tratatul în limba latină "*Historia incrementorum atque decrementorum Aulæ Othomanicæ*" ("*Istoria creșterii și descreșterii Curții Otomane*"), încheiat în 1716. A fost tradusă în engleză și tipărită între 1734-1735, apoi, franceză (1743) și germană (1745). Dimitrie Cantemir a

mai consacrat turcilor o lucrare tipărită în rusește, la Petersburg (1722), cu titlul "Sistema religiei mahomedane", care cuprinde date despre obiceiurile, ceremoniile și legendele religioase turcești.

Alte lucrări: "Metafizica" (1700), "Logica" (1701), "Fizica universală a lui Van Helmont" (1701), "Tratat de muzică turcească" (1704), "Studiu asupra naturii monarhiilor" (1714), "Viața lui Constantin Cantemir" (1718), "Evenimentele Cantacuzinilor și ale Brâncovenilor" (1718), "Despre conștiință" (1722). (AGERPRES/(Documentare-Irina Andreea Cristea; editor: Liviu Tatu, editor online: Daniela Juncu)

„Publicarea unui volum : Punte de cunoaștere între Orient și Occident, cu studiile și articolele din acest volum prezintă un Cantemir, deopotrivă, meditativ, îngrijorat și constructiv, un Cantemir care durează punți de cunoaștere între uriașe zone de cogniție milenară, singurele care pot genera cu adevărat profunzimea, consistența și perenitatea lumii. Planul acțiunii directe, exprimat mai ales în opțiunea sa strategică pentru Rusia, ca forța capabilă să apere creștinătatea și să se constituie, implicit, într-un fel de zid-garant, înțeles ca o uriașă zonă de siguranță strategică, înapoia și sub protecția căreia neamul românesc să poată supraviețui, să se poată reunifica, liniști și chiar dezvolta, este însoțit de unul mult mai vast și mai consistent, care ține de construirea unui pod cognitiv între Est și Vest, între cele două mari civilizații – cea orientală și cea occidentală –, cum vor fi ele numite peste aproape trei secole, spațiul românesc fiind prezentat, prin scrierile marelui cărturar, așa cum este el, cu obiceiuri străvechi, sedentare, cu un stil de viață propriu, foarte bine constituit și construit prin valorile strămoșești. Cu alte cuvinte, Cantemir a conștientizat spațiul european, care începea să iasă din cenușul încă misterios al Evului Mediu și se angaja în marea Renaștere științifică, umanistă și intelectuală. ”

Valoarea operei cantemirene trece dincolo de frontierele moldave, de frontierele românești, în general, și se regenerează în universal, aparținând, deci, lumii întregi a românilor. Cantemir nu a trait prea mult timp pe meleagurile strămoșilor săi români. Dar el a rămas, prin spirit și iubire de neam, un mare român.

Din cele expuse mai sus rezultă diversitatea sa spirituală, dotarea excepțională, recunoscută și în timpul vieții și post mortem. Perioada de exil i-a fost pe o parte benefică socio-politic, diplomatic dar și ca scriitor și cercetător științific, cel care a amprentat întreaga epocă. A devenit un model de Homo Universalis, care a croit drum spiritului românesc.

Bibliografie

G. Călinescu. Istoria literaturii române. Compendiu. Editura pentru literatură, 1968, p. 28
Encyclopædia Britannica, Eleventh edition, volume 5, „Cantemir”, Cambridge University Press;

P. P. Panaitescu, Dimitrie Cantemir. Viața și opera. Biblioteca Istorică III, Editura Academiei R. P. R. , 1958, p. 28

Ștefan Lemny, Cantemireștii: aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea. Prefață de Emmanuel Le Roy Ladurie. Trad. de Magda Jeanrenaud. Iași, Polirom, 2013, p. 36

Istoria literaturii române. Editura Academiei R. P. R. , București, 1964, p. 608

Ștefan S. Gorovei, Cantemireștii- Eseu genealogic. În vol. : Dimitrie Cantemir (1673-1723), principe român și cărturar european. Editura Trinitas, Iași, 2003, pp. 19-53

Dimitrie Cantemir, Viața lui Constantin-Vodă Cantemir, București, 1960 (în românește de Radu Albala).

Istoria Românilor, vol. V. O epocă de înnoiri în spirit european (1601 -1711/1716). Coordonator : Acad. Virgil Cândea. . Secretar științific Dr. Constantin Rezachevici. Cap. Vremea Cantemireștilor. Autor: Paul Cernovodeanu, p. 296-336. Ed. Enciclopedică, București - 2003

Dimitrie Cantemir : Viața lui Constantin-vodă Cantemir. Text latin revăzut și traducere românească de N. Iorga. București, Tipografia cărților bisericești, 1924, 127 p.

Ion Neculce, Letopisețul Țării Moldovei, p. 344-345

Lucian Predescu, Enciclopedia României. Cugetarea. Ediție anastatică Editura Saeculum I. O. , Ed. Vestala, București, 1999;

Dimitrie Cantemir -Viața și opera în imagini, București, muzeul româno-rus, 1963;

Dimitrie Cantemir-Viața lui Constantin Cantemir, Scriitori români, Editura Minerva, București, 1973ș

(Este scrisă în latină, cu o prefață de Constantin C. Giurescu);

Descriptio Moldaviae-1716 scrisă în limba latină-geografie, istorie, folclor, aprecieri politice;ediția a III-a, Ed. Litera Internațional, 2003, București*Chișinău;

Mihnea Gheorghiu-Ucenicia cărturarului, 1955, București;

I. D. Lăudat-Dimitrie Cantemir-Viața și opera, Ed. Junimea, 1973ș

P. P. Panaitescu Dimitrie Cantemir-Viața și opera, Buc. Ed. Acad R. P. R. , 1958;

Lili(ana) Filişan: The Creator of Walls (The Second Coming)

Professor Nuredin Ibram, PhD

Independent researcher, Constanta, Romania

ibramnuredin@yahoo.com

Lili(ana) Filișan: Întemeietorul de ziduri (a doua venire a apocalipsei)

Abstract: The present lines volume belongs to an author with vocation, gifted, with skill, with an expressive poetic, sensitive, incited verb. The poet, the author of many other volumes of poetry, confirms a rich literary-philosophical culture, a master of the universal themes: eros, love, belief, virtue, all poetically transfigured, treated with the professional usage and the one who exercised them existentially, practically, Liliana Filișan's lines are encrypted, and they solicit equally reason and intuition, they address to an elevated public, exercised in „reading” the poet message.

Keywords: fulfilled poet; poetic language; existential doubt; Eros; faith; Bible; wonder; message

Poezia Anei, poezia Lilianeii – în particular acest volum de versuri - este o poezie densă, luxuriantă, o poezie ideatic încărcată de simboluri și semnificații, o mărturie a unui suflet elevat, expresia unui univers spiritual aparte.

Știu, știm, ar trebui să știm că este greu (difícil), dacă nu imposibil să-ți descoperi și să-ți folosești propria identitate/să scormonești propria RELATIE – cu sine, cu lumea, cu Atotputernicul.

Ana Filișan se încumetă să o facă, și o face cu har, cu talent, cu meșteșug, cu trudă, cu verb. Un verb poetic incitant, expresiv, sensibil, totodată.

La Ana, Lili-Ana Filișan limbajul poetic este casa ființei ei, este un adjuvant al uimirii, al îndoii existențiale. Uneori, poeta se oprește din „goana nebună spre nicăieri”, pentru a gusta din simplitatea plină de farmec a vieții.

Ca poet, Ana este un burete care a absorbit și continuă să absoarbă cunoaștere și cunoștințe, experiențe, puse poetic în pagină.

Lecturile acumulate îi dau o perspectivă, o înălțime spirituală. Dar ca om – de multe ori neputincios - Ana caută tandrețe, iubire, sprijin – și o face exemplar.

Ana îmi apare , sper nu doar mie, ca persoană fizică , ca iubitor și creator de poezie bună, profundă, ca o ființă reflexivă, interogativă, cu *obsesia* lui „de ce” și „cum” și mai ales „de ce mie”.

Fibra morală a Anei este întărită, îmi pare, de fenomenologia singurătății, a suferinței, a nemulțumirii, a necazului și mă duce la gândul că ceva s-a întâmplat, „illo tempore”, în viața ei, ca și a noastră, efemeră, în perioada copilăriei și/sau în cea a conturării identității sociale.

Găsesc, în poezia Anei – din acest volum – reflecții personale și culturologice despre tăcere, boală, sănătate, despre prietenie, virtute, despre relația femeie-bărbat, despre adevăr existențial, despre uitare, inocență, prietenie, în general despre trăiri.

În mod concret, cartea se aut prezintă „ca un răvaș de întemeiere la sfârșitul acestei lumi” (p.6) sau „răvaș dintr-un sfârșit de lume”.

Cartea ne spune că personajul la care face referire, poate fi chiar ea, Ana poeta, de acum și de aici ” hic et nunc”.

Marcată, încărcată de iubire și întrebări, căci „miroase a dragoste fără destin în trupul meu” (p.5) poeta mărturisește, că iubitul a fost lângă ea, fără a fi al ei, „ca o sălbăticiune flămândă lângă mărul putrezit al păcatului” (ibid.)

Și, printr-un joc de cuvinte, poetico-filosofice de genul „inutilă desăvârșire în nesăvârșire”, „sfârșit – nesfârșitul vremurilor” (p.6), Ana glăsuiește despre dragoste ca „mântuire prin Dragostea Lui” a lui Dumnezeu, dar și de „cutremurare de spaime în miezul apocalipsei carnale” (p.5), când iarăși domnul – Dumnezeu o va îndepărta de El, „precum păătoasa nemărturisită de lumina iertării” (p.5)

Femeia îndrăgostită, dezlegată de „păcatele sângelui” (p.11) consideră dragostea „un fel de armă de foc”, ce ”te învață să trăiești cu lumina la tâmplă”, (p.9) dar că „în atingerea singurătății/este mai multă lumină/decât în brațele bărbatului/ văduvit de Dumnezeire” (pp.11-12).

Este acel bărbat: soț, prieten, confident sau oricine, oricare pentru care, „Dumnezeu este trupul /cărui i se închină cu trupul”(p.12), iar femeia este doar o piatră din biserica trupească a acestuia, a bărbatului, precum Eva în relația cu Adam, creată – biblic - din coasta lui Adam, în timp ce acesta dormea.

Prin intermediul bărbatului, prin intermediul sângelui și iubirii, femeia „se mărturisește lumii” (Treimea mărturisirii, p.32) chiar dacă cele trei cuvinte: - bărbat – sânge – iubire - „sunt una cu neînțeleșul”. Orice femeie tânjește iubire căci „în trupul femeii ne iubite se sinucide lumina/și se face mereu mai păcat/în iertare” („Decalogul duminicilor strâmbe”, p.30)

Generic, femeia este pentru bărbat dor, alinare, leac, medicament. Femeia este cea care a înfruntat, l-a separat de demonii ce l-au bântuit pe bărbat, devenind piatră, zid al iubirii, zid al dăruirii, zid al devotamentului. (pp.19-20). Un bărbat care, veșnic, încalcă porunca

nescrisă în Sfânta Scriptură: „să nu râvnești la femeia altuia” ca și contrabalans la porunca *scrisă* „să nu râvnești la bărbatul altuia”. Și astfel este determinată femeia să acuze aici discriminarea că „Isus n-a fost niciodată femeie” (p.13), ea, femeia, autoconsiderându-se, în consecință, ca „ultima greșeală din ziua facerii”. (ibid). Când femeia iubește, pleacă iubind, „în căușul palmelor sale se întorc îngerii să moară” (Cădere înspre lumină, p.16).

Lecția ce o aflăm de aici, din versurile Anei este că *iubirea* – ca datorie – este și renunțare (la sine), este și prăbușire (a sinelui) este și păcătoșenie de indiferență (la propria persoană).

Erosul, erotismul sunt deci teme de bază ale poeziei acestui volum al Anei. Textele poetice ale Anei Filișan mărturisesc – sensibil dar și elevat – că Erosul ca unire Yang-Yin , ca și centru unificator, ca reîntregire, este ca reîntoarcerea la unitatea inconștientă a haosului primitiv și/sau unitatea conștientă a ordinii definitive. El, da, acest Eros poate fi pervertit, poate separa dorința de conștiință ca ipostaze ale sufletului , poate duce la distrugerea valorii celuilalt, poate fi principiu al despărțirii și al morții. Și, de cele mai multe ori, *este, se întâmplă*.

Autoarea, în nume propriu sau nu, mărturisește prin alter-egoul său că „am aflat prea târziu sau nu/nu/nu/nu dragostea este măsura acestei lumi (p.22)”

Privirea flămândă a bărbatului ce vrea, o relație intimă, la urma urmei firească, naturală, carnală este pusă la zid, pentru că el, bărbatul, își imaginează obscen paradisul ca localizat între coapsele ei „ale femeii” (p.17) și ”sâni captivi în căușul său” (p.25)

Splendid, sintetic, filosofia Erosului volumului este cuprinsă, cred, exhaustiv, dar și în sinteză, sintetic, în poezia – piesă de construcție „Decalogul duminicilor strâmbe” (pp.29-30).

Mi-am pus întrebarea- ca și alții probabil- de ce volumul poartă ca subtext „A doua a venire a apocalipsei”?

Pentru că Apocalipsa ca revelație ce vizează realități misterioase -cel puțin unele –este profeție a ceea ce se va întâmpla; este viziune materializată în acte, în scene simbolice.

Autoarea, prezintă admirabil poetic Apocalipsa ca Eros, ca Metafizică a relației Bărbat – Femeie, unde reperele dispar, se pierde treptat, unde va domni principiul demonic de răstăcere a colectivităților umane, un principiu „de sminteală și hulă”, unde, prin intermediari Diavolul și Satana se manifestă pe pământ.

Și totuși, în cheie creștină, Mielul – cuvânt scris de 28 de ori în capitolul „Apocalipsa” din sfânta Biblie, îl va desemna pe Hristos „mielul ce biruie moartea” (5,5-6), ce biruie puterile răului (17,14), un miel atotputernic, dumnezeiesc (5, 7-9), un miel judecător (6,16).

Cum se precizează în: Ioan, 1, 29, *fiara* va fi biruită de *miel*, „de cel ce ridică păcatul lumii, adică de Isus Hristos”, „Calea, Adevărul și Viața”, de Isus, „Sinele, ca deplină realizare a tuturor virtualităților, umane”, „Isus primo prior”, chiar dacă este în ordine cronologică al doilea Adam.

Mi-au atras atenția clarificarea sensibil practică a *simbolisticii mâinii stângi*, a *adevărului* și a *dragostei*. Respectiv: „ce trezie întunecată din beția patimilor/și ce spaimă prietenoasă în adevărul/împărțșit de Dumnezeu/cu mâna stângă” (p.23 – În copilăria nimicului.)

Iar adevărul se lasă dus ca un bărbat (p.60). Înțelepciunea bărbatului și nu numai a lui este să tacă. „în prietenia cu Dumnezeu și în sensul femeii” (Înger mințind în visul femeii p.48). Poeta concluzionează că *adevărul* este „o Salomee goală între oglinzi” (p.36), „nu e o podoabă ieftină” (p.29)

În fine, „dragostea asta/ca o zdreanță aruncată la uscat/pe culmile păcatului” („Monolog în duminica mântuirii”) (p.43), este „botezată în religia spaimii”(În târziul tănuit p.43) și „în pântecul ei” „diminețile clătesc/niște taine/ibid.”

Alte repere ale acestei filosofii polemice sunt uitarea, viața, inocența, *Uitarea*, spune admirabil autoarea, va înstrăina „lumina de lumină/femeia de tărfa/și bărbatul de drumul pierzaniei”. (Te va zidi uitarea Ana, p.54);

Viața este definită ca: „țipăt pe buzele morții” , „Ultima noapte a bărbatului”;(p.57)

Inocența spune: ”eu vin din taină/ca o fecioară în duminica bărbatului,, (Despre tine zâmbeau – p.63).

În volum găsim și alte *concepte* clasice ale trăirii existențiale, ale experienței de viață și poetice ale autoarei, devoalate cu har, cu sensibilitate și inocență.

Volumul, îmi permit să o spun, este o poezie filosofică, și o filosofie a tematicii *Iubirii de om* și *Admirației de Dumnezeu*, în manieră blagiană, ca „mirabilă sămânță a iubirii” ce uzitează cuvinte încărcate de sensuri profunde, la urma urmei profund umane, „cu misterioase tâlcuri” semnalate, ce incită la reflecție, la abordări personale, subiective.

Textele poetice (în)cifrate ale autoarei, demne de toată admirația, am încercat să le descifrezi, dar nu știu dacă aici, nu este mai util să spun ca și Lucian Blaga: „Eu nu strivesc corola de minuni a lumii”, deși reflexiv, a/am căutat, cu obstinație Marele Anonim, a/am traversat ideatic Cunoașterea luciferică și cea paradisiacă. Și povestea poetică a Anei continuă...

Bibliografie

Lili(ana) Filișan. Întemeietorul de ziduri (a doua venire a apocalipsei). Editura Grinta. Cluj-Napoca, 2018;

Liliana Filișan. Egofobia Lilith Evei. Editura Grinta. Cluj-Napoca, 2018;

Liliana Filișan. Mireasă cu pantofi roșii (Căutarea Căutorilor Morții), Edit.Minela, 2018;

INDEX

- Abdulla, 5, 8, 9
Abdyldaev, 5, 10
Académie, 77
Aconcio, 88
Adam, 98, 100
Adamo, 67
Addenda, 79
Adevărul, 78, 100
Adrianopol, 87
Adyar, 71
Aeneid, 32
afghană, 71
African, 20
Ages, 39
Agostino, 68
Agra, 73
Ahmed, 6, 46
Ahmet, 90
Aires, 76
Ajmerul, 73
Ajmerului, 73
Akhunov, 37, 44
Alan, 5, 16
Albala, 95
Albanian, 22
Albertus, 50
Alexandra, 6, 85
Alexandri, 26
Alexandria, 26, 71
Alexandrian, 30
Alice, 58
Allahabad, 72
Ambrose, 58, 61
America, 23, 64, 77, 79
Americanus, 79
Americii, 67, 79
Amor, 55
Amores, 30
Amorum, 30
Amritsar, 73
Anastasia, 6, 63, 93
Anatolia, 90
Andersen, 42
Anderson, 36, 39, 42, 44
Andrea, 88
Andreea, 94
Andreoli, 34
Anei, 97, 98, 99, 100
Angeles, 34
Annamaria, 34
Anselm, 50, 52, 62
Antaios, 76
Anthem, 5, 9, 23, 35, 36
Antioh, 86, 87
Anton, 93
Apocalipsa, 99
Apusului, 83
Aquinas, 49
Arab, 39
Arabic, 42
Ardeal, 81
Ardealul, 82
Ardealului, 82
Ardelene, 90

-
- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| ardelenească, 81 | Baltadji, 89 |
| ardeleni, 81 | Baltagi, 87 |
| ardelenii, 82 | Băncilă, 82 |
| ardelenilor, 82 | Barbara, 30 |
| Areopagite, 61 | Barchiesi, 34 |
| Argentina, 76 | Bari, 34 |
| Argentinensis, 48 | Basingstoke, 23 |
| Arhiva, 89 | Bătrân, 90 |
| Aristarh, 89 | Bedr, 90 |
| Aristotelian, 59, 61 | Belfond, 77 |
| Aristotle, 50 | Bengalului, 72, 75 |
| Art, 35, 36 | Beni, 6, 46 |
| Arts, 1, 3, 4, 6, 46 | Berensche, 38 |
| Asia, 26, 78 | Berlin, 58, 86, 90, 91, 92 |
| Asiae, 26 | Berna, 77 |
| Asiei, 78, 86 | Bernard, 50, 53, 56, 61 |
| Aspera, 31 | Beschreibung, 93 |
| Atatürk, 42 | Bessosque, 31 |
| Atenei, 78 | Bibescu, 77 |
| Athanasius, 53 | Biblie, 99 |
| Athenas, 26 | Bibliei, 88 |
| Athens, 26 | Bibliotecii, 82 |
| Atlasului, 82 | Bibliothèque, 93 |
| Atninsky, 40, 41 | Bikaneerului, 72 |
| Atotputernicul, 97 | Bikanir, 73 |
| August, 50, 86 | Bikanner, 70 |
| Augustan, 25, 32 | Birmania, 71 |
| Augustine, 50, 55, 61 | bizantini, 88 |
| Augustus, 25, 27, 29, 31 | Bizzari, 88 |
| Aulae, 90, 93 | Black, 26, 34 |
| Aurea, 50 | Blaga, 77, 81, 100 |
| Ausoniae, 27 | Blaise, 91 |
| Australia, 5, 16, 17, 23 | Blando, 27 |
| Austria, 90 | Boethius, 50, 54, 57 |
| austriac, 87 | Boëthius, 53, 54 |
| austriace, 76 | Bogdan, 34, 88 |
| austriece, 87 | Bogza, 81 |
| Auxerre, 50 | Bolshie, 41 |
| auxiliary, 19 | Bonaventure, 49, 50 |
| Azovul, 87 | Book, 29, 51, 53, 57, 58 |
| Babai, 41 | Bordin, 77 |
-

Brahmanâtman, 74	Cantemireștii, 95
Brahmapuri, 74	Cantemireștilor, 95
Brâncoveanu, 87, 88	Cantemiriști, 86
Brâncovenilor, 94	Cantemiru, 92
Brâncuși, 81	Canterbury, 52
Brandenburgica, 90	Capricorn, 66, 84
Breviloquium, 49, 50	Caribbean, 20
Brian, 49	Carol, 81, 90
Brindisi, 27	Carpații, 77
Britanică, 76	Carpaților, 65
Britanice, 76	Carson, 5, 7
Britannica, 87, 89, 94	Caspică, 93
British, 20	Câtamai, 66
Brown, 34	Catedra, 68
Bruxelles, 77	Caucasian, 93
Bucegi, 65	Causa, 76
Bucur, 35	Cernăuți, 65
Bucura, 65	Cernovodeanu, 95
București, 64, 65, 70, 76, 83, 84	Certabunt, 28
Bucureștiului, 77	Cerului, 67
Buddha, 74	Ceylon, 71
Buenos, 76	Ceylonul, 71
Bulletin, 77	Chandra, 70
Bumber, 46	Change, 23, 44
Buonaiuti, 69	Changly, 39
Büsching, 93	Chap, 51, 53, 54, 55, 57
Cabinetului, 89	Chapter, 51, 52, 57
Cacavela, 88	Charles, 5, 24, 76
Cacavelas, 87	Cheia, 65
Caesar, 26, 29	Cherubim, 58
Caesarum, 25	Chicago, 64, 77
Cahier, 70	China, 71
Calcutta, 70, 78	Chișinău, 95
Calidassa, 83	Chistopol, 40
California, 34	Chistopolsky, 40
Călinescu, 93, 94	Christ, 49, 54, 67
Cambridge, 34, 90, 94	Christi, 49
Canada, 20, 76	Christian, 38, 44, 47, 49, 50, 76, 91
Canal, 66	Christos, 68
Cantemir, 6, 77, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95	Chronicle, 86

-
- Ciccarelli, 34
 Cicero, 28
 Cioculescu, 92
 Ciontii, 65
 Cipariu, 81
 Clairvaux, 50, 53
 Clarendon, 34
 Classical, 34
 Classics, 79
 Cluj, 82, 101
 Clujului, 81
 Colecția, 66, 84
 Coloana, 81
 Colombo, 71
 Comarnescu, 79
 Commentarium, 49
 Comorin, 72
 Compendium, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 60
 Comrades, 38
 Conditoris, 49
 Coniugis, 29
 Consideratione, 50, 53
 Consolatio, 28
 Consolatione, 50, 54
 Constanța, 65, 71
 Constanța, 1, 3, 4, 6, 63
 Constantin, 83, 87, 88, 94, 95
 Constantinescu, 83
 Constantinopol, 87
 Contribuții, 64, 66, 69, 76, 82, 84
 Corbul, 88
 Corruptela, 49
 Corrupting, 49
 Cosmosului, 70
 Cossacks, 40
 Council, 43
 Covetous, 53
 Craiului, 65
 Creație, 70
 Creator, 6, 49, 50, 96
 Creaturis, 50
 Creed, 53
 Crellius, 88
 Creștinismul, 69, 75
 creștinismului, 69, 73
 Crimea, 17
 Crimean, 17, 20
 Cristea, 94
 Croatia, 23
 Cyrillic, 42
 Cyrillization, 42
 Czech, 5, 24
 Dacians, 86
 Dacii, 90
 Dacoromaniei, 82
 Damascus, 51
 Dan, 90, 93
 Daniela, 94
 Dasgupta, 70, 71
 Davies, 49
 Decrementorum, 90
 Deitatis, 49
 Deity, 49
 Delhi, 73
 Deltă, 77
 Demeter, 87
 Demetriu, 92
 Depart, 59
 Department, 4, 5, 24, 48
 Descriptio, 90, 92, 95
 Deuteronomy, 52
 Devil, 51
 Diaconum, 55
 Dialectics, 76
 Diaristul, 73
 Diavolul, 99
 Dicționar, 82, 93
 Dictionary, 37
 Die, 45
 Dimitrie, 6, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95
-

Dimitrievka, 93	Elvis, 17
Dionysiaca, 55	Elyuzan, 39
Dionysian, 52, 54, 61	Eminescu, 77, 83, 95
Dionysius, 50, 52, 54, 55, 61	Emmanuel, 95
Disparities, 51	Enciclopedia, 76, 95
Disputationes, 49	Encyclopædia, 94
Divanul, 87	Encyclopedia, 87, 89
Divine, 51, 55, 57, 59	Endangered, 5, 16
Divinis, 50, 54, 55	England, 21
Dmitrovsk, 89	englez, 91
Dmitrovska, 89	englezească, 70
Docta, 50	englezește, 82
Doctor, 76	englezești, 69
Doležalová, 34	English, 18, 19, 20, 21, 22
Dominican, 48, 49	Ephesians, 53, 58
Duabus, 57	Ernesto, 69
Duca, 89	Ernst, 44
Duckworth, 34	Eros, 97, 99
Dumbravă, 65	Erosul, 99
Dumitru, 6, 63	Erosului, 99
Dumnezeu, 67, 98, 100	erotismul, 99
Dumnezeul, 74	Erou, 80
Dumnezeule, 75	Esprit, 91
Dunărea, 77	Essentia, 56
Ecumenice, 87	Essex, 91
Eden, 58	Ethics, 49
Edipuglia, 34	Ethnic, 23
Éditions, 77	Etienne, 49, 50
Editura, 4, 64, 65, 70, 83, 84, 88, 93, 94, 95, 101	Eugen, 85, 86, 87
Education, 38	Europa, 90
Efendi, 87	Europe, 49, 86
Egipt, 78	Europei, 73, 75
Egiptului, 78	Euryalus, 28
Egypt, 6, 46	Eusine, 34
Ein, 45	Euxine, 30
Eleventh, 94	Euxini, 30, 32
Eliade, 6, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84	Euxinus, 30
Elmas, 87	Eva, 98
	Evangelii, 58
	Evei, 101
	Everestul, 73

-
- | | |
|---|---------------------------|
| Evil, 49 | Fundațiilor, 80 |
| Evul, 78 | Gabdulla, 36, 39, 41, 42 |
| Evului, 94 | Gagliastro, 5, 24 |
| exil, 89, 93, 94 | Gajaz, 37 |
| exilat, 82, 89 | Gâlceava, 88 |
| exile, 6, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 85, 86 | Gâlciava, 87 |
| Exile, 86 | Gangelui, 74, 83 |
| exiled, 30 | Gara, 71 |
| Exilul, 85 | Garamond, 64, 65, 84 |
| Exodus, 51 | Garden, 58 |
| Explanations, 49 | Garzanti, 34 |
| Explanatory, 37 | Gaynutdin, 39 |
| Expositio, 58 | Genesis, 43 |
| Extrait, 77 | Gentiles, 53 |
| Fabia, 29 | Geo, 81 |
| Faculty, 6, 46 | Geographica, 92 |
| Fălciu, 89 | George, 93 |
| February, 44, 45 | Georgetown, 49 |
| Fide, 51, 55 | Gerard, 49 |
| Field, 32 | German, 49 |
| Filip, 88 | germane, 69 |
| Filișan, 6, 96, 97, 99, 101 | Germania, 78 |
| Finibus, 27 | Gesmundo, 34 |
| Firsov, 41 | Getas, 33 |
| Fizica, 94 | Getasque, 31 |
| Flebilis, 30 | Gheorghită, 89 |
| Flora, 6, 85 | Gheorghiu, 95 |
| Florența, 68 | Giacomo, 88 |
| Forsan, 33 | Gilson, 49, 50 |
| Française,, 77 | Giorgio, 67 |
| Françaises,, 77 | Giovanni, 66, 68, 70 |
| France, 20, 46, 48, 64 | Giudețul, 88 |
| francez, 86 | Gluttons, 53 |
| Franceză, 77 | Governor, 40, 41 |
| franciscan, 74 | Graces, 49 |
| Francophone, 18 | Grande, 66 |
| Franța, 64, 77 | Gratiarum, 49 |
| Franța, 90 | Great, 39, 50, 51, 86, 91 |
| French, 18, 20, 21, 48, 49 | Greece, 17 |
| Friars, 48 | Greek, 5, 17, 23, 24, 56 |
| | Gregory, 50, 51 |
-

Grinta, 101	Hugh, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 61
Growing, 64	
Growing Within, 64	Hugo, 6, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62
Guide, 40	
Gwalior, 74	Hugues, 48
Hamburg, 91	Humanitas, 83, 84
Hampshire, 23	Humanitate, 49
Handoca, 65, 70, 76, 77, 82, 84	Humanity, 49
Hardwar, 74	Ibram, 6, 96
Harkov, 89	Ignorantia, 50
Harry, 17	Iisus, 69, 74
Harvard, 90	Ikenche, 38
Haşdeu, 77, 83	Ilie, 89
Hebrews, 59	Înalta, 89, 91
Helmont, 94	Incrementorum, 90
Herne, 70	India, 64, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 83, 84
Heroides, 29	Indian, 64
Herold, 91	Indiei, 66, 70, 71, 72, 75, 76, 83
Hieroglifică, 86	intercultural, 64
Hilary, 50	Ionescu, 85, 86
himalayan, 73	Iran, 42
himalayană, 71	Iraq, 42
Himalayei, 72	Isaac, 91
himalayene, 75	Isabel, 73
hinduse, 70	Iskhaki, 37
Hister, 32	Islamic, 42
Histoire, 91	Istanbul, 91
Historia, 90, 93	Istorică, 95
Hodoş, 92	Isus, 99, 100
Holi, 75	Italia, 64, 66, 68, 70, 77, 83
Holland, 64	Italian, 64
Homo, 79, 94	italiene, 66
Honoris, 76	italieni, 68
Horatian, 26	italienii, 68
Hospitalier, 91	Italy, 64
Houghton, 90	Ivan, 42
Hrisostom, 88	Jaipur, 73
Hristos, 99, 100	Jaipurului, 73
Hronicul, 90, 92	Japan, 64
Hronicului, 93	Japonia, 64, 77

-
- | | |
|---|-----------------------|
| Jasper, 48, 50 | Laurence, 65 |
| Jaspers, 48 | Leader, 86 |
| Jeanrenaud, 95 | Leibniz, 90, 91, 92 |
| Jeremiahs, 58 | Lemny, 90, 93, 95 |
| Jijia, 89 | Leningrad, 44 |
| Johann, 90, 91, 92 | Leo, 53 |
| Johannes, 88 | Leopardi, 33 |
| John, 51 | Letopisețul, 95 |
| Jonquières, 91 | Letters, 34 |
| July, 33, 43 | Lexicology, 23 |
| Juncu, 94 | Libert, 5, 16 |
| Jurnal, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73,
78, 79, 80, 81, 83, 84 | Libros, 49 |
| Jurnalul, 67 | Lili, 6, 96, 97, 101 |
| Kalenderoglu, 90 | Liliana, 97, 101 |
| Kant, 67, 80 | Liliane, 97 |
| Kapitel, 45 | Lilith, 101 |
| Karakol, 10 | Limbii, 82 |
| Kashmirul, 71 | Literatură, 81, 83 |
| Kassimbazar, 70 | Littérature, 77 |
| Kayserling, 83 | Littlefield, 49 |
| Kazan, 5, 35, 40, 42, 43, 44 | Liverpool, 34 |
| Kazansky, 40 | Liviu, 94 |
| Khurmatullina, 5, 35 | Loisy, 68 |
| Kinchinjanga, 72, 73 | Lombard, 50 |
| Koran, 37 | London, 23, 34, 44 |
| Kremlin, 42 | Londra, 78, 91 |
| Krishna, 64, 96, 97 | Lord, 53 |
| Kumb, 73 | Lorenzo, 93 |
| Kumbh, 72 | Los, 34 |
| Kurmanbek, 5, 10 | Lothar, 91, 92 |
| Kursk, 89 | Lucam, 58 |
| Kyrgyzstan, 10 | Lucie, 34 |
| Kyu, 38 | Lupu, 88 |
| Kyyanovich, 5, 10 | Luțk, 89 |
| Lae, 26 | Luzzi, 68 |
| Lahore, 73 | Lyrical, 38, 44 |
| Lancaster, 76 | Macchioro, 66, 68, 70 |
| Langston, 16, 23 | Macmillan, 23 |
| Langue, 77 | Madras, 72 |
| Latin, 5, 17, 19, 24, 42, 48, 56, 86 | Madura, 71 |
| | Maecenas, 26 |
-

Magda, 95	Minerva, 95
Magnus, 50	Ministry, 38
Maitreyi, 70, 73, 76	Minnesota, 48
Makarova, 23	Minor, 26
Malabarului, 72	Mioriță, 80
Mamadyshsky, 40	Mircea, 6, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 76, 77, 79, 82, 83, 84, 90
Mamsinsky, 40, 41	Miron, 86, 88, 92
Mănăstirea, 93	Missionary, 38, 44
Mănăstiri, 74	Mit, 76
Măneciu, 65	Mitre, 89
Manindra, 70	Mogâlde, 89
Maori, 18	Mohamed, 6, 46
Marco, 66	Mohammed, 41
Marea, 66, 77, 78, 93	Moldau, 93
Marksburg, 78	Moldauiae, 92
Mars, 32	moldave, 94
Marseillaise, 38	Moldaviae, 90, 92, 95
Martha, 77	Moldavian, 86
Martis, 32	Moldaviei, 93
Massachusetts, 90	Moldova, 86, 89, 93
Matthew, 59	Moldovan, 86
Medici, 93	moldoveană, 92
Mehmed, 87, 89	Moldovei, 86, 90, 91, 92, 93, 95
Mehmet, 87	moldovenească, 87
Mela, 72	Mondadori, 34
Melei, 73	Mongolia, 71
Menghery, 41	Mongolian, 39
Mercator, 89	Monthly, 34
Meronia, 93	Montpellier, 91
Mesopotamia, 78	Montréal, 18
Metafizica, 94	Moralia, 50, 51
Mexic, 64, 76, 77	Moscova, 89, 93
Mexico, 64	Moscow, 44
Microcosm, 88	Motherland, 38
Middle, 39, 40, 44, 49	Mufti, 40, 41
Mielul, 99	Multiplicity, 53
Mihai, 77, 89	Munte, 65
Mihnea, 95	Munteanu, 6, 85
Milan, 61	Muntenia, 65
Milano, 34	
Minela, 101	

-
- | | |
|--------------------------------|--|
| Musa, 90 | Noului, 68 |
| Muskhelishvili, 24 | Nuredin, 6, 96 |
| Muslim, 37, 38, 39, 40, 41, 44 | Nyon, 91 |
| Muslims, 40, 41 | Occident, 67, 94 |
| Muzeu, 68 | Ochiul, 66 |
| Muzeului, 82 | Octavian, 26 |
| Nabokov, 46, 47 | October, 86 |
| Nadirov, 39, 44 | Odes, 26 |
| Nancy, 47 | Olanda, 64, 77 |
| Nandy, 70 | Olandei, 89, 91 |
| Napoca, 101 | Operibus, 49 |
| Napoli, 68, 73 | Orbis, 33 |
| Naso, 30 | Ordre, 91 |
| Națională, 76 | Orenburg, 40 |
| Nationale, 93 | Orientului, 73, 78, 89 |
| Nationen, 45 | Orthodoxa, 51 |
| Naturis, 57 | Orthodoxy, 37 |
| Navigare, 79 | ortodox, 91 |
| Neagră, 77 | ortodoxă, 88 |
| Necromancers, 53 | Osman, 90 |
| Neculce, 89, 95 | othoman, 91 |
| Necunoscute, 80 | Othomanicae, 90, 93 |
| Neo, 61 | Otoman, 87, 90, 91, 92 |
| Neologisms, 23 | Otomane, 93 |
| Nepalului, 74 | Ovid, 5, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34 |
| Nescioquo, 26 | Ovidian, 25, 31, 34 |
| Neuman, 75 | Ovidio, 34 |
| Nevio, 34 | Oxford, 34 |
| New, 18, 44, 61, 78 | Ozhegov, 37, 44 |
| Newcastle, 5, 16 | Padova, 87 |
| Newly, 53 | Palgrave, 23 |
| Newton, 91 | Păltiniș, 74 |
| Nicholas, 50, 91, 92 | Panov, 21 |
| Nikonov, 40 | Paolino, 34 |
| Nipru, 87 | Papani, 67 |
| Nistru, 89 | Papini, 66, 67, 70 |
| Noica, 74, 83 | Papua, 78 |
| Nominibus, 50, 54, 55 | Paradisului, 67 |
| Non, 26, 31 | Paris, 76, 77, 78, 86, 91, 93 |
| Nord, 71 | Pars, 28 |
| North, 23 | |
-

Pârvan, 77	Post, 44
Paşa, 87, 89	Preachers, 48
Pascal, 91	Predescu, 95
Pastorul, 69	President, 43, 44
Patroclus, 28	Presley, 17
Paul, 95	Press, 45
Pavel, 89	Priam, 32
Peccati, 49	Principala, 88
Penelope, 29	Principe, 89
Pericle, 87	Prosa, 54
Persian, 42	Prut, 89
Peter, 50, 56, 86	Pseudo, 50, 54, 55
Petersburg, 44, 89, 93, 94	Punte, 94
Peti-Stantić, 16, 23	Purification, 44
Petrescu, 80	Puşcariu, 82
Petru, 79, 87, 89, 93	Pylades, 28
PhD, 5, 6, 35, 46, 63, 64, 96	Quaestiones, 49
Philadelphia, 76	Québec, 18
Philippians, 53	Quod, 26
Philological, 34	Quodlibeta, 49
Philosophiae, 50, 54	Rabindranath, 64
Piazza, 66	Racoviţă, 89
Pichola, 73	Radu, 95
Pietrei, 65	Radulescu, 34
Pietro, 88	Rafael, 69
Platon, 80	Rajabi, 73
Platonism, 61	Rajputana, 73
Poitiers, 50	Ram, 64, 96, 97
Poletayev, 36, 44	Rameshwaram, 71
Polirom, 95	Realities, 43, 44
Pompeian, 26	Réception, 77
Pompiliu, 83	Reed, 5, 16
Ponti, 26	Reflections, 44
Ponto, 32	Regulier, 91
Pontus, 26, 30	Relations, 5, 10, 43
Pope, 49, 53	Renaissance, 64
Popov, 40	Renaştere, 94
Popricani, 89	Renaşterii, 64, 66, 69, 84
Popular, 39	Renaşterii, 70
Portugal, 64	Rezachevici, 95
Portugalia, 64, 77	Rezeda, 5, 35

-
- Richard, 50, 57, 61
 Right, 51
 Ripelin, 48, 49, 50
 Ripilius, 6, 46, 47, 48, 62
 Roçhtchina, 21, 23
 Roma, 28, 78
 Roman, 33, 86
 român, 64, 70, 74, 77, 78, 82, 93, 94, 95
 romană, 68, 92
 română, 69, 77, 83, 87, 88, 92
 romane, 73, 78
 Române, 82
 românească, 68, 73, 82, 83, 95
 românesc, 70, 77, 81, 83, 86, 88, 94
 Românesc, 76, 82, 84
 românește, 77, 82, 88, 89
 românește, 93, 95
 românești, 77, 79, 81, 82, 93
 românești, 92, 94
 români, 77, 82, 83, 94, 95
 Romania, 1, 3, 4, 6, 35, 63, 64, 85, 96
 România, 66, 68, 70
 Romanian, 20, 34, 64, 86
 Romanians, 86
 României, 81, 93, 95
 românilor, 82, 92, 94
 romanization, 42
 romano, 90, 92, 93
 Romans, 52, 58
 Rome, 25, 27, 33
 Romei, 68, 78
 Rowman, 49
 Roy, 95
 Royale, 77
 Rugină, 89
 Rus, 93
 rusă, 69, 92
 Ruse, 90, 91
 Rusia, 89, 90, 92, 93, 94
 Rusiei, 86, 87, 89, 91
 ruso, 87
 Russia, 5, 35, 37, 43, 44
 Russian, 20, 21, 23, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 86
 Russifying, 42
 Saadi, 87, 88
 Sacramentorum, 49
 Sacraments, 49
 Sada, 38
 Saeculum, 95
 Saint, 49, 52, 53, 55, 61, 91
 Salim, 41
 Salvador, 76
 San, 66
 Sanctificatione, 49
 Sanctifying, 49
 sanscrită, 70, 74
 Sant, 68
 Sânziene, 76
 Saratov, 39
 Sarmatian, 31
 Sarmatians, 26
 Sarmatic, 25
 Sarmatis, 26
 Sarmazia, 30
 Satana, 99
 Sauromatas, 31
 Savelieva, 36, 44
 Savin, 89
 Savoia, 87
 Schmidt, 91, 92
 Schopenhauer, 83
 Schott, 90
 Sciences, 4, 44, 86
 Scientiarum, 90
 Școala, 68, 81
 Scriptură, 99
 Scythia, 30
 Scythici, 30
-

Séance, 77	Srednyaya, 39, 40
Secretar, 95	St, 28, 40, 44, 50, 51, 57, 58, 61
Selected, 44	Stalin, 42
self-exile, 86	Stambul, 81, 90
Seneca, 28	Stănilești, 87, 89
Sentences, 50	Ștefan, 90, 93, 95
Sententiarum, 49	Stephen, 49
Șerban, 92	Sterne, 65, 79
Șeremetiev, 87	Științe, 86
Serenissim, 89	Stimuli, 88
Seva, 89	Strămutarea, 88
Sextil, 82	Strasbourg, 48, 49, 62
Sf, 75	Strasburg, 48, 49
Sfinți, 68	Struțocămila, 89
Shakirds, 38	Studies, 5, 23, 24, 34
Shekertlar, 38	Studiu, 94
Shivananda, 74	Stuttgart, 45
Sibiu, 65	SUA, 90
Sikhri, 73	Substantia, 56
Sikkim, 72	Sudul, 71
Sin, 49	Suef, 6, 46
Singapore, 78	Suetonius, 25
Singaporelui, 78	Suleiman, 6, 46
Singh, 63, 64, 96, 97	Surendranath, 70
Skaryatin, 40, 41	Suzana, 65
Slușanschi, 90, 93	Swami, 74
Societas, 90	Sweden, 64
Societății, 92	Synthetic, 58
Șoimul, 89	Tabăra, 65
Solus, 33	Tabula, 92
Sorbona, 76	Tagore, 64, 75
Sorrows, 34	Tamerlan, 87
Soviet, 42, 43, 44	Tari, 66
Spain, 64	țarului, 93
Spania, 64, 77	Tatar, 5, 17, 20, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44
Spanish, 18, 20	tătar, 86
Spassky, 40	tătară, 87
Spem, 49	tătărească, 86
Spirit, 55, 56, 57	Tataria, 40, 44
Splendid, 99	
Sredniye, 40	

-
- Tatars, 5, 9, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44
 Tatarstan, 43, 44
 Tatu, 94
 Tavil, 90
 Techirghiolului, 65
 Temporibus, 49
 Testament, 61, 68
 Tetyushsky, 40
 Theologicae, 47, 48, 49, 50
 Thesaurus, 88
 Thomas, 76
 Thybris, 32
 Tiganal, 40
 Tiganali, 40
 Tigany, 40
 Tigrului, 73
 Tîl, 5, 8
 Timorem, 49
 Timothy, 58
 Timur, 86
 Tina, 34
 Tindal, 91, 92
 Tome, 77
 Tomis, 26, 27, 28, 30, 31, 32
 Tomitan, 34
 Tomitas, 26
 Tongue, 37
 Toronto, 49, 50
 Trajan, 86
 transilvănean, 82
 Transilvania, 81
 Transylvanian, 86
 Tratat, 94
 Tratatului, 89
 Trinitas, 95
 Trinitate, 50, 57
 Trubețkaia, 93
 Tuesday, 41
 Tugan, 5, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 44
 Tukai, 39, 42, 44
 Tukay, 5, 8, 9, 36, 38, 41
 turcă, 87
 turce, 91
 turcească, 94
 turcești, 94
 turci, 89
 turcii, 87
 Turism, 70, 84
 turismul, 79
 Turkey, 42
 Turkic, 42
 Turkish, 19, 20, 42
 Tuwgan, 5, 8
 Tynystanov, 10
 Tərmədən, 38
 Ucraina, 87, 89
 Udaipurul, 73
 Ultimis, 49
 Ungaria, 87
 Unire, 81
 United, 20
 Universalis, 94
 Universitate, 68
 Universitatea, 64, 76
 Universității, 76
 Universitățile, 76
 University, 4, 5, 6, 10, 16, 24, 34, 35, 46, 48, 49, 64, 94
 Urals, 37
 Urbsque, 28
 Urmanche, 39, 44
 USSR, 42, 44
 Ute, 5, 7
 valahă, 90
 Vălenii, 65
 Valerie, 34
 Van, 94
 Variae, 49
 Varshavyanka, 38
 Vasile, 82
-

Vaticanului, 69	Yoga, 64, 70, 73, 84
Veneția, 66, 77	York, 44, 78
Venezia, 66	Yshna, 39
Veritatis, 47, 48, 49, 50	Zagarancea, 89
Vest, 94	Zealand, 18
Viața, 75, 94	Zerbolt, 49
Victor, 50, 57, 61	Zhyry, 38
Vidra, 89	Zibaldone, 33
Vincenzo, 34	Zmuncilă, 89
Vindhya, 72	Zurich, 48
Virgil, 90, 95	Ουσία, 56
Virgilian, 32	Ουσίωσις, 56
Vitis, 25	Πρόσωπο, 56
Vittorio, 66, 68, 70	Υπόστασις, 56
Vixque, 31	Абад, 12
vlachica, 90	Абадда, 13
Vlachs, 86	Азия, 13
Vladimir, 43	Ала, 12
vlahilor, 90, 92, 93	Америка, 10
Vodă, 95	Анда, 11
Voievod, 93	Анткени, 14
Volga, 37, 44	Ассамблеяга, 12
Voltaire, 86	Ассамблеянын, 11, 12, 13
Wales, 18	Ассамблеясы, 11
Wallachian, 86	Ассамблеясынын, 12
Waltham, 91	Атамбаев, 14
Washington, 49	Барвинок, 13
Welsh, 18	Бишкек, 11, 13
Weltkrieg, 45	Булак, 12
Wertheim, 42, 44	БУУ, 12
Western, 49	Декларация, 11
Westminster, 76	Декларацияны, 11
William, 50	Ёкмёт, 15
Wings, 58	Ёкмёттши, 12
Wissowatius, 88	Ёлкёнщи, 14
Wood, 58	Жогорку, 10, 11
World, 5, 9, 20, 79	Кадамжайда, 13
Wundt, 37, 45	Казакстан, 11
Yale, 76	Каракол, 12, 15
Yang, 99	Кёл, 14, 15
Yin, 99	КМШга, 11

КМШдагы, 12	Россиялык, 13
КМШнын, 11	Россиянын, 13
Кшндёльцк, 15	Славянский, 13
Кыргыз, 10, 11, 14	Совети, 10
Кыргызстан, 11	Советинин, 11
Кыргызстанда, 10, 11, 14	Союздун, 13
Кыргызстандын, 11, 12	ССРинин, 10
Малян, 12	ССРнин, 11
Мамлекетибиздин, 10	СССРдин, 11
Маннам, 13	татар, 13, 15
Маселен, 12	татарлар, 12, 38
ОБСЕ, 12	Тщрк, 12
Ош, 12, 13	Тщркстан, 13
Президент, 14	Тыныстанов, 14, 15
президенттик, 14	Узбекстан, 11
Президенттин, 14	уйгур, 13, 15
ПРООН, 12	уйгурлар, 12
Республикабыз, 13	уйгурлардын, 13
Республикабыздагы, 12	украин, 12, 13
республикабыздыгы, 13	укугуна, 14
Республикабыздын, 13	Фергана, 13
Республикада, 11, 13	Халифатты, 13
Республикасы, 11	Хизб, 13
Республикасындагы, 11	Хуэймин, 12
Республикасыны, 11	Эгемендик, 5, 10, 12
Республикасынын, 10, 11, 14	

hosted by
ANTICUS
Multicultural Association

20-23 JUNE
2019
conference
proceedings
**ALECLA
CONSTANTA**

