

20 spre 21

ZESTREA VIITORULUI



MILENARISMUL

ARGUMENT

Deși simplă convenție calendaristică, sfârșitul unui mileniu dilată și înfierbântă conștiințele, până la limita extazelor sau a disperărilor colective. Acum o mie de ani, o mulțime de creștini au trăit cu o intensitate indescriptibilă teroarea sfârșitului lumii, încercând să-și făurească o pedagogie de ultimă oră a mântuirii. Secolul care încheie acest mileniu este parcă mai puțin exaltat, deși demoniile istoriei sale au fost multiple. Dacă întrebarea cu privire la un nou milenarism poate căpăta un răspuns categoric negativ, nu înseamnă nicidecum că, pentru o conștiință lucidă a vremilor noastre, nu se pun cu aceeași stringență o mulțime de probleme. Cu gândul la ceea ce va începe peste câțiva ani, orice om poate să se întrebe: ce zestre vom lăsa viitorului, noi – oamenii secolului al XX-lea? Oare obsesia distrugerii atomice a planetei, care a dominat perioada «războiului rece», va persista? Oare neliniștea privind explozia demografică se va accentua? Până unde va merge inconștiența ecologică a popoarelor? Dar mai ales va trebui să ne întrebăm dacă politica secolului nostru – în care războaiele au lăsat, pare-se, locul terorismului, iar pacea e continuu pusă în pericol de intoleranța unora – își va găsi un remediu.

Nu e vorba, desigur, să rezolvăm rapid și practic vreo problemă. Probabil că forțele în conflict își au, fiecare, motivațiile lor: ba chiar că, dincolo de voința oamenilor, destinele multor popoare își vor urma neabătut cursul. E vorba, însă, de ridicare – prin dialog și dezbateri publice – a tuturor acestor probleme, și a altora, la pragul de conștiință, care să facă din ele preocupări active și constante ale indivizilor, popoarelor, oamenilor de stat. Firește, întâi de toate ale individului: căci omul de rând a devenit astăzi germen fertil al realizării unei adevărate doxocrații – forță a opiniei publice, prin care societatea civilă poate să contracareze un stat abuziv.

Mileniul al treilea nu trebuie lăsat să deuteze exclusiv cu obsesiile și amenințările secolului al XX-lea, ci și cu preocuparea înfrigurată de a le fi făcut pe deplin conștiente măcar pentru cititorii noștri. Suntem convinși că singurul «exorcism» modern, eficient, împotriva lor, este acela al lucidității.

ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

Sfârșit de veac în lectură istorică

Nu e nevoie de explicații speciale pentru a motiva o asemenea «lectură». Fiindcă acest sfârșit de secol, coincident cu finele mileniului doi, se pretează, ca orice fenomen complex, la numeroase lecturi. Lectura istorică tinde să asigure, firește, o sinteză comprehensivă, pe seama însumării de fapte și analogii a căror identitate reclamă îndeobște garanții multidisciplinare.

Mai mult poate ca orice alt interstițiu din eonul creștin, secolul XX se recomandă prin marile-i experiențe de ordin ideologic, politic, spiritual, ca și printr-un «economism» apăsător, ale cărui resurse nu s-au epuizat încă. El debutase de altfel prin căutări febrile în spațiul economiei (inclusiv pe tărâm istoriografic), cu excese care au făcut să se nască numaidecât reacții de tip spiritualist.

Generația care intra în «istorie» o dată cu secolul avea destule motive să fie nemulțumită. Aplecat pe ultima filă de calendar, N. Iorga se întreba, cutremurat, dacă «se va mișca oare ceva în Sybaris care doarme». În *Opinions sincères* (1899) și *Opinions pernicieuses* (1900) se reflectă clar voința tânărului savant de a întocmi un program regenerativ, lesne recognoscibil apoi în mișcarea sămănătoristă, în *Neamul românesc* și alte publicații de care și-a legat numele. Când, peste patru decenii, savantul se prăbușea sub gloanțe legionare, un întreg ciclu istoric lua sfârșit, pentru a face loc altuia, sub semn totalitar, care avea să dureze aproape jumătate de secol și să dea loc la consecințe încă mai grave.

Un secol convulsiv și dramatic, în care lumea românească a văzut împlinindu-i-se idealul unității statale, cu un preț foarte ridicat, apoi un mic răstimp de creație culturală mai puțin stânjenită și chiar de forjare a unui «stat cultural», merit să pună la lucru cât mai bine resursele națiunii. Răstimp prea scurt însă și marcat de neliniști eshatologice¹.

¹ Cf. Al. Zub, *Temps et propension éshatologique dans les premières décennies roumaines du XXe siècle*, în Al. Zub (éd.), *Temps et echangelement dans l'espace roumain*, Iași, 1991, p. 151-166.

Se poate spune că secolul XX se și încheie astfel, cu o propensiune milenaristă, peste tot în lume. Criza continuă e semnul său distinctiv, o criză nu doar de «creștere», cum susțin unii analiști, dar și una mai adâncă, de direcție². O serie de eșecuri și de refuzuri îi jalonează traseul. După refuzul ideologiei, compromisă de sistemele totalitare, a venit refuzul politicului și al istoriei însăși, declarându-se chiar, cu o sacră inocență, sfârșitul acestora. *Moartea istoriei* ajuns repede o sintagmă curentă, întocmai cum fusese și *moartea povestirii* («récit») ca discurs istoric, sub presiunea structuralismului.

Eșecul acestui refuz multiplu era previzibil. Și-au cerut îndată dreptul la existență *evenimentu*³, fie și metamorfozat, *narativu*/în istorie, *politicu* ca dimensiune inerentă acesteia⁴, pentru a nu mai vorbi de istoria însăși, care nu avea cum să-și verifice propria extincție⁵. «Istoria merge înainte», proclama repede G. Duby, în consens desigur și cu alte reacții istoriografice, nu fără analogie cu disputa mai veche din spațiul german, dispută care îl făcuse, de pildă, pe Richard von Weizsäcker, atunci președinte al Republicii Federale, să scrie *Die deutsche Geschichte geht weiter* (Berlin, 1983).

Istoria, în acest sens, mai degrabă continuă decât reîncepe. Rupturile sunt numai aparente și de suprafață, în zona aceluși evenimential de care vorbea F. Braudel, plasându-l anume în «durata scurtă», nervoasă, febrilă, în timp ce elementele de echilibru, de stabilitate, se organizează la nivel mediu și în «durata lungă». Acolo, la temelie «icebergului», renoația rămâne insesizabilă și nu e de închipuit decât cu mare dificultate⁶. La vârful său, în eferescenta politicului, schimbarea e însă vizibilă, adesea și spectaculară, cu toate că nu se lasă tocmai ușor definită.

Citită astfel, în triplu registru cronologic, istoria ultimei jumătăți de secol dezvăluie un subtil amestec de temporalități, care face mereu interesantă «lectura» ei. Chiar dacă regimul comunist a bruscat și bulversat adânc structurile, unele atitudini au reușit să persiste, asigurând o anume continuitate de spirit, tradiții, cultură. Ele au putut fi puse repede în valoare de îndată ce au dispărut sau diminuat considerabil forțele coercitive. În toată Europa est-centrală, evenimentele din 1989 au lăsat impresia că istoria reîncepea, ca după o lungă letargie sau somnolență, brusc și cu urmări neașteptate. Vaclav Havel mărturisea, de exemplu, evocând intrarea sa în palatul prezidențial, că a fost șocat din capul locului de un fapt: orologiile din incintă, vechi, impresionante, nu mai funcționau, de parcă «locatarii» comuniști ar fi voit astfel, ca în basm, să oprească timpul însuși. Orologiul e, în acest caz, o metaforă extensibilă la întreg sistemul. Punându-l din nou în acțiune, Havel semnala în fond un nou început pentru istoria țării sale. Se putea face iarăși politică,

² Cf. H.-I. Marrou, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne (de 1930 à 1975)*, Paris, 1978.

³ Pierre Nora, *Le retour de l'événement*, în *Faire de l'histoire*, ed. de J. le Goff și P. Nora, I, 1974, p. 210-228.

⁴ Retour au politique, editorial în *Esprit*, 8-9/1995, p. 3-4.

⁵ O întregă literatură s-a produs în jurul provocării lui F. Fukuyama.

⁶ F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969.

aruncându-se punți peste hăul totalitar, spre a reface, pe cât posibil, unitatea istoriei. Politicul reintra în drepturile sale, istoria ieșea oarecum de sub puterea unui blestem demisecular.

Căutând să explice evoluția Europei de Est între Stalin și Havel, un fin analist punea situația creată în 1989 sub semnul «reinventării politicului»⁷: proces trudnic și diferențiat de la o zonă la alta, în care «puterea celor fără putere» și-a spus până la urmă cuvântul. Însă, o dată cu reflexele democratice, s-au reactivat și elemente de etnocrație, de naționalism zgomotos și steril, elemente scoase dintr-o «cutie a Pandorei», ținută până nu de mult sub sigiliu⁸.

S-ar spune, cu o nouă metaforă, că lumea noastră a ieșit dintr-o lungă vrajă, fiind pusă brusc în situația de a-și potrivi pașii cu cei ai lumii apusene. Era, în fond, aceeași discordanță pe care V. Pârvan o sesiza la începutul secolului, comentând intrarea românilor în modernitate: «Și pe când, în Apus, demult începuse a se lucra la luminarea maselor poporului și la dezrobirea lui din lanțurile economice ce-l apăsau din întunecatul ev mediu, la noi era noapte. Căci, precum pline de înțelese povestesc basmele noastre, parcă un duh rău de astă dată, nu un Făt-Frumos, legase atât pe Murgilă, cât și pe Miază-Noapte și Zorilă, și lumina izbăvitoare de viață nu putea veni. Și duhul rău era reacționarismul clasei noastre conducătoare, care se simțea nu se poate mai bine în întunericul orb al ignoranței și lenei și care nici nu voia să dea în mâna celor robiți arma teribilă a culturii și a libertății»⁹.

Limbajul «marxizant» al acestei reflecții nu trebuie să înșele, căci e vorba de un text din 1906, moment când N. Iorga întemeia «Frăția bunilor români», ca reacție la înstrăinarea «elitei», și când Pârvan însuși, emulul său, sugera («fantezie politică») o soluție «bismarkiană» pentru ieșirea din impas¹⁰ și se întemeia pe Fichte pentru a rosti un patetic îndemn la acțiune¹¹.

De atunci, istoria și-a sporit și la noi ritmul, într-un fel care a produs destulă confuzie în perioada interbelică, pentru a reintra apoi, o dată cu regimul comunist, într-un anume «calm», de încremenire structurală. Ocupația sovietică, zidul Berlinului, politica de autarhie din ultimele două decenii ș.a. au produs un sentiment de izolare fără leac, alimentând frustrări și disperări al căror dramatism a putut fi măsurat oarecum numai de evenimentele din Decembrie 1989.

⁷ Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics: Eastern Europe From Stalin to Havel*, New York, 1992; ed. rom., Iași, Polirom, 1997.

⁸ *Ibidem*, p. 246-256 (ed. rom.).

⁹ V. Pârvan, «Unire» (1906), în vol. *Scrieri*, București, 1981, p. 96-97.

¹⁰ *Idem*, *Scrieri*, p. 110-112.

¹¹ *Ibidem*, p. 115-129.

¹² Vladimir Tismăneanu, *Ghilotina de scrum. Despre nevroze și revoluții*, ed. Mircea Mihăieș, Timișoara, 1992, p. 102-103.

O accelerație specifică a timpului s-a produs atunci aproape brusc. «Din ianuarie 1990», remarca un analist în 1992, «avem mai multă istorie decât am avut în patruzeci și cinci de ani», lucru lesne sesizabil și de la distanță.¹² Remarca analistului poate fi reținută și ca un reper în lunga discuție pe tema ritmului istoriei, în continuă creștere¹³, ritm precipitat, la noi, mai ales după 1989. Cu un secol și jumătate mai înainte, Alecu Russo gândise la fel atunci când observa că, în câțiva ani, de la 1835 până la 1851, Moldova a trăit mai mult decât în cinci secole anterioare¹⁴. Mai mult, adică mai intens, într-o altă cadență a timpului.

Accelerarea duratei e un fenomen încă mai lesne sesizabil acum, în epoca informaticii. Ea ne găsește, din nou, în pragul altui secol și al altui mileniu, în situația de a recupera întârzieri istorice, de a grăbi pasul chiar nefiresc de mult, cu riscul de a ne descumpăni. Nevoia de a pune ordine în viața socială se izbește de inerții și interese care sunt ale defunctului regim comunist. Este o nevoie stringentă, al cărei sens nu se poate stabili decât în perspectivă istorică. De unde misiunea specială a istoriografiei de a păstra credința în ordine și sens, atunci când impresia de haos ne învaluieste peste tot. Suntem în situația aceluia personaj «castalian» din *Jocul cu mărele de sticlă*, pe care Hermann Hesse îl făcea să spună că «cine ia în considerare istoria, acela trebuie să aducă cu sine, după opinia (sa), cea mai mișcătoare și proaspătă încredere în puterea ordonatoare a spiritului»¹⁵.

Conștiința tragică a dramelor istoriei, atât de prezentă în acest secol, nu trebuie să stimuleze nicidecum disperarea. «Murim», spunea H.-I. Marrou, «în corturile noastre, aceste locuințe perisabile, după ce am lucrat toată viața pe șantierul ruinelor. Știm cel puțin că nu lucrăm în zadar: mai e nevoie de altceva? Nu suntem decât sărmani lucrători care facem ce avem de făcut: e destul și vom lupta neîncetat și fără astâmpăr pentru a înălța zidurile Ierusalimului»¹⁶.

Asemenea reflecții se pot naște la o bună lectură a istoriei, aceea care stârnește mai degrabă o melancolie stimulativă decât pornire oarbă spre conflict și intoleranță. Trecutele vremi ne pot ajuta, după cuvântul costinian, să le pricepem pe cele viitoare numai dacă le citim cum trebuie.

¹³ Cf. Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, 1948; A.J. Toynbee, *Change and Habit*, London etc., 1968.

¹⁴ Alecu Russo, *Cugetări*, București, 1977, p. 16; cf. și Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, București, 1987, passim.

¹⁵ Hermann Hesse, *Jocul cu mărele de sticlă*, București, 1969, p. 159.

¹⁶ H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 29.

Apocalipsa discretă

La una din «Serate», Iosif Sava îi cerea invitatului, istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu, să răspundă la o *cestiune arzătoare*: ce este cu acest an 2000? (tinerii îl întrebă și Iosif Sava e ținut să-i lămurească despre eventualele zbuçiume planetare care, nu-i așa?, pâdesc istoria, pitite în sacul cu surprize al noului mileniu). Însă, evident, omul de știință nu s-a lăsat cuprins de fiorul interogativ al gazdei (regizat, pretinde ea, pentru a da dramatism emisiunii). S-a mulțumit să nuanțeze, pertinent și puțin impacient, problema. Timpul – se știe doar – nu e «obiectiv»; axa și ciclurile lui se desenează diferit de la o cultură la alta.

Cine are apetit pentru spectaculoase disoluții, pentru finaluri căscate spre dincolo de veac, pentru grandioase și unanime prăbușiri, cum își va măsura oare așteptarea, plasată undeva între palpit și angoasă: după hindusul *Manvantara* (sau, dacă optează pentru un sfârșit mai radical, după durata unui *Kalpa*, care în număratoarele umane are patru miliarde trei sute douăzeci de mii de ani); începând de la *hegira*, de la nașterea lui Kristus, de la geneza ebraică? Oferta e fără îndoială mult mai diversă. Totuși funcționarea planetei nu pare să se supună cu deosebire unuia dintre sisteme. Dar, de vreme ce Occidentul își exportă modelele spre toate zărrile lumii, ar putea avea ambiția ca, printre ele, să-și impună și apocalipsa. Dacă strategiile politice și economice euro-americane gestionează cu oarecare succes umanitatea, pentru ce nu i-ar gestiona mental și sfârșitul?

Or, tocmai în momentul acestei traversări de la secolul XX la XXI, ordinea mondială și disciplina de tip statal, propuse de Occident, par să fie mai aprig contestate de specificitatea culturilor și de «nucleul lor dur» care sunt religiile. Expresia aparține politologului Bernard Badie («Dieu est-il un baril à poudre?», în revista *Croissance*, număr special din 1995: «Politique et sacré à l'aube du XXI-ème siècle»). «Astăzi» – spune el – «indivizii se referă din ce în ce mai apăsător la apartenența lor indentitară, și mai cu seamă religioasă, înainte de a se referi la cetățenia lor... Din momentul în care sacrul structurează concepția

indivizilor despre politic, Statul își pierde universalitatea... Din acest punct de vedere, șansa de a supune într-o zi pe toți indivizii planetei unei aceeași viziuni a politicului se micșorează».

Ceea ce pare să fie într-o oarecare criză este, așadar, utopia globalizării, a destinului unitar al lumii. E drept că toate mișcările ce recurg la o lectură religioasă a politicului (fie ele islamice ori altele) au o retorică mesianică; însă, în planul devenirii unanime, tocmai confruntarea proiectelor lor le descalifică mesajul. Nu e de așteptat ca lumea să piară mai degrabă după modelul fundamentalismului islamic (unde Dumnezeu a fost căpătuit cu un partid: *Hezbollah*) decât după contabilități întreprinse pe seama datelor creștine.

Sfârșitul acela radical când «puterile cerurilor se vor zgudui» își păstrează cu îndărătnicie misterul. De altfel viața unui om (și a unei societăți) nu au anvergura necesară pentru a-l înregistra. În alcătuirea lui psiho-somatică, individul face parte din țesătura lumii și, ca atare, nu poate aspira la demnitatea de a-i privi sfâșierea. Nici măcar Fiul Omului – în măsura în care participă la ordinea temporală – nu poate indica momentul curmării ei: acel straniu moment de *fractură* ce nu mai aparține deja timpului dar nici nu face parte din *cealaltă durată*.

Dacă fiecare tradiție conține o fenomenologie a sfârșitului, ea se adresează dimensiunii noastre pneumatice, intelectului, facultate proprie unei perspective trans-mundane – în stare să străbată prin textura lucrurilor către o întâlnire cu Autorul lor. Sigur că scenografia crizei poate cataliza această apitudine contemplativă pentru că exacerbează simbolismul fracturii. Însă el își pierde eficacitatea dacă e «aplatizat» prin referirea la peisaj ori la organismul social, iar nu la transformarea ființei înseși. E lecția pe care i-o administrează Socrate lui Phaidros: «neștiutor în ce mă privește, aș fi de râsul lumii să încep a căuta înțelesul celor străine de mine. Drept care, fără să-mi bat capul cu aceste povești, iau de bun tot ce mă învață tradiția și, după cum spuneam, nu pe ele le cercetez, ci pe mine însumi» (*Phaidros* 230 a).

Există, chiar și în cele mai inspirate inginerii eschatologice – cum e cea a lui V. Soloviov din *Povestire despre Antihrist* –, o stingheritoare domesticire a simbolismului apocaliptic, o distribuire prea precisă de roluri (care privilegiază, evident, pe reprezentanții tradiției proprii), o riscantă arogare a funcției de consilier-expert al lui Dumnezeu în problemele ultime. Chiar dacă textul cu pricina propune doar o metaforă semnificativă, el prelungeste visul profund ambiguu al unei *teocrații creștine*, proiect care ar aresta înnoirea lumii în categoriile *deja-cunoscutului*, ale forței temporale și ale unei îmbunătățite dar prea omenești administrații. Proiectul soloviovian pretinde să dispună determinist nu numai de destinul umanității – atribuindu-i o poziție înălțătoare, e adevărat – dar și de

libertatea cu care divinul nu încetează să ne surprindă. De altfel, nici patruzeci de ani mai târziu, N. Berdiaev nu va părăsi ideea «statului creștin», ca fiind străină de substanța unei religii transfigurante. Între timp, «veacul» produsese și continua să producă din belșug fenomene interpretabile în cheie eschatologică, dând dovadă de mult mai multă fantezie tragică decât descrierile genialului gânditor rus.

Românii posedă și ei specialiști în această zonă, ce-i drept în tenta minoră, lirică (și aproape hilară) a unui îndoielnic pitoresc dâmbovițean. «Scoală-te, România Mea, ridică-te, iubito, scutură-ți jugul și vino spre mărire, o cetatea iubirii Mele. Nu mai plânge iubito, că vaiul trece, mai este un ceas... Vin să te iubesc și să te așez în glorie...» Se pare că acesta ar fi mesajul lui Christos, publicat în numărul 1 – 2/ 1990 al revistei *Transilvania*, mesaj transmis prin gura unei femei, în dealul Patriarhiei, de ziua patronului Bucureștilor. *Cântarea cântărilor* tinde să se afilieze astfel «Cântării României» într-un scenariu în care regimul comunist face oficiu de «domnie a lui Antihrist», iar România – o țară eminentamente și integral creștină – e acea fărâmă de excelență a umanității prin care lumea se va primeni. Nu pretindea oare sculptorul eschatolog Marian Zidaru că cine vrea să aibă acces la «Noul Ierusalim» trebuie să învețe românește? Deliruri mărunte dar nu benigne, sub specia cărora se plasează, de curând, și gigantul proiect de construcție a unei «catedrale a mântuirii neamului».

Milenarismul – pretenția de a experimenta obiectiv, social, pragmatic, «pozitiv» apocalipsa – constituie probabil întâiul eșec creștin, prima eroare de optică în înțelegerea noii religii. După trei secole de ardentă speranță, are loc o «cădere de tensiune eschatologică» (cf. Jean Boesse și Jean Lacoudre, 1972, p. 162¹). Obosit de așteptare, creștinismul se sedentarizează, se instalează confortabil în cetatea lui Constantin; iar dimensiunea lui esențială, perpendiculară pe finitudinea terestră primește alte soluții, mai subtile și mai eficiente. «Dacă trebuie să ne referim la milenarism, vom spune că (în ce privește Orientul n.n.), el își consumase deja atracția în formele violente ale primelor veacuri; *parusia* era, am spune, trăită cotidian, anticipată, asimilată în transparența liturghiei și a vieții sacramentale, în interioritatea vieții spirituale» (A. Scrima, 1965, p. 303²).

În fond, prezența – dezvăluită într-o strălucitoare evidență – a divinului nu *la capătul timpului* trebuie așteptată. Nu orizontala indefinită a axei temporale ne poate oferi, în acest caz, direcția potrivită; ci efortul pe verticală, care străbate «dincolo», spre *locul Lui propriu* de manifestare. Nu despre un *eveniment* apocaliptic ar avea deci sens să vorbim, ci mai degrabă despre un *stil* personal de căutare: despre «o categorie sintetică de viață spirituală, un „stil“, un „spirit eschatologic“ în sensul în care termenul exprimă des-

¹ Jean Boesse și Jean Lacoudre, 1972, «Pères grecs et latins», în *Encyclopédie des mystiques*, coordonată de M.-M. Davy, Paris, Robert-Laffont.

² André Scrima, 1963, «Rythmes et fonction de la tradition athonite», în *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963*, Études et Mélanges, Chévetogne.

tinerea esențială a Bisericii, prezența sa mereu mai intensivă în misterul Dumnezeului celui Viu» (*ibid.*, p. 306).

Stilul acesta e asociat, aici și în genere, monahului: un perpetuu itinerant vertical (în măsura în care își onorează condiția).

O mie de ani – *grosso modo* – după Orientul creștin, Occidentul va face și el experiența ratată a unei apocalipse organizate la nivelul grupului social și al timpului istoric. Articolul lui Th. Merton (*From Pilgrimage to Crusade*, 1994)³ vorbește despre transformarea călătoriei în țara Sfântă – suport al traseului interior către «locul învierii» – într-un nobil război care vizează instaurarea terestră a împărăției⁴. Utopia pontificală se va încheia, o știm, – lăsând la o parte jafurile și cuceririle – cu organizarea regatelor latine în Răsărit. O progresivă sedentarizare a itineranței preface «societatea pelerinajului» în expediție marțială și, finalmente, într-o populație de coloniști. Cât despre căutarea spirituală, ea adoptă alte modalități, mai discrete. Th. Merton citează fericita expresie a lui Dom Jean Leclercq conform căreia drumul spre Ultimul trece, în descrierile simbolice ale literaturii monastice, de la o *stabilitas in peregrinatione* către o *peregrinatio in stabilitate*. În calmul mănăstirilor ori al locurilor solitare, itineranța e absorbită în nevăzut, care este, de altfel, mediul ei autentic.

Pentru experiența contemplativă, apocalipsa nu pare să fie interesantă în primul rând ca eveniment ce pune capăt timpului măsurabil al istoriei. Ne putem întreba atunci ce relație specifică între timp și eschaton valorifică ea.

Evangelhia după Ioan (4, 21 – 23) ne oferă o primă referință: e vorba despre întâlnirea lui Iisus cu femeia samarineancă la fântâna lui Iacob. «Vine ceasul și acum este când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui... vine ceasul, și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și adevăr».

Avem de a face cu un episod aproape singular de intimitate, de dialog secret și concentrat: pentru un foarte scurt răgaz – suspendat în afara secvenței temporale la ceasul fără umbre al amiezii –, el reunește doi interlocutori degajați, fiecare, din grupul ce îl înconjoară și îl solicită în mod obișnuit, integral disponibili unul pentru celălalt. Ocrotiți de o perfectă și repede trecătoare solitudine, partenerul uman și cel divin fac – împreună –

³ În Thomas Merton, 1994 (prima ed. 1961), *Ways of the Christian Mystics*, Boston, Shambhala.

⁴ În concepția papei Urban al II-lea, cruciada trebuia să cucerească «„Țara sfântă“, înțeleasă drept o stare generală de sfințenie, de unitate și desăvârșire a întregii Biserici, răsăritene și apusene, drept starea creștinătății unite și înnoite în pacea Sfântului Mormânt» (Th. Merton, 1994, p. 29). «Speranța eschatologică glăsuia în imnurile și marșurile cruciaților» (*ibid.*, p. 32).

experiența apocalipsului, a unei reciproce și fără rezerve dezvăluiri de sine: «Eu sunt, cel care vorbesc cu tine».

Episodul acesta e printre primele – în economia Evangheliilor – care ne livrează modul de ofensivă înspre lume a condiției ultime: ea a venit și vine. Desăvârșit prezentă în persoana prezentă a Logosului, ea rămâne infinit actualizabilă în lăuntru întâlnirii între uman și divin. Realitatea pe care Evanghelia o desemnează drept «Împărăție», funcționează – ni se sugerează aici – inchoativ. În sine, ea este, evident, un dincolo absolut; se caracterizează printr-o intimitate – o *contextură* va spune Origen – între Dumnezeu și om, care răpește orice însemnătate «detaliilor» și condiționărilor mundane. În acest sens, împărăția e, evident și aproape banal am zice, supra-mundană și post-mundană. Însă experiența ei se oferă încă de aici și de acum, ca un dat care – de necircumscris și transcendent în sine – se insinuează totuși de-a curmezișul texturii mundane, în ascunsul conturului ei. Inepuizabila dinamică a condiției ultime demarează și ne preia din imediatul condiției noastre actuale.

Samaria este de altfel un ținut care, simbolic, va desemna – în concepția creștină – categoria itineranților inclasabili. Aflată între Iudeea și Galileea, între teritoriul Legii vechi și «lumea neamurilor» ce va primi Legea cea nouă, ea ar reprezenta condiția străinului, neintegrat într-o ordine și un bine stabilit proiect istoric. Din punct de vedere creștin, Samaria este un teritoriu ușor evanescent, liber de determinării prea precise, un teritoriu mereu în margine, între sudul unui proiect divin dezvoltat în trecut («poporul ales») și un nord (Galileea neamurilor) ce anunță deschiderea mesajului christic spre toate zările lumii. Samaria e un teritoriu al tranziției, un teritoriu prin care, pur și simplu, «trebuie să treci» («A lăsat Iudeea și s-a dus iarăși în Galileea. Și trebuia să treacă prin Samaria» – *Ev. după Ioan*, 4, 3 – 4).

Dar, astfel fiind, ea devine și un simbol al *transitus*-ului vertical. Pentru că, în centrul ei, Iisus face activă circulația între datul vizibil și realitatea misterioasă spre care el trimite: între apa fântâni și apa vie a Duhului, între locul de cult și spațiul indefinit al Treimii, între clipa de față a întâlnirii și clipa eschatonului se stabilește aici o fertilă tensiune. Poate chiar mai mult: locul care îi reunește pe Iisus și pe «străină» trimite, inaugural, spre o intimitate încă și mai profundă decât confruntarea solitară. Ca un acord abia audibil, anunțând o temă ce urmează să se dezvolte, ni se propune aici un sens mai vertiginos al trecerii: «pentru a sesiza aspectul interior, „legătura intimă” între creat și increat, ar trebui să vorbim despre „trecerea” unuia în celălalt: „transitus” și nu „tranziție”» (A. Scrima, 1968, p. 168)⁵. Invocând «apa vie» a Duhului («apa pe care i-o voi da eu se va face în el izvor de apă ce curge spre viața veșnică» spune Iisus – *Ioan* 4, 14), invocând

⁵ André Scrima, 1968, «L'Apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien», în *Hermes* nr. 6, Paris.

contemplarea divinului «în duh și adevăr», nu anunță el oare compenetrația partenerilor, reciproca descoperire din lăuntru, acea *contextură* despre care vorbea Origen?

Pentru mine, însă, savoarea apocalipsei discrete se leagă de o anecdotă aparținând islamului. Din mai multe motive, această deplasare în orizontul unei tradiții învecinate ni se pare eficace. În primul rând pentru că diferența de vocabular cu care ne confruntăm astfel e aptă să degajeze prospețimea faptului simbolic, să-l scoată din câmpul unor abordări prea tocite și familiare, să menajeze un cadru de respirație a sensului. Apoi, pentru că islamul participă la o sensibilitate simbolică proprie Orientului apropiat, o sensibilitate pe care creștinismul răsăritean a valorificat-o necesarmente în beneficiul trăirii și doctrinei lui contemplative. În sfârșit, pentru că experiența contemplativă atinge în genere un nivel de realitate unde specificitatea diferitelor tradiții își relevă concordanța, unde suflul Adevărului e resimțit ca unificând formele pe care le animă. Precauțiile justificative fiind consumate, să trecem la text.

Abu'l-Hassan 'Alî Hujwîrî (sec. XI), autor al celui mai vechi tratat persan care s-a păstrat despre sufism – *Kashf al-Mahjûb* – evocă, în lucrarea sa, unul din termenii cheie ai limbajului și experienței sufi: *waqt*. Prin «clipa» sau «timpul» desemnat de *waqt* se înțelege suspensia condiției noastre curente sau risipite, experiența fulgurantă a «influenței divine care coboară în suflet și face inima „adunată“ (*mujitami*) ... Nimeni nu poate să atingă realitatea acestei clipe» spune Hujwîrî «după propria lui alegere și prin propriile sale eforturi, pentru că ea nu ține de posibilitățile umane de achiziție. *Waqt* e o sabie tăioasă pentru că taie rădăcinile viitorului și trecutului, pentru că șterge din inimă grijile zilei de ieri și de mâine.»

O anecdotă spirituală, atribuită marelui maestru sufi Junayd e utilizată de Hujwîrî pentru a sugera sensul și portanța termenului *waqt* lat-o:

«Întâlnind în deșert, într-un loc sterp și inospitalier, un derviş, l-am întrebat pentru ce adastă acolo neclintit. Mi-a răspuns: „Am avut o clipă (*waqt*) și am pierdut-o aici; de doisprezece ani stau și plâng. Sheikh-ul n-ar binevoi să facă o rugăciune pentru mine ca să-mi regăsesc clipa?“ Părăsindu-l, mi-am împlinit pelerinajul și m-am rugat pentru el. Rugăciunea mi-a fost ascultată. La întoarcere, l-am aflat în același loc. „De ce nu pleci“, l-am întrebat, „de vreme ce dorința ți-a fost îndeplinită?“ Mi-a răspuns: „Mă stabilisem

⁶ Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb* («Tratatul despre dezvăluire»), apud Eva de Vitray-Meyerovitch, 1978, *Anthologie du Soufisme*, Paris, Sindbad, p. 130 - 131.

⁷ Henry Corbin, 1984, *L'Homme de lumière dans le Soufisme iranien*, coll. «Le Soleil dans le Cœur», Paris, Éd. Présence.

⁸ *Monakhos* – termenul grec care, atât în mediul creștin cât și în cel gnostic, înmănunchează datele destinului contemplativ – se mișcă tocmai în această arie semantică: el indică o stratificare de sensuri afine, care merge de la «singur», «însingurat», «solitar», la «celibatar» și «înfrânat», până

În acest loc al pustiirii unde mi-am pierdut comoara. E oare drept să părăsesc locul unde am regăsit-o și unde mă desfăt de întâlnirea cu Dumnezeu? Sheikh-ul să meargă în pace, eu îmi voi amesteca țărâna cu țărâna acestui loc, pentru ca să mă pot scula, în ziua învierii din țărâna care e sălașul fericirii mele»⁶.

Ca și episodul din *Evangheliile*, anecdota lui Junayd pune în scenă o nesperțoasă dar radicală singularitate: e vorba despre un om cantonat într-un pusti. Departe de grupul uman și de ceea ce antropologii numesc «spațiul cultivat, construit», el e fixat în căutarea a ceva ce, lipsit de orice relevanță colectivă, constituie, în schimb, o miză personală decisivă, *capitalul* său existențial.

Achiziția unei perspective polare – spune H. Corbin (1984, p. 20)⁷ – «implică în mod expres ruptura de categoria colectivului, re-joncțiunea cu dimensiunea transcendentă, ceea ce ferește persoana de solicitările colectivului, adică de orice fel de socializare a întreprinderii spirituale»⁸.

Punctul unde adastă dervișul lui Junayd a înregistrat această re-joncțiune, pentru o clipă percepută, apoi pierdută. Descoperită interior, dimensiunea transcendentă a calificat locul, l-a marcat cu o amprentă ce rămâne să fie valorificată. Iar dacă evenimentul se petrece în pustie este pentru că el implică nu numai «ruptura de categoria colectivului» dar și confruntarea unui *unu* ireductibil cu *Unul*.

În economia anecdotei, Junayd joacă, evident, rolul intercesorului, al maestrului care face joncțiunea între locul unei experiențe personale (loc polar în virtualitate) și centrul recunoscut al Islamului, Mecca. Joncțiune eficace pentru că «fixează» o dimensiune internă până atunci încă «volatilă», insuficient cristalizată. Odată această dimensiune stabilizată, locul devine, pentru derviș, un amplasament existențial, o *stațiune* spirituală pe care nu o va mai pierde și nu o va mai părăsi. În dezvoltarea sa verticală, secretă, inaparentă, ea găzduiește nu numai dialogul prezent între divin și uman, dar și orizontul consumării lui eschatologice.

la «unic» sau «unificat», «strâns în sine și în unitate» (cf. H.-Ch. Puech, 1978, *En Quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, vol. II, p. 13). Avem de a face cu o concomitență de sensuri care se referă la atitudinea exterioară, la opțiunea morală și, în sfârșit, la operația internă. Monahul e un «însingurat» și un «înfrânat», pentru că urmărește să devină «strâns în sine și în unitate».

Zidirea: un spectacol cu final deschis

Suntem din nou frisonați de sfârșitul lumii. Pe lângă alte posibile finaluri catastrofice, pentru care ne pregătește cinematograful american simulând cu certitudine mai credibil decât orice realitate («Twister», «Daylight»), pe noi, românii, ne paște unul mai concret: surparea zidirii. Cutremurul cel mare se apropie. Bucureștiul istoric, ce a mai rămas din el, va cădea în mare parte, ca și parte din arhitectura primelor trei decenii postbelice. Mai nimic nu a fost consolidat după 1977, iar ce s-a făcut – ne-o spun deschis structuriștii și seismologii – s-a făcut de mântuială. Un atare specialist de marcă dădea deunăzi și soluții apocaliptice: să se demoleze arhitectura antebelică, pentru că este mai oneros să o restaurăm decât să o înlocuim. Asta unde? Într-unul din cele mai importante săptămânale bucureștene, necontestat de breasla restauratorilor. Unde ni sunt instinctul de supraviețuire și memoria colectivă?

În plin milenarism, să ne amintim că zidirile din jurul nostru, întru care «suntem în lume» locuind (după sintagma heideggeriană), se mântuie sau pier deodată cu noi. În timp, arhitectura «lucrează». Fundațiile «se lasă». Piatra trece. Lemnul se macină. Bronzul se dizolvă. Pământul își revendică înapoi *in integrum* casele care ne trăiesc. Informația pe care am impregnat-o în materie lasă loc entropiei.

Arhitectura moare și ea, deodată cu noi. Mai puțin, poate, arhitectura modernă, nepregătită să înfrunte timpul, așa cum observa Radu Drăgan într-un delicat eseu din *Contrapunct* pe tema arhitecturii albe, atemporale, a lui Richard Meier. În câte feluri se

sfârșește arhitectura și cum putem interpreta aceste finaluri deschise spre a ne ogoi propriile angoase milenariste?

Ființa nu moare de tot decât împreună cu locuința sa

Desenând o perspectivă pentru Zeppelinfeld în felul în care ar fi acesta văzut de un desenator peste un mileniu, în felul în care Piranesi desena ruinele Romei, Speer a avut viziunea monumentelor Reich-ului distruse de timp; chiar și așa, ele trebuiau să fie grandioase, dând seamă despre o mare civilizație. Hitler a văzut în această «teorie a valorii ruinelor» o «logică luminoasă» și a cerut de îndată ca toate edificiile ridicate sub direcția sa supraveghere să fie concepute din această perspectivă milenaristă.

Poate că și ei observaseră unul din tâlcurile cele mai de seamă ale textului biblic, care dă seamă despre relația dintre om și zidire, pe care fenomenologii au observat-o cam în aceeași vreme. Nu doar că ele sunt de-o ființă, dar și mor împreună. Nici casele nu supraviețuiesc mult după ce sufletele dinlăuntru încetează să le mai aburească zidurile cu răsuflarea lor. Dar, mai mult decât atât, ne spune Biblia, *pedeapsa cea mai cumplită împotriva unei ființe (individuale sau colective) nu este deplină nici atunci când o ucizi, câtă vreme nu i-ai distrus și zidirile (casa, templul, palatele, cetatea).*

Neîntrecute sunt textele veterotestamentare în a numi felurile pedepse la care Ierusalimul va fi supus pentru a-i pedepsi pe evrei. Orașul va fi dat «în mâna caldeenilor și în mâinile lui Nabucadnetar, împăratul Babilonului, și el îl va lua» (Ieremia, 32:28); vrăjmașii «îi vor pune foc „cetății” și o vor arde, împreună cu casele pe acoperișul cărora au adus tămâie lui Baal» (Ieremia, 32:29). Cetatea a fost «luată dinaintea feței Mele», spune Iehova, pentru că altfel ea ar fi continuat și după pedeapsă să funcționeze ca un condensator al memoriei colective. Nepedepsit, Ierusalimul ar fi amintit pururi lui Dumnezeu de trădarea legământului de către poporul său, dar, deopotrivă, va aminti și evreilor locul întoarcerii.

Convers, a reface ruinele orașului mort, ca în Neemia, înseamnă a readuce la viață și a coagula poporul. Aici îndemnul este «să ne sculăm și să zidim!» (Neemia, 2:18,20). Pare că, îndârjiți, evreii *edificau împotriva*, se opuneau entropiei «cu o mână, iar cu cealaltă țineau arma» (4:17), încât noile ziduri să țină piept noilor atacuri împotriva ființei lui Israel. Orașul este un corp zidit al comunității care se va replea apoi «dinapoia zidurilor și locurilor tari» (4:13).

Marii profeți ai Israelului observă toți legătura de substanță între în-ființare și zidire și, respectiv, între distrugerea ființei și distrugerea cetăților, a înălțimilor, a idolilor, a «stâlpilor închinați soarelui», a «lucrărilor voastre». Pustia este opusul firii și țara, în urma acestei dez-ființări deopotrivă a poporului și a cetăților, va fi «mai părăsită decât pustia

Dibla – pretutindeni unde locuiesc» (Ezechiel, 6:2-14), iar Ierusalimul va fi tânguit de Ieremia pentru pustietatea porților sale și pentru de nimeni crezuta stingere a splendorii de la Fiica Sionului (Plângerile lui Ieremia I, 1:8-10, 4:12). Isaia este încă mai expresiv în descrierea grozăviilor care așteaptă cetatea necredincioasă: «De aceea, locuința morților își deschide gura și își lărgeste peste măsură gâtul, ca să scoboare în ea măreția și bogăția Ierusalimului» (Isaia, 5:14); și nu va fi crutare – «hotărât, aceste case multe vor fi pustiite, aceste case mari și frumoase nu vor mai fi locuite» (5:9) – până când nu va fi ștersă piatră de pe piatră.

Arhitectura post-apocaliptică. Un răspuns ideologic

Dinaintea acestei furii covârșitoare, totale, teoria valorii ruinelor ar fi avut efect minim. În ce privește Zeppelfeld, el a rezistat mai puțin timp decât mileniul prevăzut, iar din celelalte «Edificii ale Führer-ului» n-au mai rămas decât înregistrări fotografice și planuri. Cancelaria, terminată de Speer în exact un an – exemplară demonstrație de manageriat în construcții – a căzut sub bombele aliaților. Cele câteva edificii rămase în Berlin (care vor fi refolosite acum ca instituții federale) sunt doar umbra palidă a proiectului coerent de reformulare a realității pe care regimul nazist și-l propusese. Monumentalizarea tuturor orașelor mari, autostrăzi până în Caucaz, ordonarea întregului spațiu vital arian, presărat cu «orașe ale morților» – martirioane ale soldaților căzuți pentru «eliberarea» acestui spațiu – iată o viziune care, în epocă, părea mai puțin utopică decât acum. În definitiv, toate aceste regimuri se vedeau capăt de evoluție și, deci, puneau în operă o «post-arhitectură». Aceasta avea drept trăsături gigantismul, severitatea – când nu chiar rudimentaritatea – compoziției formale și suprimarea căutărilor stilistice.

Realismul socialist este astfel arhitectura unei lumi post-apocaliptice. Fiind apoteoza Istoriei și finalul ei, regimul stalinist avea și el dreptul – era chiar «moralmente» obligat – să folosească toate «cuceririle» anterioare ale umanității, inclusiv cele de stil, spre a-și celebra inventata ereditate. Trebuiau totodată să înceteze în artă căutărilor pentru noi expresii, care ar fi sterile, lipsite de substanță, «formaliste». În felul de a zidi al realismului socialist a învins partea «pozitivă» (*i.e.* progresistă) a istoriei artelor: clasicismul grec, renașterea și arhitectura rusă (respectiv pictura mișcării *Peredvijnik*). În arhitectura realist-socialistă se citește victoria jumătății «stângi» a istoriei împotriva celei «drepte». Folosind aceste stiluri, realismul socialist își reiterează victoria supra-temporală și, totodată, se legitimează prin gestul său recuperator.

Dispariția mădularelor. Casa fără sit. Moartea decorației

Nu este singurul final anunțat al arhitecturii. La scurtă vreme după război, lumea intră într-o frenezie a proiectelor vindecătoare, capabile, prin manipularea arhitecturii și/sau a atributelor spațiului urban, să șteargă urmele unui trecut duros. Deși arhitectura modernă nu a fost niciodată pregătită să înfrunte cu înțelepciune timpul, mădularele ei înseși sunt puse sub semnul întrebării în perioada postbelică. După Archigram, metaboliști și hi-tech, după critica postmodernă de felul celei a lui Fredric Jameson, incompletitudinea, caracterul parțial al soluției date de obiectul arhitectural, contradicțiile – toate sunt îngăduite, dacă nu chiar elogiare. Nu se mai construiesc monumente pentru mileniul ce va să vină, ci răspunsuri adeseori nevrotice, ca de seismograf, date problemelor prezente. Nu mai există Arhitectură, ci nenumărate arhitecturi.

Arhitectura modernă a dorit să semneze decesul tradiției și, o dată cu ea, a unei componente esențiale a semnificației edificiilor: ornamentica – supliment adăugat clădirii spre a fi interesantă de la orice distanță am contempla-o. Astăzi aspectele sale definitorii sunt la rândul lor chestionate. *Reprezentarea și funcțiunea* se află în colaps teoretic: se scrie despre moartea lor, pe de o parte pentru a elibera în fine discursul arhitectural de dependența față de limbajul logico-discursiv, pe de altă parte pentru a exorciza din arhitectură dimensiunea strict utilitară (de «ustensil» în sens heideggerian). Casele care nu pot fi practic locuite, ale lui Peter Eisenman, chestionează domesticitatea ocrotitoare. Patul matrimonial este sfâșiat în două de o falie în planșeu. Coloana stă cu tine la masă. Planșeele sunt transparente și zidurile opace. Arhitectul încearcă totul, schimbând chiar numele tradiționale ale choremelor, pentru a destabiliza, a descentra discursul arhitectural din poziția secundă – datorată dorinței de reprezentare. Nu este decât o moarte parțială: cea a dogmelor modernității. Colapsul acestora fusese întrevăzut încă din 1966, când Robert Venturi publica «probabil cea mai importantă scriere asupra modului în care se face arhitectura de la *Vers une Architecture* din 1923» (Vincent Scully), anume *Complexity and Contradiction in Architecture*.

Suntem în plină epocă a *înlocuirii edificiilor istorice* ale orașelor europene, care fie nu au mai fost reconstruite după război, fie au fost rase pentru a lăsa locul arhitecturii moderne. Aceasta, la rândul său, purta deja în sine de la naștere cicatricile – nevindecate încă – ale unei alte morți, cea a *ornamentului* (încriminat odinioară de Loos și revizitat pentru scurtă vreme în anii '80 postmoderni). În această epocă, disparente sunt pe rând a) *structura trilitică* (înlocuită de sisteme tridimensionale, pânze subțiri și alte jonglerii ingineresti în beton ale unor Candella, B. Fuller, M. Salvadori, K. Tange); b) *materialele tradiționale* (plastic, metal și sticlă în locul pietrei, cărămizii și, acum, a betonului); dar și c) *arhitectura definitivă* (înlocuită de arhitectura «soft», temporară, «throw-away», «disposable» care poate fi umflată, pliată, demontată etc.). Dar, mai presus de

toate este *dispariția sitului* fără de care, potrivit lui Heidegger, nu există arhitectură. *Walking Cities* de la grupul *Archigram* se puteau deplasa după voie, ca hoardele în căutarea pășunilor, în vreme ce orașele utopiștilor din acea vreme (Yona Friedman, metaboliștii) pluteau deasupra solului, în golfuri nipone sau pe fundul oceanelor.

Limita de sus a entropiei în arhitectură a fost probabil atinsă o dată cu *dispariția casei*, înlocuită de celula locuitală a constructiviștilor («dezurbanști») ruși; aceasta a fost revizitată în anii postbelici de K. Kurokawa (capsula) și de R. Banham («environmental bubble»). Avem aici o falsă celebrare a libertății individuale, de vreme ce toată această «dezțărare» sau deteritorializare (Deleuze) a arhitecturii implică existența ubicuă a unei supra-structuri care să tuteleze toate posibilele traiecte de «migrație» a individului. Arhitectura ar fi urmat să dispară în proces, o dată cu noțiunile conexe locuirii, care îi dau acesteia substanță: vecinătate, amplasament, centru/periferie.

Moartea prin transparență

În vremea din urmă, asistăm la o altă dispariție a arhitecturii, de data aceasta datorită sticlei. Ne aflăm sub tirania văzului în ce privește experiența empirică a arhitecturii, în detrimentul tuturor celorlalte simțuri. Văzul a devenit treptat cel mai important, dacă nu unicul mod de a intra în relație cu zidirea, fapt care, cred criticii fenomenologi ai modernismului (Frampton, Norberg-Schultz, dar și Lefebvre sau Bachelard), a dus la alienarea ființei față de mediul său. Pe măsură ce văzul reprezenta tot mai mult modul privilegiat de investigare a arhitecturii, în chip paradoxal fațadele deveneau tot mai desubstanțiate. Sticla a fost folosită fie ca oglindă, fie ca epidermă transparentă a cărei funcție primă nu era aceea de a proteja, ci, dimpotrivă, aceea de a dezvălui sau chiar de a expune scheletul structural.

Cum s-a ajuns aici? La început a fost separația dintre structură și fațadă, produsul primei generații moderne: Gropius și a sa Faguswerk, fereastra continuă a lui Le Corbusier și în special turnul triunghiular de sticlă de pe Friedrichstrasse propus de Mies van der Rohe. Zidul a fost despărțit de rostul său portant, pe care au rămas să îl îndeplinească stâlpii retrași în spatele fațadei. Apoi, în anii '50 și '60, chiar și stâlpii au dispărut – ca în cazul Pavilionului USA a lui Fuller și a «acoperișului»/calotă pentru Manhattan – pentru a face loc fațadelor complet transparente, indiferent de natura spațiului interior. Acesta poate fi o locuință (Philip Johnson de la New Canaan) sau un turn (Lever House a lui Mies/Johnson).

Pe măsură ce fațada era «jupuită» de pe structură, ea devenea tot mai mult doar un mod de a negocia dihotomia interior/exterior, în vreme ce structura era privită tot mai intens ca partea esențială a organismului arhitectural. La limită, structura era însăși casa.

Pare logic așadar ca prima să dispară – metaforic sau fizic – pentru ca structura să se poată pro-pune pe sine, să se expună. Brutalismul a lăsat clădirea fără envelopantă – ecorșeu – sub cuvânt că aceasta nu era decât un camuflaj nesincer al structurii interne.

Alte idiomuri au găsit moduri încă mai metafizice de a dialoga cu experimentarea senzuală a arhitecturii ca trup fizic. Apogeul acestui discurs asupra transparenței îl reprezintă lucrările lui Jean Nouvel cu al său turn disparent pentru Defense, cu proiectul pentru *Tête Défense* și, mai ales, cu *Fondation Cartier*, unde nimic nu opune practic rezistență văzului. Acesta poate astfel penetra și baleia edificiul în întregime, fără rest.

Sticla este rece, deopotrivă transparentă și reflectantă, fragilă și ușoară, așadar «feminină». Este prezentă fizic, dar și absentă vizual. Betonul este în schimb «masculin»: aspru, viril, «as found», masiv, imobil, întrupare a industriei grele, deci a progresului și a materialismului. Tranziția de la beton la sticlă nu este un proces continuu în est. Acea *laudatio* a lui Hrușciov în favoarea betonului armat a suprimat practic șansele celorlalte materiale. Se pot face edificii din beton – puternice, masive: adică monumentale. Betonul era «revoluționar», pentru că era produsul industriei grele și pentru că era gri – culoarea muncitorilor, așa cum a subliniat odinioară Sciusev, când a proiectat Mausoleul lui Lenin.

A existat și un proces discret de schimbare a naturii finisajului. El a devenit un atribut al suprafeței structurii înseși, încetând să mai fie ceva aplicat ulterior edificării. Finisajul devine un mod de a îmbunătăți proprietățile suprafeței, dar poate da și seama despre «semelele accidentale ale prelucrării» (*ibidem*), despre «ieșirile din formă» menite a duce la o «directețe a expresiei» (*ibidem*). În mod firesc, un discurs revoluționar va fi atent la asemenea mărci ale efortului prelucrării, capabile să coaguleze metaforele «proletare» ale materiei arhitecturale.

Așadar, urmărind accentul dramatic pus de Hrușciov pe folosirea betonului, este interesant de aruncat un ochi și asupra mariajului sticlă/beton în arhitectura regimurilor comuniste. Din acest punct de vedere, sfârșitul arhitecturii prin transparență nu a reprezentat un pericol iminent. Dacă sticla este materialul văzului, betonul păstrează încă, fie și rezidual, tactilitatea, ca metodă de a-l investiga. La fel ca plasticul, betonul este maleabil, putând fi manipulat însă – spre deosebire de plastic – în forme «eroice». Așa-numitul «beton visual» explică nu numai calitatea finisajului, ci și formele neconvenționale, cu geometrii complicate. De asemenea, el explică acele «peisaje grele în beton». Până în anii '70, deopotrivă în vest și în est betonul a reușit să pătrundă în locurile de joacă și mobilier urban, în școli, fântâni și chiar în interioare. Părea, pe de altă parte, că nu se poate imagina sticlă neînramată, adică elemente de edificiu necontrolate. Apoi, arhitectura (i.e. structura) trebuia să fie prezentă, vizibilă, materială, în vreme ce sticla nu oferea decât evadare, reflexie metafizică: «O gigantică sală a oglinzilor, sau mai degrabă o siluetă urbană a

oglinzilor (...) care implică, desigur, abdicarea totală» (Blake, 1977). Structura de beton trebuia evidențiată, nu camuflată; expusă, nu ocultată de cortine de sticlă.

De ce atunci să reflectăm realitatea și să nu o lăsăm pe aceasta să se prezinte «ca atare»? Câtă vreme există încă edificii «reale» poate exista reflexia. Multe clădiri de sticlă au fost elogiaste pentru că multiplicau imaginea unui edificiu istoric de peste drum. Acesta este de altfel și argumentul – subțire, se înțelege – al autorilor turnului de lângă CEC. Nu este întâmplător, în acest sens, că apariția edificiului pe copertele a două reviste – *Arhitect* și *Secolul 20* – nu are în vedere arhitectura, ci ipostaza sa de oglindă în care se răsfață biserica Zlătari!

Dar atunci când orașul este în întregime din sticlă, precum New York, jocul reflexiilor devine un joc desubstanțiat. Orașul reflectat nu este orașul real, ci o imagine, o interpretare a acestuia. Este orașul din (de dincolo de) oglindă. Mies van der Rohe putea așadar afirma încă din 1919 că «lucrul important la un turn de sticlă este *jocul reflexiilor*». Ecranele acestea acționează ca încă o cornee filtrantă – proteză negociind între realitate și ființă. Există și exemple atipice: zgârie norii din deșert în afara Teheranului, unde doar haosul este reflectat și multiplicat, sau banca din Riad, Arabia Saudită (arh. Skidmore Owings and Merrill), unde peretii de sticlă sunt orientați către miezul triunghiular gol al edificiului, privindu-se așadar pe sine.

Moartea tectonicii. Arhitectura virtuală

Moartea prin transparentă, prin dematerializare își are un alt pandant, anume arhitectura virtuală. S-a spus adeseori că, în absența tectonicii, nu există arhitectură. Critica adusă de fenomenologie postmodernismului are în vedere tocmai excesul vizual, dimensiunea butaforică, inconsistența acestuia. Or, realitatea virtuală devine din ce în ce mai mult un domeniu în care arhitecții trebuie să își spună cuvântul. *SimCity*, un program de simulare a dezvoltării urbane, este deja clonat în felurite variante. Reconstrucțiile simulate ale siturilor sacre ale Greciei antice și ale unor triburi de indieni americani din zona Ohio au făcut obiectul atenției profesorului John Hancock, de la Universitatea din Cincinnati, Ohio (sub îndrumarea căruia mi-am elaborat teza de *MSArch*). Domnia sa este angrenat acum în reconstituirea virtuală a aterizării pe lună, de la care se vor împlini curând două decenii.

Iar profesorul Hancock nu este singurul: un muzeu Palladio, în care vilele celebrului arhitect renascentist au fost reconstituite după proiectele originale, se află deja pe Internet. Te poți plimba prin interioare, așa cum fuseseră ele închipuite înainte de a fi fost cu adevărat ridicate. Or, un asemenea muzeu pune sub semnul întrebării însăși definiția arhitecturii! Sunt mai «genuine» proiectele decât arhitectura înzidită, creată după aceste

proiecte (și, ca un corolar, este «mai» arhitect Sant'Ellia, care nu a edificat nimic, decât, să zicem, Christopher Alexander, care a făcut experimente de zidire fără proiect, sau decât cei care au închipuit catedralele gotice)? Este arhitectura făcută realitate sensibilă o degradare a proiectului? Sau, dimpotrivă, atributul tectonic, negocierea cu clientul și zidarii (care duc de multe ori la compromisuri, dar și la optimizări ale soluțiilor inițiale) sunt cele care dau substanță arhitecturii?

În cazul lui Sant'Ellia avem nevoie de asemenea simulări – pentru că suntem cu siguranță orfani de-a pururi de expresia edificată a lui *Città Nuova*. O asemenea simulare pe Sant'Ellia a fost recent făcută de colega noastră arhitect Izabela Castraveț, asistentă la University of Cincinnati, Ohio. Probabil însă nu trebuie să exagerăm importanța unei reconstituiri virtuale pre-palladiene, de vreme ce există cu adevărat vilele sale vicentine și venete. Desigur, este interesant experimentul virtual și se pot face comparații între realitate și variantele ce vor fi fost să fie, punându-se în proces și întrebări ontice asupra arhitecturii. De asemenea, este o experiență în stare să ogoiască nițel pe cei care nu au avut ocazia unică să vadă Villa Rotonda între chiparoși. Arhitectura virtuală nu poate însă înlocui «the real McCoy» – arhitectura edificată, materia informată prin zidire, locuirea ocrotitoare (Heidegger), casa ca intersecție a nivelurilor cosmice (Eliade)...

Transparența și virtualitatea nu reprezintă doar finaluri, cele mai recente, ale arhitecturii, ci și trecerea ei într-un alt registru al Imaginarului.

Secolul 20

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA
CALEA VICTORIEI 133
P.O. BOX 22-318
BUCUREȘTI-ROMÂNIA
TEL: 650.64.35; TEL/FAX: 650.41.65
ISBN 43 804

Tipărit la «PUBLIROM SA», tel. 614.99.89; fax: 613.53.33