

GÂNDIREA

ANUL XX—Nr. 2

FEBRUARIE 1941

S U M A R U L:

M E T O D A A N A L O G I E I

I. PETROVICI: Metoda Analogiei	61
V. VOICULESCU: Basm	69
VICTOR ION POPA: Dintr'un galben, doi	71
GH. TULEȘ: Poesii	78
SEPTIMIU BUCUR: Despre gândirea morală	81
TRAIAN CHELARIU: Poesii	85
PAN M. VIZIRESCU: Prin neguri	87
GEORGE A. PETRE: Poesii	92
ION POTOPIN: Corali	94
PETRU P. IONESCU: Cunoaștere și credință	98

IDEI, OAMENI, FAPTE

MARIELLA COANDĂ: Ada Negri la Academia din Roma	109
VLADIMIR DOGARU: Profetiile prințului Myskin	111

CRONICA LITERARĂ

OCTAV ȘULUȚIU: George Moroianu: Chipuri din Săcele, I. D. Pietrari: Ne fac dojană grea străbunii, Coca Farago: Vulturul albastru, Paul Lahovary: Casa Terekov	113
--	-----

CRONICA DRAMATICĂ

VINTILĂ HORIA: Teatrul Național: Iphigenia	118
--	-----

CRONICA MĂRUNTĂ

N. C.: O punte dela popor la popor	119
--	-----

(60)

E X E M P L A R U L 30 L E I

GÂNDIREA

2/1941

METODA ANALOGIEI

DE

I. PETROVICI

Metoda Analogiei ocupă un loc covârșitor pe drumul investigațiilor noastre, întrucât explorarea adevărului se face, în orice caz *începe* cu interpretarea necunoscutului prin ceea ce ne este cunoscut, cu alte cuvinte în analogie cu adevărurile cunoscute.

Când a fost vorba să se explice propagarea luminei prin undulația eterului, s'a construit această ipoteză prin analogie cu ceea ce se știa în domeniul acustic, unde sunetul se propagă prin undulația aerului. Când un filosof de prudența lui Kant presupune că și alte planete ar fi locuite, aceasta o face fără îndoială, în analogie cu ceea ce se vede pe scoarța globului nostru, deși ținând socoteală de diferența condițiilor planetare își închipue ființe diferite de cele pământești.

Când în mod normal presupunem că semenii noștri au o conștiință similară cu a noastră și corpul lor închide, întocmai ca și al nostru, fenomene sufletești, cu toate că nu poate să pătrundă nimeni în interiorul ființei altuia, desigur că folosim tot metoda analogiei, — a analogiei cu ceea ce are loc în noi. Iar atunci când îndrăzneala speculativă a filosofului Leibniz a mers și mai departe, atribuind viață psihică nu numai tuturor organismelor, pe orice treaptă s'ar găsi ele, dar chiar în atomele materiei moarte, însuflețind cu aceasta orice fără mă a existenței, el nu face decât o extindere nelimitată a analogiei cu noi înșine ¹⁾. În fine atunci când unii filosofi au tăgăduit existența a ceea ce este lumii externe, afirmând că ea nu este decât o pură vedenie a spiritului nostru, această curioasă teorie s'a întocmit prin analogie cu nălucirile și visurile noastre, fenomene ce proiectează în afară imagini de origine lăuntrică.

Am putea spune că întreaga cunoștință pleacă dela explicări prin analogie și că această metodă, oarecum spontană, alcătuește cel puțin o fază tranzitorie, o etapă a explicației științifice.

1) Ulterior și-au făcut apariția și alte argumente în favoarea spiritualizării totale. Unul din ele a fost impresia de absurditate ca să existe bogate regiuni în existență, dar care să nu fie cunoscute absolut de nimeni, așa dar care să nu existe *nici pentru alții, nici pentru sine*. Mormintele egiptenilor de rang mare consistau în splendide apartamente, artistic împodobite cu picturi și desemnuri colorate, însă totuș se luau întotdeauna măsurile de ascundere cele mai severe, ca în veci să nu poată fi descoperite și privite de ochiul cuiva (se poate aminti ca de scriere literară copioasă: *Le roman de la Momie* a lui Théophile Gautier). Cea dintâiu întrebare care se pune e pentru-ce se mai cheltuia atâta muncă artistică, dacă urma să fie de-apururi îngropată și etern necontemplată de nimeni? Absurditatea nu se înlătură de cât aducându-ne aminte că totuș ele erau constant văzute de cineva: de sufletul mortului, care continua să viețuiască acolo, și pentru a cărui bucurie se făcuseră toate acele lucrări. Sensul unei creații e să se poată oglindi într'o conștiință, ceiace iarăși ar veni ca argument în favoarea spiritualizării universale. Atâta că poate și aicea e tot un raționament prin *analogie*...

Știința pozitivă, cu râvna ei de generalizări asigurate, în genere depășește raționamentul prin analogie, servindu-se în cele din urmă de metode mai precise. Analogia rămâne însă până la capăt metoda predilectă a metafizicei, disciplină ce n'are putința să folosească metode riguroase cu concluzii absolut convingătoare.

Căci fără îndoială analogia e o metodă fără stringență, metoda cea mai liberă, și dacă ne e permis s'o spunem, cea mai poetică dintre toate, având la baza ei aceeași funcțiune sufletească din care se plăsmuesc cele mai frumoase imagini literare. La nici o altă metodă, siguranța concluziilor nu poate avea atâtea gradații ca la analogie, fără a putea ajunge niciodată la certitudine perfectă. Acesta e și motivul de căpetenie pentru care structura disciplinelor filosofice, tributare esențial acestei metode — rămâne oarecum deosebită de cea a disciplinelor științifice, susceptibile de enunțuri mai solide și verificate.

Clasificarea filosofului Chr. Wolff care prevăzuse de fiecare obiect, stându-și față în față și oarecum întregindu-se, o disciplină ontologică (filosofică) și alta empirică (științifică), de ex.: o psihologie empirică și alta filosofică, o fizică științifică și o cosmologie, etc., era de fapt justificată; numai că Wolff în loc să recunoască disciplina filosofică drept cea cu concluzii mai incerte, susține dimpotrivă că disciplina empirică e departe de-a avea siguranța disciplinei filosofice corespunzătoare, aceasta din urmă pornind întotdeauna, după dânsul, dela axiome raționale și derivându-și adevărurile cu stringență obligatorie, întocmai ca la matematică. Wolff era un raționalist, care făcea din filosofie, în opoziție cu științele empirice, o disciplină apriorică absolut riguroasă, — și probabil tocmai din această cauză, deși discipol al lui Leibniz și adoptându-i multe din ideile lui, a refuzat să-i accepte spiritualizarea universală a materiei, întrucât această concluziune pornea dela o analogie, iar acestei metode îi lipsește stringența în concluziuni.

Firește acum că metoda analogiei, oriunde ar fi să se aplice, din moment ce este vorba de cercetarea adevărului, trebuie să se înconjoare de unele garanții. La baza raționamentului prin analogie trebuie să se găsească o cât mai importantă asemănare între obiectul dela care se conchide, la acela asupra căruia conchidem. Fără aceasta, operația analogiei e numai un joc al închipuirii, fără valoare obiectivă, ba chiar poate deveni un obstacol stabilirii adevărului însuș. Se pot găsi destule exemple de analogii pripite, la care spontaneitatea spiritului nostru, în general favorabilă stabilirii analogiilor, nu a fost suficient de ținută în frâu, din neobservarea diferențelor însemnate, ce existau între domeniile pe care voia să le identifice raționamentul prin analogie.

Nu mai vorbesc bunăoară de tendința de a se transpune metoda matematicii în speculația metafizică, transpunere sprijinită pe analogii fictive, lipsite de orice temei (tendința aceasta a făcut ravagii în secolii al 17-lea și 18-lea, iar unele ecouri întârziate se mai pot întâlni până astăzi), — dar chiar încercarea fanatică, abia de curând părăsită, de-a se aplica și în psihologie metodele care s'au dovedit fecunde în știința fizicei, și aceasta s'a întemeiat pe asemănări superficiale, trecându-se cu vederea profunde și mari deosebiri. Rezultatul acestei extensiuni a metodei pe baza unor presupuse analogii de structură, a fost că multă vreme s'a mers în psihologie pe un drum greșit, pe care s'au putut descoperi, de sigur, unele adevăruri mai mărunte, dar care nu s'au putut integra într'o concepție de ansamblu, coerentă și luminoasă.

Pare-se că și astăzi se comite o eroare atunci când, prin analogie, se concepe lumea microfizică ca având o structură similară cu cea a fenomenelor macrofizice. Bunăoară atunci când atomul — dovedit în cele din urmă ca o realitate complexă — este conceput prin analogie cu sistemul solar, atribuindu-se un centru, în jurul căruia se învârtesc electronii după o regulă înrudită cu cea a învârtirii plantelor. (In schimb

unii fizicieni care lucrează în „microfizic” sunt gata de-a abandona acolo până și principiul determinismului, care totuși nu fusese extins pretutindeni printr-o „analogie”, ci prin caracterul său de „postulat” al spiritului nostru).

În sfârșit tot ca un exemplu de analogie riscată (am putea zice chiar nesăbuită) în domeniul acțiunii, a fost aceea sugerată de filosoful danez Kierkegaard, care zicea că pentru a-ți lărgi experiența vieții ar fi bine să treci prin toate și să încerci de toate, inclusiv a fura sau a ucide. Evident rețeta se poate aplica cu succes în alte domenii mai inofensive, așa cum a procedat țarul Petru cel Mare care a făcut exerciții de lucrător în ateliere, — dar nu poate lesne să treacă, prin analogie, în alte domenii ale vieții. De altfel Kierkegaard însuși a lansat ideia, însă fără a stărui... ¹⁾

Lăsând însă toate rezervele la o parte și menținând fără îndoială convingerea că analogiile trebuiesc serios controlate — cel puțin în ce privește imposibilitatea lor, în anumite cazuri evidente — nu e mai puțin adevărat că raționamentul prin analogie e o metodă la care nu se poate renunța, ba este chiar o cale rodnică pentru orientarea noastră științifică, pentru promovarea adevărului și unificarea cunoștințelor. Ceeace urmează să facem acum e să examinăm structura logică a acestei metode, poziția ei în ansamblul metodelor, și aceasta mai ales că până astăzi doctrina e cam șovăitoare și poate nimeni n'a găsit o formulă bine țarmurită împotriva căreia să nu fie nimica de obiectat.

Oswald Külpe în excelenta sa lucrare „Vorlesungen über Logik” spune că ceea ce este esențial la analogie e faptul *asemănării* (op. citat p. 347). La această afirmație, exactă în sine, este totuși de observat că asemănarea nu e ceva „specific” raționamentului prin analogie, ea servind deopotrivă și la alte operații metodice. Fără această constatare a asemănării n'ar exista nici *inducțiunea*, care conchide dela câteva cazuri observate la totalitatea cazurilor *similare*; nici deducția, care aplică o regulă generală, la orice caz individual ce se poate subsuma — prin *asemănare* — subiectului regulii în chestiune.

Poate pentru acest motiv — adică din neputință de a găsi o caracteristică strict deosebitoare raționamentului prin analogie — A. Lalande recomandă a nu se mai face din operația analogiei o metodă distinctă „coordonată inducției și deducției” (Vocabulaire de la Philosophie. I p. 44).

Totuși, cu toată greutatea delimitării și a stabilirii caracterelor proprii, logicianii — și mai vechi și mai noi — i-au făcut în deobște analogiei o rubrică separată. Care s'a crezut că ar fi poziția *originală* a acestei operații, între deducție de-o parte și inducție, de alta? Deducția procedează dela tot la parte (sau dela egal, la egal) și de aci concluzia înfățișează necesitate logică (căci ceea ce e valabil pentru întreg, e vala-

1) Alteori ar fi se regretăm poate că se renunță la analogii plausibile și se menține o separație abruptă între domenii, desigur diferite, dar care trebuiesc coordonate la o laltă. În lumea fizică s'a trecut bunăoară de la ipoteza geocentrică la cea heliocentrică, ba chiar la mai mult de cât atâtă, pământul nostru ajungând un fir de pulbere cosmică în imensitatea infinită a existenței, cu corpuri neasemănat mai proeminente. În domeniul spiritului însă se continuă a se acorda omului o poziție centrală în existență și atâtea scrieri metafizice continuă să-l prezinte ca un apogeu al creațiunii, ca un scop pentru a cărui apariție s'a împrăștiat și organizat atâtă materie în adâncimile fără fund ale spațiului. De sigur cunoștința noastră despre viața spirituală e incomparabil mai limitată decât cea despre realitatea fizică. Viața psihică n'o cunoaștem decât în noi, și până la un punct e natural ca atunci când trecem de la materie la spirit, să ne restrângem de la infinitatea cosmică, la speța omenească. Însă oricum nu este permis să nu facem nici o analogie rezonabilă între poziția omenirii în univers și poziția pământului în cosmos și să continuăm a ne crede singurii depozitari ai spiritualității, treapta nemijlocită până la Dumnezeu, iar filosofia istoriei noastre ca fiind de aceiași amploare cu peripecțiile evoluției cosmice.

Înlăturarea geocentrismului o atrage analogic pe-a antropocentrismului, — aceasta firește fără nici o pagubă pentru sforțările noastre civilizatorii aicea pe pământ și fără a ni se refuza dreptul de-a întovărăși aceste silinți, de interpretări edificatoare asupra rostului existenței însăși.

bil și pentru parte); inducția se ridică dela parte la tot, ceea ce de sigur nu constituie o necesitate rațională, însă totuși un procedeu curent al științei care plecând dela câteva cazuri particulare, formulează o regulă generală, extinzând afirmațiunea valabilă într'un număr de cazuri, la toate cazurile similare.

Intre aceste două operații metodice i s'a rotunjit analogiei un domeniu propriu, spunându-se că ea nu merge nici dela general la particular, nici invers, — ci dela singular la singular.

„Când două lucruri se aseamănă din unul sau mai multe puncte de vedere și o afirmație anumită e valabilă pentru unul, raționamentul prin analogie o conchide și pentru cellalt” (John St. Mill. *Système de Logique*, trad. Louis Peisse. II pp. 84—85).

În același fel concepe lucrurile și Jevons, aducând între altele, exemplul frecvent folosit, care pe baza asemănărilor multiple dintre Pământ și planeta Marte, conchide cu oarecare probabilitate, că întocmai ca pământul și Marte este locuit. Logicianul englez arată ulterior pentru ce s'ar putea mai greu conchide același lucru cu privire la soare, — tot așa precum Mill arătase aceeași imposibilitate cu privire la lună. În ce privește formula teoretică, Jevons se rostește astfel: „La Analogie avem în fața noastră două cazuri, care se aseamănă într'un mare număr de însușiri așa că vom conchide că și o altă însușire, prezentă numai într'unul din cazuri se găsește probabil și'n cellalt”. În continuare Jevons, făcând o paralelă între analogie și inducție, arată că la această din urmă operație se pot cere asemănări mai puține între cazurile examinate, ceea ce se compensează prin faptul că aci se cercetează o rază mult mai vastă de cazuri, temelia concluziunii fiind totdeauna mai întinsă. (*Leitfaden der Logig.* trad. H. Kleinpeter p. 238, 39).

O identică formulă a raționamentului analogic o găsim în „Grundzüge der Logik” a lui Theodor Lipps (p. 176, 177). Se pleacă dela un caz determinat $S_1—P$ pentru a se conchide la $S_2—P$. După Lipps raționamentul prin analogie este un raționament inductiv necomplet, pentru că el conchide numai asupra *unui singur S*, fără a se extinde — cum face inducția — asupra tuturor.

Cât despre o altă afirmație a lui Lipps, că atunci când conchidem dela S_1 la S_2 atribuind și acestuia proprietatea P, în mod latent am introdus, în mijlocul operațiunii ideea generală: toți S sunt P și apoi am coborât la cazul individual S_2 , așa că în fond analogia n'ar fi decât o combinație de inducție prealabilă și deducție subsequentă, — ar fi vorba de un eșafodagiu complicat și discutabil, care în nici un caz nu suprimă individualitatea raționamentului prin analogie.

A spune că atunci când presupunem că Marte este locuit (pe baza analogiei cu pământul) însemnează că am trecut prealabil cu raționamentul prin generalizarea: Toate planetele sunt locuite, însemnează să punem în atârănare o concluzie, în care credem mai mult de alta în care credem mai puțin, ba ne-am oprit în drum la cazuri izolate, fiindcă nu îndrăznim să ajungem până la ea. Iar dacă legătura generală dintre S și P nu își face loc în minte decât ca o *pură posibilitate*, apoi aceasta nu cuprinde nimic în plus față de $S_1—P$ ori $S_2—P$, căci e de ajuns să existe aceste două cazuri (sau chiar unul singur) pentru a fi absolut și implicit sigur de *posibilitatea* împreunării a lui S cu P.

Această generalizare *potențială* derivă nemijlocit din acele cazuri particulare, și deci nu trebuie presupusă de ele. Distanța mare rămâne dela potențial la actualizat și aci chiar dacă ai fi de-o mie de ori mai sigur că Marte e locuit, tot nu poți să avansezi la generalizarea: toate planetele sunt locuite. Raționamentul prin analogie cu forma lui modestă, rămâne dincoace de deducție și inducție, fie ca lărgime de bază,

fie ca întindere de concluzie, și nu poate fi un produs al acelor două operațiuni¹⁾.

Inchizând această paranteză, urmează să repetăm că concepția cea mai lătită este aceea care face din analogie un raționament dela singular la singular (dela un caz, la altul). În fond și Külpe pare a ajunge la urmă la aceiași convingere atunci când ne spune: „Der Analogieschluss ist somit ein Schluss von einem Tatbestand oder Sachverhalt auf einen anderen”... și când vorbește despre „die Gleichheiten, die für beide Fälle bestehen“ (op. citat p. 349).

Prezentarea analogiei ca o operație metodică prin care conchidem exclusiv dela un caz particular (la altul, așa că individualitatea acestei metode s'ar defini prin caracterul ei de „punte” între două fenomene răzlețe, n'a putut totuși să nu trezească obiecțiuni. Una din ele o întâlnim în scrierea recentă a d-lui Al. Claudian „Cunoaștere și Suflet” în care profesorul Universității din Iași studiază într'un capitol problema analogiei aducând unele lumini interesante. Autorul rămânând ferm convins că inferența prin analogie trebuie să plece neapărat dela *un singur caz* (altfel i s'ar pierde individualitatea metodii) crede totuș că în ce privește conchiderea, aceasta n'ar fi indispensabil legată de aplicarea tot la un singur caz, ci s'ar putea extinde la mai multe. Iată textual cuvintele autorului:

„Am avea însă de făcut o observație, care se referă la obișnuita formulă a celor două cazuri între care s'ar face comparația. Ceeace este necesar este să se mențină, în definiția dată argumentului analogic, caracterul lui esențial de-a avea ca punct de plecare un *singur caz* în care grupul de proprietăți este, cum ne arată experiența, în întregime prezent. Cât despre precizarea suplimentară că se caută acelaș grup întreg de proprietăți și în *al doilea caz*, ea poate duce la credința greșită că analogia nu se poate stabili decât între un *singur caz* cunoscut în întregime și un *singur caz* necunoscut în întregime, ceeace este fals: cazurile în care *credem* că vom regăsi grupul de proprietăți pot fi foarte multe, limita lor fiind precis indicată de numărul cazurilor care prezintă identități inițiale. Numai grupul inițial de proprietăți, cel descoperit prin experiență, trebuie să fie unic. Cu acest grup putem identifica, prin ipoteză, toate acele alte grupuri din care anumite părți ne-au fost date în experiență. Ca să luăm un exemplu: atunci când observația ne arată că, într'o anumită țară, consumația cărnii este, proporțional cu populația, mult mai mare la oraș decât la țară, nimic nu ne împiedică să ne închipuim că vom întâlni acelaș lucru în *toate* țările cu populație în acelaș timp rurală și urbană. Și aceasta o putem face fără a ne pune numai decât întrebarea cauzală: de ce orașenii sunt mai mari consumatori de carne?

Ne mulțumim să extindem la cazuri analoge un raport constatat într'un singur caz.... De fapt chiar dacă în practică n'avem prilejul să extindem o proprietate decât dela un caz cunoscut la *al doilea caz* necunoscut, *teoreticește* nu există nici o limită pentru cazurile ipotetic identice, *cu care facem comparația*” (op. citat. p. 114, 115, 116).

Prin urmare, după Al. Claudian o analogie poate să conchidă asupra unei *totalități* de cazuri similare, rămânând ca metoda raționamentului analogic să se deosebească de inducție (metoda clasică ce conchide dela parte la tot) exclusiv prin aceea că pe când această din urmă pleacă dela *câteva cazuri*, analogia nu pornește decât dela un singur caz.

Suntem în deplin acord cu autorul când combate îngrădirea principială a conchiderii prin analogie la un singur caz. De altfel e interesant că însuși J. St. Mill, după ce contestă — pentru motivele cunoscute — că luna este locuită, în ciuda nume-

¹⁾ O concepție identică cu Lipps, și deci la fel de greșită după părerea noastră, întâlnim și la Rabier : Logique, p. 249, unde se definește raționamentul analogic ca „o deducție întemeiată pe-o inferență inductivă prealabilă”.

roaselor ei asemănări cu pământul, adaugă, nu fără a invoca la urmă alte reticențe, următoarele rânduri: „Există totuși în sistemul nostru solar planete care au cu pământul o asemănare mai apropiată... în consecință, în raport cu aceste planete, argumentul de analogie face hotărât să încline balanța în favoarea asemănării lor cu pământul într'una din proprietățile lor derivate, aceia, de exemplu, de-a fi locuite”. (op. citat p. 88—89).

Interesant e că Mill nu îngrădește concluzia analogică de pildă numai la Marte (planetă care în vremea filosofului era mai puțin la modă), în orice caz la un singur corp, ci o consideră, prin acel exemplu, posibilă dintr'o dată, la mai multe corpuri similare. Exemplul acesta pare a depăși astfel definiția metodei așa precum o dăduse mai înainte celebrul logician englez.

Unde însă nu mai suntem de acord cu autorul cărții „Cunoaștere și suflet” este atunci când susține că o condiție neînălăturabilă a analogiei ar fi ca totdeauna să plece dela un singur caz. Să ne închipuim bună oară că printr'un sistem de comunicație viitor planetară am ajunge la convingerea certă că Marte este locuit.

Oare n'ar fi natural atunci, când prin analogie am conchide acelaș lucru și despre alte planete, să luăm ca punct de plecare ambele cazuri cunoscute, și nu numai pe unul singur? Și întrucât s'ar schimba esența operației dacă vom zice: Tot așa cum Pământul și Martie sunt locuite, e probabil să mai fie și alte planete, care conțin multe proprietăți asemănătoare?

În manualul meu de Logică (1935) am spus că metoda analogiei merge sau dela particular la particular, sau poate pleca chiar dela un șir de particulare „care însă nu se pot concentra într'o noțiune generală supraordinată aceleia din concluzie” (p. 280). Exemplul adus ca ilustrare era următorul: mai multe boli contagioase — tuberculoza, tetanosul, vărsatul, holera, — sunt boli microbiene, cu microbul cunoscut. Tifosul exantematic boală izbucnită mai târziu, are multe caractere comune cu boalele epidemice — contagioase. S'a conchis prin analogie că este și el o boală microbială.

Dintre logicianii clasici, Wundt este acela care recunoaște în treacăt că analogia dela *un caz la altul* (dela individual, la individual) e numai forma cea mai simplă (dar nu unică) a raționamentului prin analogie. (Logik. I. p. 328).

Chestiunea însă esențială care se pune acuma e următoarea: Dacă metoda analogiei poate avea ca punct de plecare mai multe cazuri și poate conchide de asemeni nu numai la un singur caz, ci iarăș la mai multe (după d. Claudian chiar la o totalitate de cazuri omogene), atunci cum își mai păstrează această metodă individualitatea? Prin ce se mai deosebește de inducție (unde se conchide dela câteva cazuri, — cu cred că și dela unul — la *toate*, de acelaș fel)? Într'un cuvânt cum își mai poate menține ființa ei aparte, între metodele care o încadrează?

Iată cum socot eu că trebuie formulată adevărata situație :

Raționamentul prin analogie nu e obligat să plece numai dela un singur caz, și nici să conchidă numai la unul singur, — putând avea foarte bine o bază plurală și o încheere tot plurală. Niciodată însă să nu ajungă la o generalizare (la însumarea unei totalități de cazuri omogene) fiindcă atunci avem o inducție; de asemeni dacă poate pleca dela mai multe cazuri, totuși niciodată dela totalitatea lor (cuprinsă într'o generalizare), fiindcă atunci am avea o deducție.

Într'un cuvânt metoda analogiei își poate menține individualitatea ei și constituie efectiv o metodă aparte, dacă se încadrează între pluralități *necomplete* și se ferește deopotrivă de generalitate, atât la punctul ei de plecare, cât și la acel de sosire. Dacă sare hotarul acesta, ea își pierde ființa ei deosebită, înglobându-se în rubrica altor metode, devenind fie deducție, în primul caz, fie inducție în acel de al doilea.

Nu am terminat totuș cu problema analogiei. Această metodă de explorare se bucură de o reputație de metodă slabă, în sensul că nu ajunge niciodată la certitudine, rămânând în cel mai bun caz pe frontiera probabilității. De sigur e mult mai slabă decât *deducția* ale cărei concluzii derivă din premise, cu stringență logică, așa dar prezintă un caracter necesar. Însă analogia e considerată îndeobște mai slabă și decât *inducția*, care totuși face săritura îndrăzneată dela parte la tot, mai îndrăzneată chiar decât analogia, ce pășește în etape și nu face niciodată generalizări. Iar atunci când își îngăduie să facă, a eșit din propriile ei limite, devenind ea însăși inducțiune. Inducția are, cum ziceam, reputație mai bună, dovadă și convingerea lui Wundt că „o analogie transformată în inducție câștigă neapărat în siguranță” (op. citat p. 333).

Mai întâiu de toate nici inducția nu are necesitatea logică a deducției, păstrând la generalizările sale — chiar la acele mai temeinice — o nuanță de problematic ce nu se poate ascunde. În comparație cu analogia ea inspiră totuș mai multă încredere. Iată motivele de căpetenie.

De multe ori — cu toată aparența contrară — extensiunea concluziei analogice e mai mare decât a acelei inductive. E vorba firește de extensiunea *calitativă*. Este drept că inducția *generalizează*, însă aceasta se face adesea în cadrul aceleiași *spețe*, în timp ce analogia pășește dela o *speță*, la altă *speță*. Generalizarea inductivă ascunde nu arareori o afirmare *particulară* etichetată numai de un cuvânt general. Bunăoară ceeace s'a constatat la un număr de oameni, se afirmă despre toți oamenii. A conchide că toți oamenii au suflet pe baza asemănării lor cu mine este o generalizare inductivă mai puțin îndrăzneată, decât a afirma prin raționamentul analogic că și alte *spețe* animale au suflet, sau pornind dela noțiunea de animal ca atare, să extinzi — prin analogie — existența vieții psihice și la regnul vegetal. Trecerea dela o *speță* la alta, e formal similară cu aceea de la un individ la alt individ, cu toate că în fond conchiderea e mai îndrăzneată decât dacă te ridici din cazuri individuale, la o generalizare, dar te menții în cadrul aceleiași *spețe*, ceeace înseamnă că te ridici, la un general *limitat*, care rămâne *parțial* față de felurimea și de totalitatea fenomenelor existente.

Al doilea motiv pentru care inducțiunea se bucură de mai mare prestigiu în direcția certitudinii, decât analogia, ar fi următorul: în cadrul legilor inductive, pe lângă acele pur empirice care generalizează „tale quale” un raport constatat în experiență (eu, în deosebire de Al. Claudian cred că numărul cazurile observate nu este fix nici la inducție, nici la analogie, și după cum la aceasta din urmă se poate pleca dela mai multe cazuri, tot așa, în circumstanțe de mare evidență, inducția poate generaliza și dintr'un singur caz), pe lângă legile empirice, mai există și categoria legilor cauzale. Aceste legi nu se mărginesc să stabilească un raport, ci năzuiesc să-l motiveze, cu ajutorul altei conexiuni mai sigure. Toți oamenii sunt muritori, ar constitui legea empirică; iar legea cauzală, cea care ar justifica raportul, invocând capacitatea limitată de evoluție a organismului și decadența lui inevitabilă. Legile empirice ar arăta „le comment” a fenomenelor, iar cele cauzale „le pourquoi”, — sau pentru a nu supăra umbra lui Auguste Comte, care socotea neștiințifică întrebarea „pentruce”, să spunem că legile cauzale ne destăinuiesc și ele un „comment”, însă de un ordin superior, o dependență mai fundamentală (uneori formulabilă matematiceste) care împrumută „prin deducție” aceleia dela suprafață un caracter mai temeinic și mai asigurat. Metoda inductivă se bucură de privilegiul acestor legi mai solid instalate, pentru a-și spori prestigiul operației sale, în timp ce metoda analogiei luptă numai cu îndreptarul asemănărilor parțiale și cu speranța unei dependențe, deocamdată *bănuite*, între elementele prezente numai la un caz și acelea prezente în ambele cazuri.

Intrucât, pe deasupra, metoda inductivă presupune repetate posibilități de veri-

ficare, chiar dacă generalizarea s'ar fi produs eventual dintr'o observare făcută o singură dată, să nu ne mirăm că uzanța trece în rubrica analogiei chiar *generalizările neverificabile*. Metoda analogiei devine receptacolul afirmațiilor incerte, chiar dacă prin structura lor ar aparține altei metode, — în speță a acelei inductive.

Așa bunăoară, existența intuitivă a vieții noastre sufletești, fiecare o percepe într'un singur loc: în sine însuș. Totuș fără nici o posibilitate de dubiu sănătos, noi extindem viața sufletească la totalitatea semenilor noștri. Evident calea e analogia, dar de fapt ajungem la o generalizare de clasică formă inductivă, având aci tocmai cazul unui adevăr general, scos din observări particulare. Cum însă această trecere la totalitate, făcută pe baza unui singur caz, nu se mai poate verifica de nimeni și cu alte cazuri — unicitatea cazului de bază nu e întâmplătoare, ci fatală — afirmația păstrează pentru unele capete, un caracter de credință nedemonstrată. Nuanța de incertitudine care nu poate nicicând diminua, dacă odată s'a încuibat, precum și faptul că temeiul generalizării în chestiune este exclusiv asemănarea cu persoana ta, au făcut ca această concluzie, universal admisă, să fie trecută de uzanță, chiar generalizată, pe seama raționamentului prin analogie. Ar fi deci cazul — dacă vom zice că uzanța își are și dânsa rațiunile sale — să admitem o excepție dela teoria stabilită mai sus, *acceptând în rubrica adevărilor scoase prin analogie, chiar acele generalizări, care nu sunt verificabile, sau prin nimic altceva verificabile decât prin temeiul lor inițial*.

Atâta numai, că orice ar spune rafinații concepției solipsiste, și oricât s'ar pretinde că noi nu putem fi științificește siguri de existența conștiinței, nicăeri în altă parte decât numai în noi, sunt puține adevăruri scoase din experiență, care să ne pară atât de sigure și să atragă aderența noastră necondiționată, ca această convingere că toți semenii noștri trăiesc o viață psihică similară cu a noastră, cu senzații, sentimente, visuri și idei. E una din convingerile noastre cele mai puternice și am fi fericiți ca și alte adevăruri să ne pară tot așa de neîndoioase, deși subtilitățile raționamentului filosofic au putut când și când să puie chestia în discuție, iar — ca urmare — să arunce această convingere învederată în colecția, oarecum suspectă, a concluziilor trase problematic cu metoda analogiei.

Să încheiem acum cu o observare care oarecum să condenseze totalitatea considerațiilor noastre.

Intre metoda analogiei și celelalte două metode de investigație, cu toate că mai fragilă ca ele (față de siguranța deducției, nici vorbă nu poate fi), nu există totuși deosebire de natură, ci de grad. Frontierele analogiei în raport cu cele două metode așezate în vecinătatea ei de-o parte și de alta, nu sunt absolute, ci relative. Ar fi apărut absolute, dacă structura analogiei ar fi fost exclusiv — așa cum au crezut unii — o inferență dela singular, la singular. Dar așa cum am văzut că este realitatea, raționamentul prin analogie are un teritoriu instabil care se poate lărgi, fie în direcția deducției, fie în cea a inducției. Iată deci am zis că între ele nu e decât o diferență de grad, după cum în însuș cuprinsul analogiei, pot exista grade deosebite de probabilitate, o adevărată scară de valori obiective.

În fond și analogia, și inducția, și deducția, nu sunt decât manifestări variate ale aceleiași tendințe fundamentale a spiritului cercetător, care rămâne, în ciuda diversității fenomenelor sensibile, *identificarea lucrurilor între ele*.



B A S M

DE

V. VOICULESCU

La miezul nopții'n iezer de cleștar
Furiș se scaldă fata de pescar.

Cămașă, fotă smulse mototol
Din stuf duc dorul trupului ei gol :

Pe limpezimea sânilor ce ies
Bujori de apă alte straie țes.

Ea, când se joacă sub poleiul pal
Cu mingea lunii asvârlită'n val ;

Când fulg de auroră prins pe lac
O poartă plută unda după plac

Că-i licăre peste genuni hoinar
Seninul părului de chihlimbar ;

Când albă vidră se repede'n fund
Unde țipari de raze se ascund

Cu degete urzite în voloc
Să'și dibue sălbatecul noroc.

Bat mrenele picioarelor argint ? :
Ea'și subțiază'notul spre alint,

Lin se lungeste'n spumă ca'n crivat
Și strânge'n brațe valul fermecat

Și'și mângâie iubitul diafan
Cu-a palmelor căușe de mărgean,

Se arcuește peste el atât
Că stele-i vin la umeri și la gât

Și cum ia'n piept molatecul talaz
Luceafărul i-atârnă de grumaz.

Atunci pismași de-atât răsfăț ceresc
Clăbuci de nuferi o învăluesc...

Cresc inelate apele de spasm,
Ea tot mai singură-i ca într'un basm :

Svâcnind întreagă scoate boiul șui
Dar nici un făt frumos la pândă nu-i.

Doar din tufiș privighetori mlădii
Intind liane lungi de melodii.





DINTR'UN GALBEN, DOI...

DE

VICTOR ION POPA

Pe valea Birladului s'au făcut multe averi și mari. Dar parcă nimeni n'a isbutit a se îmbogăți mai temeinic și mai repede decât Ghiță Avram, stăpînul luncii, care leagă apa Birladului de matca Siretului, cam in dreptul satului Liești.

Pămîntul era rodnic, fiindcă mai tot fusese odată și odată militură. Așezat mai apoi, crescut și întărit de răchitiș, prilejuise ogoare mici, dar fără samăn de grase, unde puteai pune și grîu, măcar că zarzavatul era mai mănos și avea mai multă vînzare. Astfel, Ghiță Avram, care moștenise o sforicică de luncă din bătrîni, s'a pomenit spre sfârșitul vieții sale cu moșioară. Vezi bine, veniturile i-au îngăduit să tot cumpere. Ș'apoi îl mai ajutase altceva. Mutările albiilor, tare nestatornice ce din pricina viiturilor și a revărsărilor de primăvară, mînceau și ele malurile spre lături. Curînd moșioara, s'a făcut moșie, iar Ghiță Avram a ajuns să-și auză spunîndu-i-se: „Cucoane“, întocmai ca vecinului său, dinspre Hanu-Conachi, Iancu Gheorghiad, cel putred de bogat și plin de vază.

Din ziua aceea, averea nu s'a mai oprit din creștere. Conu Ghiță a întins curînd cîteva pungi de bani peste apa Birladului și a mai pus stăpînire pe-o coadă de moșie boerească, puțintel cam încurcată în ipotecă. Pe urmă, s'a auzit că, unul Giurgea, de pe apa Zeletinului și-a luat tălpășița spre străinătăți, cu galbeni din casa Avramului, lăsându-l în schimb arendaș peste niște păduri, o vie și nu știu ce fabrică de spirtoase. Dela arendașie la proprietate nu era decît un pas. Ghiță Avram era deprins a-l face și nu s'a dat îndărăt, când i s'a ivit prilejul.

Pe scurt, în mai puțîn de douăzeci de ani, stăpînul din lunca Birladului ajunsese lîngă fruntea bogătașilor din tuiul Tecuciului, putându-se măsura chiar și cu Take Anastasiu, ori cu Cincu dela Țigănești.

* * *

Intr'o toamnă, cînd bogăția verii și viile arătau rod mai mare decât oricînd, Ghiță Avram, plecat din Negrilești cu brișca, n'a mai ajuns în lunca Birladului.

L-au aflat, peste câteva zile, căsăpiti și aruncați în niște popușoaie de pe lângă Barcea, după ce îl căutaseră zadarnic prin Umbrărești, dar mai ales în Torcești, unde calul speriat adusese brișca goală și năclăită de sînge.

Aflarea făptașilor părea grozav de anevoioasă. Ba, cîțiva din avocații Tecuciului spusese răspicat că, judecătorii și jandarmii nici n'ar mai trebui să-și bată capul. Știa bine oamenii ce zadarnice au fost cercetările lui Sion, subprefectul din Ivești, cînd a vrut să afle urma ucigașilor lui Negulici, tăiat și el din brișcă pe un șleah dintre popușoaie.

— „E vina lor!“ hotărîse subprefectul. Le-a intrat în cap că-s mai feriți de primejdii, dacă umblă pe drumeaguri, ocolind șoseaua mare. Dar cine-i caută, tot le dă de urmă, de vreme ce și blestematele astea de șleahuri sînt numărate pe degete“.

De-altminteri cercetările s'au și muiat îndată, limpezindu-se astfel oboseala judecătorilor în treburi de soiul acesta.

* * *

Dar, peste vre-o săptămînă, ori două, Fănică Avram, băiatul cel mai mare al răposatului a avut o întîmplare ciudată. Anume, aflînd într'o poeniță de lângă bulgăria lui din luncă o șatră de lăeți, poposită peste seară, a ridicat harapnicul. Ciurda tuciurie a început să țipe și să se pitească sub căruțe. Iar în vremea asta, dintr'un coviltir ferfenițit, a scos capul un țigan, namilă de om, între două vârste, care nu s'a sinchisit de urgie ori de puterea legii. Ținea, cumpănită în mîna dreaptă, o toporiște de alamă și părea hotărît să nu bage de seamă usturimea sfichiului de harapnic.

Pornirea lui Fănică Avram s'a clătinat. Oricît de voinic era de felul lui, și oricât de neînfricat, toporiștea din mîna șatrarului nu-i cînta de bine. Știa, din auzite, că lăeții au mare meșteșug să nimerească dela depărtare ținta, zvîrlind cu toporișca învîrtită. O pățise odată și Iordache, fratele mai mic a lui Fănică, cînd l-a pus diavolul să se amestece în bătaia dintre două șatre.

Țiganul nu i-a dat vreme de gîndit. Cum a ajuns la douăzeci de pași, și-a făcut vînt năprasnic și scurt. Toporișca a șuerat crîncen, învîrtindu-se și i-a spintecat flăcului poala pălăriei, zburînd mai departe.

N'avusese nici vreme să se ferească. Dar, bucuros că scăpase de primejdie, a strigat :

— „Acu ești al meu, jivină!“ După care, s'a pregătit să sară de pe cal.

Scurt, țiganul a scos atunci din chimir o săcure mică de-o palmă. S'a cumpănit s'o arunce, rînjindu-i ochi în ochi ;

— „Ba acu, tu ești al meu, fecior de hoț!“

La asemenea vorbă, Fănică Avram a uitat de primejdie. Il lovis în inimă mai dureros decît o secure.

— „Fecior de hoț, eu?“

— „Tu! Că tată-tău m'a calicit cu viclenie. Iar paguba dela tine e drept să mi-o scot“.

Săcurea a fulgerat tăios și s'a înfipt în furca pieptului. Fănică n'a simțit durere. Doar așa, ca un fel de arșiță și o căldură la tîmple. Numai că, vederea i s'a împăianjenit. O ceață vînată i-a trecut pe dinaintea ochilor și ca un huet lung și apăsător s'a lăsat pe mîntea lui, tot mai amețită, tot mai goală... Pe

urmă, băetanul s'a frînt în șea, răsturnat pieziș pe gîtul calului și cu mîinile bălăbănindu-i moarte spre pămînt.

* * *

Și-a venit în fire tîrziu, la două zile după întîmplare. Doftorul Ionescu, adus în goană cu brișca dela Ivești, îl priveghiase fără ostenire, cu toți anii lui cei mulți și sănătatea șubredă. Ii era drag Fănică, dar fusese și bun prieten cu Ghiță Avram. A îngrijit flăcăul, de parcă i-ar fi fost tată, scoțîndu-l din toate negurile înfricoșate, prin care îl plimbase moarta. E drept, mare lucru n'a fost nevoie să facă, fiindcă băetanul avea în el vînă tare de neam purtat. Doar cu arșița lup-tase mai greu. Era înveninată rana pe cît se pare, fie din tăiuș, fie că se obrin-tise pînă a ajuns calul să-l aducă acasă, dela locul cu pricina.

Astfel, Fănică Avram a putut povesti toate cum au fost. Iar, subprefectul, după ce și-a tras cu amîndouă mîinile osoase, mustețile cele mari și lungi, s'a încrunțat, de i-au zvîcnit crîncen fălcile sub piele, apoi a zburat în docarul cu coviltir de doc alb și s'a dus după socotelile lui. Erau limpezi acum acele socoteli. Lăeții, colindători prin plasă, îi știa bine. Mai toată seara avea vești dela locul unde poposește fiecare șatră, ca să pună străjile, trebuitoare față de-o lume așa de vicleană.

Intr'o săptămînă, ori două, vinovatul era prins, legat burduf și adus la Ivești.

* * *

Țiganul se arăta dirz, încîinat. Spunea tot, dela obraz. N'a stat o clipă în cumpănă și dela cele dintii cuvinte își mărturisi fapta.

Dar pricina, pentru care dușmănea pe feciorul lui Ghiță Avram, de s'a răz-bunat pe copil în locul tatălui, a avut de ce să cutremure ținutul întreg.

* * *

Intîmplarea a fost așa.

Ghiță Avram trecuse de tinerețe, cînd i-a eșit numele că-i om cu stare. Iar fiindcă lumea dimprejur era năcăjită și săracă, stăpînul din lunca Bîrladului nu umbla fără pușcă lîngă el, în droșcă, nici nu adormea fără armă și fără topor la cap. Noaptea detuna din cînd în cînd cîte o împușcătură în vînt, să fie de semn celor conveniți, că nu-i lesne a năzui la hambarele ogrăzii, ori la ulcica de galbeni, îngropată undeva, în pămînt, prin beciu, ori prin livadă, pe lîngă vre-un pom.

Vezi bine, hambarele fiind bușite de pîine, închipuirea lumii ținea morțiș că și ulcica de galbeni e plină. Ba chiar că nu-i ulcică de rînd, ci coșcogea oală, cît chiupul. Asta, pentrucă Ghiță Avram fusese văzut aducînd odată o haraba de chiupuri dela Galați, din care însă, femeile tocmita în casă, au spus că nu folosesc la murături și oloi decît o parte, Despre celelalte n'aveau știre. Cu alte cuvinte, Ghiță Avram, vîrîse în ele ceva tîinuit și scump de-a trebuit să le ascundă.

Cîteva încercări făcute de niște hoțomani mai cutezători, să spargă zidul casei, ca să pătrundă în pivniță, ori să tae fiarele dela ferești, n'au dus la isprava dorită. Ghiță Avram a tras în plin, iar urmele de sînge au arătat a porni de-parte, afară din sat.

Se dovedeau a fi oameni străini de loc.

Atunci, într'o bună zi, au bătut la poarta înaltă, cîțiva lăeți meleni și fru-

moși. Iar Ghiță Avram n'a ascultat sfatul temător al nevestii ci s'a potrivit la cererea țiganilor, aducându-i în pridvor.

— „Ce poftiți, măi baragladinelor?“

— „Boiarule, am venit la matale cu o afacere de ciștig mare“.

— „Ciștig pentru voi?“

— „Nu, pentru alde matale“.

Ghiță Avram a pufnit în rîs:

— „Bine, măi prăpădiților, adică așa de rău să fi ajuns eu, ca să ciștig de pe urma voastră“.

— „Păi, boiarule, uite cum e tărășenia. Noi facem dintr'un galbăn doi... Așa că, de poștești să ne dai cîțiva galbeni, noi ți-i îndoim, iar matale ne plătești și nouă la zece unul“.

Ghiță Avram a clipit din ochii lui turburi, înfundați în cap. Măselele i s'au măcinat în tăcere cîteva clipe. Apoi și-a adus mîinile la spate, bătînd fața de palmă a dreptei cu dosul celei stîngi și a zîmbit ușurel. Auzise de mult despre povestea asta cu îndoitul galbenilor. Si mai auzise cîți lacomi au rămas bătînd din buze, văicărîndu-se după lăeții, cari se cărăbăneau pe aici încolo cu galbenii prinși.

— „Bine!“ le zise el atunci. „Dar cîți galbeni puteți îndoii?“

— „Cîți or fi, boiarule, toți îi facem... Chiar și-o sută.“

— „Dar o mie, puteți?“...

— „Și cinci putem, boiarule“...

— „Și cinci? făcu Ghiță Avram pe gînduri. Apoi schimbîndu-și glasul, a urmat: „Uite ce-i. Eu am galbeni mulți. Mulți de tot. Peste zece mii... Așa că, de pe urma mea puteți avea ciștig bun...“

— „Și dumneata, boiarule, să fii sănătos...“

— „Tocmai. Și eu. Altminteri n'ar mai fi afacere de făcut. De-aceea, dacă sînteți oameni de credință, putem sta de vorbă...“

— „Sîntem, boiarule, sîntem!“

— „Bine. Atunci, aduceți-vă uneltele încoace, vă dau loc într'o odaie ferită și începem“.

— „Apoi asta nu se poate, boiarule, sărutăm mîinile. Noi trebuie să lucrăm unde ni-s rosturile. Aici nu merge, că avem tainele noastre, care altul nu trebuie să le vadă“!

— „Bine“, făcu Ghiță. „Apoi, dacă-i așa, am să vă spun una pe neocolite. Dar fără supărare. Eu nu vă cunosc și nici n'am auzit de voi. Trebuie să văd negreșit cît meșteșug aveți, ca să vă pot lăsa atîta bănet pe mîna. Nu-i drept“?

— „Drept, boiarule, drept, cum zici matale“!

— „De aceia eu vă dau de-ocamdată numai zece galbeni. pe încercare, să văd cum îi faceți. Pe urmă, dacă or eși bine, om mai sta de vorbă. Dar pentru banii pe care vi-i dau trebuie să-mi aduceți zălog trei cai...“

— „Aducem, boiarule, de ce să n'aducem?“ S'au grăbit lăeții să răspundă învoiți și bucuroși.

Astfel le-a dat zece galbeni, iar țiganii s'au dus. A doua zi, au venit înapoi de cu ziuă și întorcîndu-i douăzeci de galbeni noi-nouți.

— „Uite-i, boiarule. Vezi-i și cearcă-i... Buni sînt, ori nu?“

Ghiță Avram a răsucit monedele pe toate părțile le-a sunat, le-a cîntărit, le-a mușcat între dinți, apoi le-a plătit țiganilor, după tocmeală, cei doi galbeni făgăduiți și i-a lunecat pe ceilalți în buzunar.

— „De-ocamdată îmi par buni... Dar, pentru ca să fiu încredințat, lăsați-mă să mă duc la Ivești, să-i pun la încercare mai grea. Am să plătesc cu ei dăjdiile la percepție. Dacă nici receptorul n'a zice nimica, apoi facem treabă înainte...”

Cum spunea asta, a ridicat scurt privirea către lăeți să le prindă un gând. Drept era să le fie teamă acelora de asemenea încercare. Dar se părea că țiganilor nu le pasă. Ba, dacă te-ai fi luat după coada de ochiu, pe care și-au zvirlit-o unul altuia, puteai avea toată liniștea și încredințarea, că așteptau zimbând pîrjolul încercării. Nu mai încăpea îndoială : sătrarii țineau în mînă toate tainele cuvenite, pentruca galbenii eșiți de la ei să nu aibă a îndura bănueli.

În mintea ascuțită și cu judecăți repezi a lui Ghiță Avram, liniștea strecurată din neturburarea lăeților, a adus o neliniște mai mare. A crezut că miroase o viclenie cumplită și i-a fost groază de ispita pe care a simțit-o crescîndu-i în minte, drept răspuns la hoția țiganilor, Dar adevăratul gând, aproape că n'a avut curaj să și-l mărturisească singur sie-și.

Atunci a cîntărit încă odată și prelung, galbenii cei noi aduși de țigani, i-a pus alături de alții, tot așa de noi, pe care-i avea din alte părți. Cu vîrfurile cusurii a zgîriat pe ei semne, să-i deosebească. Apoi mestecându-i la olaltă, în aceeaș pungă, a sărit pe cal și s'a dus întins la Ivești.

A descălecat în fața unei case cu obloane grele. Acolo era zărăfia lui Haim Gropper, bătrînul jidov încremenit de douăzeci de ani în jilt, de pe urma unei boli care-i luase picioarele. Moșneagul fusese zaraf mare în vremurile lui, pe cînd trăia la Galați și făcea schimburi în ulița portului. Acum slăbănog și beteag. s'e lăsase de afaceri mari. Aciuat în Ivești, la una din fetele lui, numai rar mai mîngîia aur între degetele cu unghii uscate, năpădite de piele.

— „Jupâne,” a început Ghiță Avram, după obișnuitele binețe, „am luat cîtiva galbeni de undeva și mi-s cu bănuială, că nu-s buni. Mai știi să-i alegi, cum făceai odată ? Ori te-au lăsat ochii ?”

— „Un zaraf bun, n'are nevoie de ochi, cucoane. Ochii sînt în buricul degetelor și în vîrfurile nasului”.

Pipăind încet galbenii, a surîs. Ai fi zis că, le zîmbea galbenilor, ca unor cunoștințe vechi, pe care le mai întîlnea odată.

— „Sînt buni, cucoane. Buni și noi”.

— „Toți ?”

— „Toți”.

— „Nu-i nici o deosebire ?”

— „Nici o deosebire. Numai că, pe unii a zgîriat cineva cîte un semn cu vîrfurile cuțitului”.

Ghiță Avram și-a scărpinat barba, a luat banii și s'a dus.

A încercat la Tecuci, pe la toți zarafii pe care-i cunoștea. Apoi s'a abătut la hanul lui Cristea, unde trăgea de obicei, și-a chemat acolo, în mare taină, pe Valerianos, un ticălos de grec, care speriasse lumea cu hoțiile și fără-de-legile lui. Acela — așa se spunea — lucrase mult amar de ani cu sătrarii din Burdusaci și le cunoștea tot felul de taine.

Ce vor fi vorbit împreună, Dumnezeu știe. Dar peste două zile țiganii cei din lae au văzut brișca lui Ghiță Avram oprită pe cîmp, lîngă ghiociurile și lîngă corturile lor.

— „Nici n'a băgat de seamă receptorul !” le-a zis.

„Vasăzică lucrul merge strună. Așa că, uite, am adus aici o sută de galbeni...”

— „Numai o sută?“ făcură lăeții, cu stăpînită amăgire.

— „De-ocamdată... Că, deh“ voi cu ale voastre, eu cu ale mele, vorba ceia. Nu strică să mai fie o încercare“.

Și încercarea a doua a eșit la fel cu cea dintâi. Șătrarii și-au adus cei două sute de galbeni, după care au cerut galbenii toți, cum fusese vorba.

— „Am optsprezece mii, suma întreagă. Cinci mii aici, iar treisprezece mii sînt puși la loc ferit, în Tecuci. De aceea, eu vă dau acum aști cinci mii, iar pe ceilalți vi-i aduc cam pe poimîini, cînd mă întorc“.

Acesta zicînd, le-a numărat țoștile de galbeni, cinci mii tocmai.

Cînd au eșit în ziua aceia țiganii pe poartă, buzele lui Ghiță Avram tremurau și se uscaseră de arșiță. Dar îndată s'a încordat, a strîns pumnii cu sălbătăcie și a chemat vizitiul să-i pue șeaua pe-un cal.

Apoi, trecîndu-și cureaua puștii pe după gît, a plecat întins spre Ivești. Spunînd la toată lumea încotro se duce. Dincolo de răstoacă păru a se răzgîndi. A cotit-o scurt la dreapta, pe un șleau îndepărtat, pînă ce a ajuns înapoi la șosea, în josul satului unde s'a așezat la pîndă. Străjuia să nu-i fugă țiganii cu averea.

Peste două zile, a luat'o îndărăt, pe unde venise și s'a întors acasă. Lăeții îl așteptau, chinciți lîngă scara pridvorului, cu cei zece mii de galbeni lîngă ei, așa cum fusese socotit.

Cînd a văzut aurul sclipind rotund și jucăuș pe crivatul larg din odaie și după ce l-a numărat bucată cu bucată, ștergîndu-și cu mîneca sudorile de pe frunte, s'a luminat la față, s'a îndreptat din rărunchi și a bătut din palme după slujnică.

— „Vin de cel bun, din balerca mică!“ a strigat. „Să cinstesc cîteva ulcele cu prietenii mei!“

Asta zicînd și luîndu-i prietenos de spate, i-a scos pe țigani frumușel din odaie, spre ceardac, unde aștepta masa cu căni și oale pline...

El sta la un capăt, țiganii de cea parte. Pușca, pe care abia acu o scoase de după gît, o ținea cu stînga, în timp ce ridică, cu dreapta, ulcica plină ochiu.

— „Să trăiți, baragladinelor și să-mi trăiască feciorii! Pe ziua de azi am făcut cu toții afaceri bune. Voi v'ați ales cu cincizeci de galbeni câștig, eu cu cinci mii. Adică, fiecare cu partea cuvenită. Apoi, noroc să vă dea Dumnezeu, și să ne vedem cu bine!“

La astă vorbă și mai ales la chipul cum a fost spusă, ochii țiganilor s'au rostogolit în albul lor, cu înfricoșare nemăsurată. Cafeniul obrazurilor, arse de soare, a pălit și s'a făcut pămîntiu. Nu păreau a crede ce le-au auzit urechile și au prins a se hlizi prosteste.

— „Ce rînjiți?“ i-a întrebat atunci Ghiță Avram, țintindu-i drept în ochi și neobrăzat, în vreme ce ridicase pușca de-asupra și s'a răzămat de ea, așezîndu-i condacul pe masă.

— „Păi, boiarule,...“ a îngăimat unul. „Cei treisprezece mii de galbeni, cînd ni-i dai?“

— „Care treisprezece mii?“

— „Apoi, n'ai spus că-i ai la Tecuci și vii cu ei?“

— „Aa...“ — făcu Ghiță Avram senin — „Nu i-am mai adus, că i-am vîrît într'o afacere chiar eri. Mi-a picat din senin un prilej bun și n'am vrut să-l scap...“

Zicînd asta, ca fulgerul a pus arma la subțioară, trăgîndu-i cucoășele, gata

de foc. Văzuse bine că, țigani încordaseră picioarele să sară, iar mâinile lor se pregăteau spre chimirele cu junghere prinse în briu.

— „Ihaa! jivinelor!“ făcu el, rînjind ca o fiară. Așa vi-i vorba? Luați-o goană pe poartă, pînă nu apuc să apăs pe trăgaci! Și subsară să nu vă mai pomenesc în vatra satului. Ați înțeles?”

După care a fluerat argații, puși se vede la pîndă, de-au gonit țigani, în pleznituri de harapnic și sudalme batjocoritoare. pînă i-au scos în uliță.

Acolo, aștepta o ciurdă de oameni, pălmași ai moșiei.

— „Ce-i tuciurilor? Tocmai voi ați venit să îmbogățiți boierul nostru și să-i faceți dintr'un galben doi? Credeți că el nu știe trebușoara asta?”

Și zburătucindu-i cu pietre și zeflemele i-au alungat pînă la șatra lor.

* * *

Așa s'a mărit averea lui Ghiță Avram. Dintr'o hoție. Iar fiindcă ea păgubise pe niște hoți și mai mari, de vreme ce niște lăeți rufoși aveau atîta bănet asupra lor, nimeni nu s'a supărat aflând'o! Numai că, din ziua cînd țigani au dat pe față totul și au recunoscut că galbenii cei mulți și noi dați lui Ghiță Avram erau bani buni din averea lor și au folosit drept nadă, ca să-i aducă pe ceilalți, mai mulți, făgăduiți la început, meșteșugul a face dintr'un galben doi, n'a mai avut nici o trecere pe valea Bîrladului.

A rămas tot omul să se mulțumească doar cu galbenii lui, mulți — puțini, ciți avea.

Numai Fănică Avram, a avut parte să se înfrupte din mai mult. Dar asta a plătit'o, bietul, cu destulă suferință. Și poate că, banii cei mulți, pe care i-a cheltuit cu vindecarea și pe care tot îi mai cheltuește — fiindcă om întreg nu mai este, decînd l-a tăiat săcurea țiganului — or fi trecut demult peste prețul galbenilor luați pe nedrept.

Iar asta înseamnă că o nedreptate tot osîndită rămîne, chiar dacă uneori se pare că este ea însăși osîndirea unei alte nedreptăți. Căci ingenuncherea răului numai dela desbrăcare de sine poate porni, așa cum o știm că pornește din neocolita dreptate a Celui-de-Sus.





P O E S I I

DE

GH. TULEȘ

CRED INTR'UNUL DUMNEZEU

Cred într'unul Dumnezeu,
Domnul grâelor și ierbii,
Căruia se'nchină cerbii,
Umbrei mari din eleșteu.

Care-și numără spre seară
Lă o strungă'n raiul Lui,
Bob cu bob și pui cu pui,
Lumea stelelor, afară.

Nici o stea nu-i scapă și
Se dă drumu 'n noaptea mare
Pân' spre soarele răsare,
Către-o margine de zi.

Cred într'unul Dumnezeu.
Domnul zilei și livezii,
Care măsură amiezii
Cumpăna de aur greu.

Căruia-i aprind bujorii
Candlele cu mir curat,
Picurat și strecurat
De pe când se-arată zorii.

Nu e floare de pe șes
Să nu-l știe după mână,
Când o umple la fântână
Și o scutură ades.

Cred într'unul Dumnezeu,
Domnul cântecelor toate,
Care află și socoate
Graiul cântecului meu.

Care 'mparte după grai
Seminții de păsări multe
Și le pune, să le-asculte,
La întrecere în rai.

Căruia îi secer eu
Și îi treer holda vie
Fără zăpis și simbrie.
Cred într'unul Dumnezeu.

SFĂRȘIT DE BASM

Basm. Căleașcă peste-un pod de soare.
Strae roșii, vișinii, verzui.
Făt-Frumos spre Cosinzeana lui,
Prin amurgul umed de culoare.

Zâna sta de vorbă cu o floare
Când alaiul s'a ivit pe-un grui.
De sub roți, scânteii și flăcărui.
Stolnici strigă și golesc ulcioare.

Ca la curtea unui vechi boer,
Pâlc de fete din mijloc se frânge,
Prăznuind pe-acest sosit din cer.

Dintr'un turn, departe, scris cu sânge,
Zmeul învelit cu solzi de fier,
Inciudat se uită'n basm și plânge.

ZUGRAVEALĂ DE BISERICA

Apostolii, în strai de in,
Pre Domnul îl urmează 'n gloată.
Hulubii limpezi le dau roată
De printre ramuri de măslin,

Ierusalimul, stâlp creștin,
Se vede scris pe zarea toată,
Umplut cu duh. precât să poată
Un alb ulcior cu tânăr vin.

De veacuri merg pe drumul mare
Către orașu 'nalt din zare
Și bucuria nu s'a șters

De pe obrazurile sfinte,
Că lumea le-a ieșit 'nainte
S'o binecuvânteze'n mers.

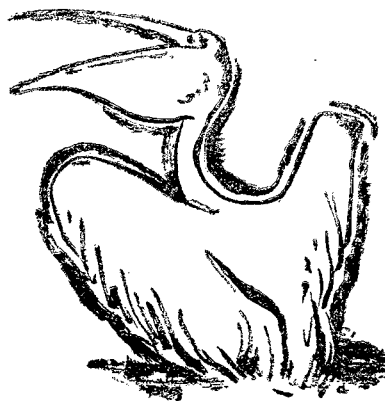
NĂLUCA DIN IAZ

De piatra verde-a lacului din stânci
Se prinde umbra vânăta de brazi.
Se lămurește printre ape-adânci
Năluca înecată de cu azi.

Undind prin ierburile depe fund,
Prelungă'n pânzele subțiri și-albastre,
Culege par'că nufărul rotund,
Crescut în mușchiurile moi ca'n glastre.

Păstrăvi o cercetează împrejur
Și raci se-apropie, mișcând din clești,
Croindu-i strai de nuntă din azur
Și din amurg covoare 'mpărătești.

Năluca pribegeste 'ncetinel,
Visând alaiul unei vii mirese.
Feriga-i pune 'n deget un inel
Și seara-i toarce zestre și i-o țese,





DESPRE GÂNDIREA MORALĂ

DE

SEPTIMIU BUCUR

Ivan Karamazov a istovit prin drama lui actul gândirii pure. El a văzut lumina cea neîngăduită, din adâncuri, și a orbit. A înțeles ultimul adevăr — și a inebunit. Dincoace de linia imaginară a cugetării lui — e platitudinea; dincolo haosul. Gândirea lui Ivan Karamazov cuprinde sub bolta ei întunecată — și ce stranie e întunecimea aceasta! — toată vibrația durerii și toată claritatea dialecticei umane. În afara acestui spațiu spiritual împrejmuț de zone *catastrofale* («pericol de moarte») în care se sbat raționamentele sale, existența omului îi pare de neconceput.

Ivan începe prin a-și pune marile întrebări. Rece, lucid, — mereu lucid și netemător, — întrebările se nasc în mințea lui într'un chip extrem de firesc: oarecum pe baza principiului de determinațiune logică. (Desigur, dacă acest principiu există). Ivan Karamazov știe că sbuciumul lăuntric nu însemnează turburare aparentă. El știe că suferința cea profundă și fără leac este un act de temeritate logică, un act de gândire care se cristalizează după legile geometriei interioare. La ce bun să stingherească atunci această organizare autonomă a viziunii intelectuale prin atât de drasticele frîne ale moralei curente?

Ivan nu este de bună seamă, un raționalist. El nu crede în orgoliul suprem al rațiunii și nu face în nici un fel apologia zeității care a năzuit să-l înlocuiască pe Dumnezeu în lumea modernă. Dimpotrivă, ironizează trufia muribundă a Occidentului.

Ivan Karamazov face altceva: stă singur în fața lui Dumnezeu.

Deobicei noi stăm în fața lui Dumnezeu avîndu-L alături sau în noi înșine — din care pricină raportul dintre ființa noastră și El rămâne, aproape întotdeauna, incert. Ivan Karamazov renunță la această „grație a lașității”: se singularizează. Demonia din el îl izolează, îl purifică, îl îndeamnă neconținut să fie mai înlăuntru izvoarelor neîncepute ale vieții. Deaceea vrea să stabilească o relație absolută între existența lui și Dumnezeu. Dincolo adică de religie, de etică sau chiar de soteriologie.

Ar fi greu de spus dacă Ivan dorește să se mîntuiască. Evident, inima lui caută mîntuirea. Dar o mîntuire mai amară decât florile răului; mai amară și decît fructul oprit al cunoașterii. Incercarea lui de a se izbăvi este în strictă legătură cu izolarea sa liminară față de Dumnezeu. Dar în clipa în care această izolare se realizează, lui Ivan nu-i mai rămîne decît nebunia. Paradoxal dar așa este; singura salvare posibilă pentru el e nebunia. (Oare nu are nici o semni-

ficacție specială faptul că Dostoewski termină romanul Karamazovilor cu cuvintele: „Iar Ivan înnebuni“ ?).

O salvare deci care refuză și cerul și pământul. Ea se împlinește în absolutul singurătății; sau mai degrabă atunci când singurătatea devine *un absolut*. În momentul acesta de maximă tensiune interioară, Ivan Karamazov depășește condiția umană, se desrădăcinează „ontologic“ din armonia creată a lumii și se prăbușește în noaptea fără ieșire. Numai așa se poate lichida adversitatea sa ireductibilă față de cosmos. După ce a trăit toată drama conștiinței (Dumnezeu, Bine, Rău, Libertate), Ivan respinge lumea, lumina, adevărul, salvarea. Respinge totul. Dar cum? Sinuciderea e un act de voință, un act de renunțare și de acceptare, în același timp. Hotărîrea de a-ți pune capăt singur zilelor însemnează, în ultimă analiză, împăcarea cu ordinea obiectivă a lucrurilor: credința că moartea „te scapă“, convingerea că prin dispariția fizică se rezolvă totul. Bine sau rău, indiferent — dar se rezolvă. Ivan detestă credința aceasta. Nu se sinucide. Sinuciderea sa ar fi o teribilă absurditate! Ivan Karamazov nu trebuie să moară; ci trebuie să nu mai știe nimic. Trebuie să intre, cu alte cuvinte, din nou în marele mister al *lunii inconștiente*. Consecvent cu propria lui gândire până la sfârșit, el merge spre nebunie din parcă de o irezistibilă fatalitate imanentă. Acesta e destinul lui. Rareori însă dragostea de destin — acel *amor fati* nietzscheian pe care Dostoievski l-a prefigurat în Ivan Karamazov — ia forme atât de patetice ca în cazul de față. *Ivan ține să meargă pînă la ultima concluzie rațională a destinului său*. De aici, desigur, grandoarea stranie a dialecticei lui, pe care o oferă ca pe un suprem omagiu, umanității.

„Dacă n'aș avea — spune el — credința'n viață; dac'aș fi disperat de trădarea unei femei iubite; dac'aș fi convins că totul nu-i decît dezordine, că suntem într'un haos infernal, cînd toată grozăvia desiluziilor omenеști m'ar înconjura, eu unul nu m-aș ucide, aș vrea să viețuiesc totuși! Mi-am lipit buzele de paharul vrăjit și nu-l voi lăsa dela gură pînă ce nu-i voi fi văzut fundul. Dealtfel spre treizeci de ani e cu putință să arunc paharul acesta, după ce-l voi fi golit și mă voi duce — nici eu nu știu unde. Iar pînă la treizeci de ani — sunt sigur de aceasta; tinerеtea mea va triumfa împotriva a tot și toate, împotriva oricărui desiluzii, a oricărui desgust de a trăi“. Așa se spovedește Ivan lui Alioșa, într'adevăr ca unui duhovnic, în seara sortită să-i despartă pentru multă vreme. În seara aceea de confesiuni dramatice, sufletul lui Ivan Karamazov se desvăluie în toată profunziunea lui. El, care era socotit pînă atunci ca „enigmă și un mormînt“ se hotărăște să spună acum ceeace n'a spus niciodată nimănui. Ai zice că se răstoarnă o lăspede și apar duhurile din adîncuri. *Duhurile* acestea sunt adevărurile de viață ale lui Ivan. Firește nimeni nu era mai chemat să le cunoască și să se înspăimînte de înfățișarea lor ca Alioșa, învățăcelul ingenuu al lui Zessima („Pater Seraphicus“), merit să răscumpere prin nesfîrșita sa bunătate, păcatul negru al Karamazovilor.

Confesiunea începe cu întrebarea: „Există Dumnezeu?“ E o problemă fundamentală, finală, aceasta. Pe Ivan numai problemele finale îl preocupă. Chestiunile practice, de un interes imediat social politic sau economic, nu-l interesează căci ele nu angajează direct sensul ultim al vieții. El pornește dela rădăcina lucrurilor. Deci: „Există Dumnezeu?“. Dumnezeu poate fi admis, răspunde Ivan, cu un rece zîmbet care îl turbură pe Alioșa. Desigur că lumea a fost zămislită de o forță conștientă — continuă el — din moment ce s'au stabilit legi cari func-

ționează în spiritul celor trei dimensiuni spațiale. Indiferent cum îl imaginezi Dumnezeu trebuie admis, Mai corect : nu Dumnezeu, ci *trebuie* de Dumnezeu. Dar admitându-l pe Dumnezeu nu însemnează că admiți și universul creat de El „El accept pe Dumnezeu nu numai bucuros, dar acordându-i înțelepciunea, țelul tainic, ordinea, înțelesul vieții ; cred în armonia veșnică în care ne vom topi odată și odată ; cred în cuvântul către care nizue Universul — și care este însuși Dumnezeu.., Inchipuește-ți că acest Univers al lui Dumnezeu în rezultatele lui definitive, nu-l admit totuși ! Nu pe Dumnezeu nu-l admit eu, înțelege-mă bine, ci lumea pe care a creat-o El nu mă pot hotări s'o admit“.

Iată prin urmare, piatra de temelie a negativismului metafizic al lui Ivan Karamazov : lumea, ordinea stabilită adică, trebuie tăgăduită deși Dumnezeu care este făuritorul ei *poate* fi acceptat. Ivan neagă această ordine ieșită din Logosul divin, în numele suferinței umane. O tăgăduiește cu ultima energie a gândirii sale deoarece îi este imposibil să vadă justificarea morală a durerii pe pământ. Pământul acesta geme de lacrimi. E ca o vale imensă în care curge fluidul nesfirșit al chinului. Ivan știe — chiar o mărturisește, că va bate cândva ceasul major al armoniei cosmice. Va veni odată, fără îndoială, amiaza dumnezească în care „gazela va dormi liniștită lângă leu iar victima îl va îmbrățișa pe omoritor“. Suflul fraternității universale va stinge în momentul acela neasemuit toate dușmăniile, toate urile și toate abisurile iadului. Spectacolul va fi magnific. Ivan are viziunea lui aproape plastică. Îi simte frumusețea unică, o simte ca pe o ispită profundă. Totuși el refuză intrarea la acest spectacol al desăvârșirii finale. O refuză chiar dacă n'ar avea dreptate, deoarece prețul e prea scump. Și, respectuos, înapoiază biletul. Biletul acesta ar costa lacrimile tuturor copiilor nevinovați dintru începutul începutului pînă în veacul veacului. Toată știința lumii nu valorează cît lacrimile copiilor — spune Dostoievski, aici mai el însuși decît oricînd, prin gura lui Ivan. Căci suferința unui copil nevinovat este o „greșală“ eternă, iremediabilă. Ea nu poate fi răscumpărată de infinita perfecțiune a armoniei universale. Oamenii au motive să sufere. Asupra lor apasă osînda neiertatului păcat originar. Trufia i-a făcut să rîvnească la focul ceresc — și s'au prăbușit. Suferința lor are deei deplină îndreptățire. Dar copiii ? De ce suferă copiii — se întreabă Ivan înfiorat de neputința de a răspunde. *De ce suferă nevinovatul ?* Copiii sunt făpturile paradisului. În ochii lor lucește puritatea dinaintea păcatului, candoarea anterioară „căderii“. Ei n'au mușcat încă din roadele amare ale cunoașterii binelui și răului, ei n'au rîvnit încă să coboare focul sacru din vatra cerească. Copiii sunt răsfrîngerea purității edenice în lumea asta pustiiată de păcat. Ochii unui copil și un cer senin sînt deajuns să facă viața întreagă fericită — spunea Dostoievski. Ivan Karamazov crede, firește la fel. Tocmai deaceia el refuză să conceapă „rațiunea“ lacrimilor izvorite din ochii unui copil. În suferința unui copil, Dumnezeu însuși suferă. Oare cine poate să răscumpere această suferință ? Cine poate s'o ierte ? Liniile paralele s'or fi întîlnind ele în infinit, continuă Ivan ; de două ori doi o fi făcînd patru ; Dumnezeu o fi atotputernic și nesfârșit de bun — toate acestea mintea omenească le admite, Nedreptatea suferinței rămîne însă. Adevărul științific zadarnic bate deci, la poarta explicațiilor morale. Ivan recunoaște valabilitatea generală a acestui adevăr. O investește chiar cu atribute nouă, nebănuite. *Dar nu i se supune*. Pe Ivan adevărul rațional nu-l consolează și nu-l convinge — ci-l turbură pînă la sîngerare. El nu se oprește în fața zidului de piatră al

Necesității. În atitudinea aceasta trebuie să vedem un act de profundă protestare etică față de toată filosofia speculativă ctitorită de Socrates și culminând în Hegel. Legile naturii cu întreaga lor garnitură obiectivă nu pot alcătui pentru Dostoievski motiv de resemnare. Cruzimile istoriei îl revoltă, îl obligă să tragă la răspundere pe Dumnezeu, Natura, Necesitatea. La ce-mi folosește, în fond, să afirm în numele rațiunii implacabile că de două ori doi sînt patru, când afirmația aceasta nu vindecă nici o rană lăuntrică și nu micșorează cu nimic durerea nevinovaților? Ivan Karamazov trădează matematica și-l respinge pe Hegel fiindcă se simte solidar cu suferința umană. Această conștiință a solidarității cu toate suspinele trecute și viitoare face din el simbolul esențial al gândirii morale. Când e vorba de omenirea care suferă, pentru Ivan nu există nici o piedică, nici o interdicție, nici o „imposibilitate“. Poruncile biblice și imperativul categoric deopotrivă, sînt o stranie ironie atîta vreme cît vor mai fi în lume oameni care îndură blesteme nemeritate. Ivan îl neagă pe Dumnezeu, neagă filosofia, etica, religia — neagă într'un cuvânt „Adevărul“, din preaplînul dragostei lui de umanitate. Fără îndoială, din cauza aceasta, suferința lui e mai grea decît a tuturor. E uvertura prăbușirii ce nu va întîrzia să spargă în țandări paharul vrăjit de care și-a alipit buzele... Ivan Karamazov e victima *absolută* a moralei. Este singura ființă pe care gîndirea etică trebuia s'o piardă. Ivan înnebunește deoarece voia o morală absolută atunci cînd pretutindena în jurul său e renunțare și ignoranță orgolioasă. El își lasă amintirea unui Adam care l-a cunoscut pe Christos dar l-a tăgăduit apoi. ~~Ivan și-a luat crucea și a dus-o pînă la capăt~~ deși nu a crezut niciodată în sacrele ei drepturi. A preferat să deschidă lupta împotriva celor mai groaznice adevăruri decît să capituleze înainte de a se fi împăcat cu el însuși și cu universul. Impăcarea nu a venit; a venit însă „neagra uitare“, care numai ea l-a izbăvit.

Dostoievski a citit, de bună seamă, cu ani înainte de a termina romanul Karamazovilor, extraordinara scrisoare a criticului rus Bielinski în care acesta cerea socoteală de toate nefericirile pămîntului. Să reproducem cîteva rînduri din confesiunea lui Bielinski: „Să presupunem că voi ajunge la cel mai înalt grad de cultură: nu voi înceta însă, ori ce s'ar întîmpla, să cer socoteală pentru fiecare dintre aceia care au căzut victima împrejurărilor de viață, a istoriei, a întîmplării, a superstiției, a inchiziției lui Filip II, etc.. Decît să renunț la aceasta prefer să mă las cu capul în jos de la înălțimea culturii mele; reneg fericierea altfel; trebuie să-mi dobîndesc liniștea cu privire la *fiecare* dintre aceia care sunt frații mei de sînge“.

Pare-se, aceasta este singura poruncă pe care a ascultat-o Ivan Karamazov. Ascultînd-o, el a săvârșit păcatul de care vorbea Sf. Pavel Corinthenilor: oala să nu se ridice încontra olarului! Căci ridicându-se, devine „imorală“. Imorale e oricine nu se pleacă în fața voinței și a ordinii divine. Era deci natural ca morala să fie socotită ca cel mai sigur instrument de a ataca umanitatea în numele lui Dumnezeu. Ivan Karamazov, dimpotrivă, îl atacă pe Dumnezeu în numele umanității. Aceasta este gîndirea etică a lui.

Un lucru, totuși, n'a știut el: că în lumea aceasta e mai „moral“ să spui că unu cu unu fac doi, decît să cauți rost suferinței. Un asemenea rost, nimeni niciodată nu va afla.



P O E S I I

DE

TRAIAN CHELARIU

RESTRIȘTE

Vânt de vară și ursite
bate Nistru fără vad, —
case albe părăsite,
trag obloanele de brad.

Boi livizi întind grumajii
grei de jugul carelor,
asfințitul stă 'n obraji
trști ai bejenarilor.

Drumurile, fără vamă,
duc prin răzășii spre Prut, —
cade noaptea, o maramă,
pe întregul lor avut.

MIT EUROPEAN

Oșteni de foc ca o răscoală
se 'ntorc cu 'ntunecimi de ani, —
li-i țel lumina boreală
și sicomorii africani.

Gem mările de fum și nave,
ciudate arme ard pe cer,
înspre pustiuri și ostroave
trec escadroanele de fer.

Oriunde li se 'ndreaptă drumul,
se 'nvolbură 'n vârtejul crud,
ca viscolul și ca simunul,
steaua de nord, steaua de sud.

Războiul a cuprins pământul
și-l ține 'n lance numai chin, —
din colții-i strânși cu disperare
pândește foamea de destin.

AUD UN CÂNTEC

Aud un cântec, — cine
mi-l zice-i nevăzut —
și totuși ca o umbră
pe lume a căzut.

De-și razimă numai vioara
de ceruri, când și când,
argintul pe izvoare
coboară tremurând.

In fermecatele-i strune
se deslușesc, mai cald,
sfioase văi și munții
și marea de smarald

și dorul nostru și râsul,
ponoare dalbe de vis
ce-asemeni unor zboruri
spre raiuri date ni-s.

El cântă veacul acesta
cu prețurile-i mii, —
în noapte-i pâlpaie ochii
ca două stele târzii.





PRIN NEGURI

DE

PAN. M. VIZIRESCU

Singur și neîntrebat de nimeni, orbăcăiam prin forfoteala din vremea războiului a Iașilor, făcându-mi loc spre gara Nicolina, de unde chibzuiam să iau trenul pentru a merge la Dobrovăț, unde auzisem că se află tată c'o soră și un frate al meu.

Era în 1917, către sfârșitul verii și la cei doisprezece ani ai mei simțeam prea mult din grozăviile vremii în viforul cărora fuseseam prins dela început. Umblasem săptămâni și luni de-arândul prin codrii și satele Moldovei, de când pleasem de acasă fugărit de iureșul invaziei vrăjmașe, trecusem prin gerul cumplit al înfricoșatei ierni de-atunci, fără adăpost și fără pâine și abia acum cineva mă pusese pe drumul cel bun, care avea să mă ducă în sânul familiei.

Cum mergeam prin mahalaua jidovească, printre dughenele murdare și coșcovite ieșite pe jumătate din pământ, în ușile cărora tăifăsuiau oameni de toate vârstele îmbrăcați în caftane soioase și cu burțile desvelite, am băgat de seamă că la o bună distanță de mine mergea în aceeaș direcție un soldat. Am iuțit pasul să-l ajung din urmă, ca să mă alătur de el, fiindcă mă simțeam prea singur printre jidovii aceia cu bărbi încalcite, cufundați în negre și sângeroase mistere rituale. Soldatul purta galoane de sergent, era îmbrăcat în haine noi și avea cu el un sac de merinde care i se legăna pe șold din pricină că șchiopăta de piciorul drept. Pășea anevoie, reze-mându-se într'un baston și parcă de fiecare dată călca în câte o groapă. Aș fi vrut să intru în vorbă cu el și nu știam cum să fac. Abia când am observat că i se desfăcuseră curelele la un bocanc, m'am dat într'o parte și i-am atras atenția.

— Mulțumesc, a zis el, dar de geaba le leg, că tot se desfac.

Pe urmă s'a uitat la mine cu luare aminte și mișcorându-și ochii a încrêtit buzele privindu-mă așa, de parcă ar fi încercat să smulgă ceva din fundul amintirilor, cu încordare și stăruință ca să nu-i scape.

— Ascultă, măi neică, a zis el prinzându-mă de nasturele hainei, de unde ești dumneata?

— De departe, tocmai din țara Oltului...

— Și cam de unde, adică?

— Din Ruscani! Așa se numește satul nostru.

— Fiuu... a fluerat el, dându-și capela pe ceafă. Nu ești dumneata feciorul boerului Dumitrache dela noi?

— Ba da! Și dumneata cine ești — l-am întrebat c'un început de bucurie.

— Eu? Păi eu sunt tot dela Ruscani?! Nu sunt eu Stan al lui Truică, frate cu Dumitru care era argat la curtea dv? Și omul a început să râdă fericit de întâlnirea noastră, care-l ducea pe negândite din mahalaua Nicolinei drept în satul lui romanașean.

I-am spus care era ținta drumului meu și el văzându-mă atât de singur, s'a arătat gata să mă însoțească.

— Ziceam că să mă duc la Bârlad, c'am auzit că se află acolo unul dela noi. Gheorghe al Măricăi, dacă l-ai fi știind dumneata. E invalid; nu mai are un picior, săracu. I l-a tăiat tocmai din șold și-acum ține o tutungerie la Bârlad. Vream să mă duc pe la el, dar dacă zici că e și boerul Dumitrache pe-aici și dacă vrei dumneata, apoi mergem împreună. La Gheorghe mă reped eu și altă dată.

Hotărîrea lui m'a umplut de bucurie. Nu știam cum să-i mulțumesc că mi se arătase în cale, ușurându-mi drumul pe care aveam să-l fac până la Dobrovăț și pe care nu mai călcasem niciodată.

Am mers în gară și cum pleca tocmai atunci, un tren de marfă, ne-am agățat de scările lui și am apucat-o spre Bârnova. Pe drum, Stan mi-a povestit cum s'a întâmplat de-a ajuns să șchioapete.

Era rănit a treia oară de când începuse războiul. Întâi a fost sângerat în pulpa piciorului stâng, când umbla noaptea cu o patrulă să cerceteze poziția dușmană. Dar aia aproape nici n'a fost rană, că după o săptămână s'a întors iarăși pe front tot atât de sdravăn ca și mai înainte. A doua oară un glonț i-a sfâșiat brațul până la cot, de-i ieșise carnea ca icrele la pește, când îl spinteci, dar atât de frumos l-au cusut și l-au dres doctorii, că abia se mai cunoaște semnul. Mai greu a fost acum în urmă. L-a lovit o schijă în fluerul piciorului drept, sub genunche. Ii flencănea piciorul ca un ciolan de vită tăiat cu toporul. Abia se mai ținea în piele. A fost dus în spital la Iași și a stat acolo două luni. Doctorii erau gata să i-l taie, dar l-a luat unul pe seama lui, mai mult ca să facă o încercare. Cât l-a chinuit, numai el știe, până ce i-a potrivit frânturile de oase cap la cap, până l-a cusut, l-a legat și l-a ținut în ghips de parcă era bătut în cuie. Adevărat că nu i l-a mai tăiat, dar piciorul s'a scurtat și s'a sgârcit din încheietură de n'o să-l mai poată întinde niciodată. A ieșit din spital de două zile și acum are concediu cât o vrea el și e liber să se ducă unde i-o plăcea.

Stan era slab și vânăt la față. Numai ochii vioi și dinții sdraveni mai arătau ceva din tinerețea lui risipită prin tranșee și spitale.

La Bârnova am coborât din tren. Soarele scăpătase de mult și noaptea se lăsa cu umbre mari peste pădure și peste clădirile singuratice ale gării.

Știam că pentru a ajunge la Dobrovăț, trebuia s'o luăm prin pădure. Un om din gară ne-a arătat o potecă îngustă care ne scotea la drum. Omul ne-a spus că până la Dobrovăț e cale lungă și numai prin pădure și ne-a sfătuit să rămânem noaptea aceea în gară, ca să pornim de dimineață, că așa ne trebuie o zi întreagă de mers.

N'am ascultat de sfatul lui. I-am dat bună seara, am intrat în pădure și-am luat-o la picior.

Mergeam amândoi infierbântați de gândul care ne mâna, cotind când într'o

parte când într'alta, printre lăstari și pe sub crengile de tufă. Răsărise luna mare cât o pită țărănească din cele de care făceau femeile la noi și lumina ei se risipea în petece și fâșii printre frunzele copacilor. Crengile uscate trosneau sub picioarele noastre și uneori svâcnea câte o șopârlă cu mers grăbit și speriat prin ierburile încâlcite. Stan mergea în față și eu după el.

După un ceas și mai bine am ajuns la drum. Aci pădurea era mai luminoasă, iar fășia fumurie pe care aveam să ne continuăm mersul, se întindea până departe, pierzându-se în abureala neagră a nopții.

Ne-am odihnit câteva clipe, atât cât i-a trebuit tovarășului meu să-și facă o țigare și iarăși am pornit. De-acum știam că drumul acesta n'avea să se isprăvească decât la capătul satului spre care mergeam.

Pădurea era liniștită. Nu se auzea decât tremurătura ușoară a frunzelor și mișcarea vreunei jivine speriate de sgomotul pașilor noștri. Tăceam și noi luați de zorul drumului și de tăcerea adâncă din jurul nostru. Abia mai încolo, Stan a întrebat așa, parcă urmărind un gând mai de demult :

— Ce-o mai fi în satul nostru acum? Or mai trăi ai noștri, ori i-o fi prăpăditurgia războiului?...

N'am știut ce să-i răspund.

— Știi..., a reluat el mai târziu, eu eram pe picior de însurătoare când am plecat. Aranjasem cu una, Petria, fata lui Ștefan Fus, dacă l-oi fi știind dumneata. Era frumoasă și voinică!... Avea casă, avea cinci pogoane de pământ și boi... Cine știe ce s'o fi ales de ea, că era tare frumoasă...

A tăcut și iarăși am mers așa o bucată bună de drum. Pe urmă, ca și cum nu-și întrerupsese vorba, a urmat pe firul aceluiaș gând :

— Da mie mi-e tot una... Vezi dumneata, de când am rămas schilod de piciorul ăsta, mă socotesc în toate chipurile, da parcă știu bine că Petria n'o să vrea să mai facă nuntă cu mine...

Și iarăși a tăcut, pentru ca să revină după câteva clipe :

— Mai bine mi-ar fi rămas oasele pe front, că nici asta nu mai e viață... Și acum m'aș întoarce acolo, da nu vor să mă mai primească.

După ce și-a sfârșit vorba și-am mers încă tăcuți spre inima pădurii, Stan și-a dat capela pe ceafă și-a început să cânte. Avea glas frumos. Asta o știam de acasă. Știa tot satul de flăcăul acesta, care legăna câmpurile în cântecele lui și aprindea inimile fetelor la petrecerile din sărbători.

Soldatul cânta acum cu patimă nebună. Iși lăsase glasul slobod și urca în note plângătoare de se înfiora pădurea. Cântecele lui erau jalnice, cu soldați care mor în luptă, cu fete care-i găsesc părăsiți în spasmurile morții și le îndulcesc clipa din urmă cu șoapte fierbinți, cu năpraznice bătăi de tunuri și întunecări de zare. Le învățase dela camarazii lui, mai ales dela un voluntar bucovinean cu care luptase alături și care căzuse sfârticat de o ghiulea.

Parcă mergeam pe sus în cântecele lui Stan. Dar pădurea se făcea tot mai deasă, mai plină de tainele nopții, iar pomii bătrâni și urieși învăluiți în neguri, înfiorau cu neclintirea și straniile lor înfățișeri.

Dela o vreme, drumul a început s'o apuce într'o parte și să urce. Stan cânta și găfâia. Am mers mult așa, ducând în piept panta drumului și pe urmă am prins a coborî. Când am ajuns în vale, pomii își împreunau vârfurile deasupra noastră ca niște bolți de biserici, iar spre dreapta se deschidea o văgăună adâncă. Mă uitam

pe furiș cu teamă și vedeam moșurile copacilor bătrâni, cum abia răsbeau din întunecimea prăpastiei.

Stan cânta luat de clocotul tinereții lui și al dorurilor neostoite, cânta ca un vrăjtit, fără să mai schimbe o vorbă cu mine. Mă cuprinsese o frică de moarte. Mi se părea că sunt singur în toată pădurea, că omul acela nu e om, că e o părere sau cine știe ce arătare iscată din tăria acelei nopți înfricoșate. Imi sălta capela pe cap de spaimă și cântam să-mi țin mersul cât mai departe de al lui. Simțeam că din clipă în clipă trebuie să se întâmple ceva cu mine, aș fi vrut să strig, dar nu mai aveam nici curaj, nici putere.

Stan mergea dus ca de o vijelie și cânta, cânta mereu. Mergea parcă într'un picior, mânuind bastonul mecanic și abia puteam să mă țin de pasul lui. Parcă eram bolnav. Aveam călduri și mă scăldam în nădușeli. Pe buzele mele arse sfârâiau rugăciuni în șoaptă și-mi făceam cruci repezi, cu disperare.

Se făcuse o negură deasă. Luna nu se știa pe unde mai este și abia dacă se arăta din când în când licăritul vreunei stele. Cum mergeam așa, cu inima înghețată, deodată am văzut trecând prin fața mea, fără nici un șgomot, un ghem fumuriu, care a început să se rotească în jurul lui Stan. Parcă era un vârtej în mijlocul căruia sta întepenit într'un picior soldatul, care acum se oprise din mers. Ghemul se făcea când mare, când mic și-aci se părea că e pisică, aci câine, aci porc, și se învârtea cu o coadă lungă de fum, care se răsusea ca un colac împrejurul tovarășului meu.

Stan s'a clătinat odată surprins de jocul vedenei și era gata să se prăbușească, dar revenindu-și, a apucat bastonul cu amândouă mâinile și-a început să se învârtească în loc, urmărind cu vârful de jos arătarea. Se învârtea într'un picior ca o morișcă și bastonul îi vâjâia. Acelaș lucru îl făcea și ghemul, care nu se îndepărta deloc.

— Nene Stane, am țipat eu din răspuțeri, fă-ți cruce! și în vremea asta mă închinam îngrozit, implorând Cerul să ne salveze.

Nu știu ce s'a mai întâmplat, că arătarea a pierit dintr'odată, ca și cum n'ar fi fost și-a rămas Stan într'un picior, cu bastonul ridicat, râzând ca un prostit și arătând spre fundul pădurii:

— Țasta a fost ducă-se pe pustii, neică, să știi dela mine! Ptiu... Doamne păzește și apără!...

S'a lăsat apoi în baston și am pornit iar la drum. Amândoi eram năuciți de frică. Am mers așa câtva, muți de spaimă și într'un târziu l-am auzit pe Stan oftând cu durere:

— M'a pocit necuratul, neică. Nu mai pot de piciorul ăl beteag. Mă doare de-mi sar ochii și abia îl mai mișc.

Vestea asta m'a îngrijorat și mai mult. Am căutat să-l liniștesc, să-i spun că nu se poate să fie așa, fiindcă am fi încremenit amândoi pe loc chiar în clipa când s'a arătat necuratul, dacă nu l-ar fi biruit rugăciunile mele. Noroc că trecusem de miezul nopții și cerul începea să se înălbească. Se auzeau ciuhurezii cu pâlpare grele printre ramurile copacilor, huhuindu-se cu glasuri sinistre, ca niște oameni sălbatici ai pădurii. Stan ofta la fiecare pas, dar mersul nu și l-a conținut.

Dimineața am ajuns în sat.

Primul om pe care l-am întâlnit, ne-a arătat un vârf de coastă, unde se vedea casa mătușei Anica și unde trebuia să fie găzduiți ai mei, după cum îmi spusese cel care mă îndrumase aci. Ne-am dus până acolo ușor și liniștiți de parcă nici n'am

fi străbătut pădurea aceea nesfârșită. Am urcat coasta printre porumbi și când am sărit pârleazul în curte, ne-a întâmpinat mătușa Anica, o bătrână înaltă și uscată, cu părul alb ca fuiorul de lână și c'un ciubăr în mână.

Parcă era Sfânta Duminecă. În curtea ei era un duh de liniște și sărbătoare.

I-am spus cine suntem și pe cine căutăm. Bătrâna a lăsat ciubărul jos și s'a uitat la noi cu tristețe.

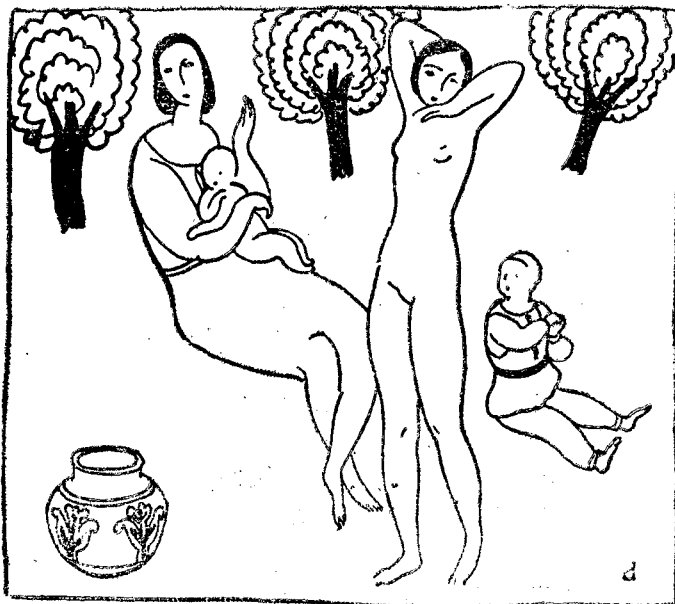
— Aici au fost, dar au plecat la Iași de două zile, mămucă...

— Și nu se mai întorc ?

— Nu ! C'au zis că pleacă să caute băietul.

Am început să plâng de ciudă, de-atâta nenoroc și suferință. Mătușa Anica m'a mângâiat și ne-a poftit să rămânem la ea până când vom afla unii de urmele altora. Ne-a dat lapte și nuci și mereu ne tânguia cu părere de rău.

Stan n'a vrut să mănânce nimic. Se văeta de picior, spunea că are călduri și-l ia cu amețeli. Din clipa aceea a căzut bolnav și-a zăcut în tindă la mătușa Anica șase săptămâni. Dacă nu l-ar fi îngrijit bătrâna cu oblojeli, dacă nu i-ar fi făcut descânțece și masluri și n'ar fi veghiat la căpătâiul lui ca la copilul ei, poate n'ar fi ajuns să-și mai vadă satul și să afle că Petria a pus cununii cu alt flăcău, pe care războiul nu-l schilodise ca pe el.





P O E S I I

DE

GEORGE A. PETRE

CREDINȚĂ

Cartea stă demult închisă.
Literale dorm în file.
In mișcarea ei precisă
Vremea schimbă nopți și zile.

Stau în rafturi prăfuite
Pietrele filosofale.
Vremea trece, trece iute,
Piatra dură se prăvale.

Vulturii țâșniți în slavă
Cad în svâcnitoare străngeri.
Floarea câmpului firavă
A văzut un stol de îngeri.

Vulturul pe piatră moare.
Florile primesc botez.
Dorm șopârlele în soare.
Ce tăcere... Doamne, crez!

RUGĂ

Doamne!

De-un potop de vremi aștept.
Gândul meu se'naltă, drept,
Printre secole cărunte,
Ca un brad înfipt în munte.

Doamne!

Peste boltă când te 'nchini,
Inima-mi un ghem de spini,
Ți-o arunc în cercuri grele,
Să se ardă 'n jar de stele.

Doamne!

Pânză albă peste veci
Sufletul ți-aștern, să treci
Flutur alb cu-aripi întinse
Peste margini necuprinse.

Doamne!

Gândul meu se'naltă drept.
Fluvii curg — și eu aștept.
Norii trag în slăvi perdele —
Jos ciocane sfarmă stele...





C O R A L I

DE

ION POTOPIN

Columnele sculptate de alge — madreporă
Ridică din adâncuri o frunte de migdali ;
S'au scuturat de atunci atâtea aurore
La țărnul alb și-au plâns luceferi de corali.

Cu aureole'n pânze, nostalgice trireme
Veniră și în golfuri tăcute-au ancorat ;
Le-a alintat năerul cu'n ochiu înfiorat
Un șold de piatră rece, nebănuț în vreme...

Tăceri crepusculare, de sus, căzură roși.
— Creștea ca o pădure oceanul foșnitor.
Dar, țărnul se înalță, în cer, aromitor
Oprind lumini în aripi, un nimb de albatroși.

O insulă mornise sub valul frânt de spume.
Imperiul marin sbucni afară — apoi :
Insingurat, sub scutul ce-i ascunsese-o lume ;
Așa clădesc coralii nădejdirilor în noi.



CUNOAȘTERE ȘI CREDINȚĂ

DE

PETRU P. IONESCU

Am scris în paginile acestei reviste de gândire creștină de ideologie tradiționalistă, o serie de trei articole care, în intenția noastră trebuiau să constituie o unitate de vedere cu un scop precis. Articolele cu pricina, intitulate în ordinea apariției, „Cunoaștere și Conștiință“ (Februarie 1940); „Preliminariile Cunoașterii“ (Septembrie 1940); „Unitatea Cunoașterii“ (Noembrie 1940), tindeau să ușureze, să limpezească, să asigure calea acestui popas ultim pe care îl intitulăm „Cunoaștere și Credință“. Am urmărit să arătăm că fenomenul conștiinței nu este o condiție a cunoașterii ci o poziție a spiritului că între sensibilul experienței naive și inteligibilul rațional nu există soluție de continuitate și că toate formele esențiale și materiale ale cunoașterii, toate „gradele“ cu care ne obișnuise o epistemologie falsificată de perspectivele variate în care se fixase gândirea filosofică erau iluzionante, că deci, sub toate aceste forme și grade trebuie să desprindem și să luminăm prezența unei unități de atitudine a spiritului în fața obiectului cunoașterii.

Dar printre aceste forme și atitudini se prezenta constant observației noastre atitudinea unei cunoașteri pe care obișnuința, tradiția filosofică, povara unor anumite concepții relativizante, materialiste, științifice, raționale, o considerau drept ireductibilă actului de cunoaștere în esența sa cea mai pură, adică a unei cunoașteri experimentale, științifice, concrete, verificabilă și validă pentru spiritul de pozitivitate ce se cerea imperios oricărei cunoașteri pentru a-și merita numele ca atare; vrem anume să vorbim despre ireductibilitatea, devenită dogmă intangibilă, dintre cunoașterea propriu zisă și credință sau dintre ceea ce noi am numit „cunoașterea laică“ față de „cunoașterea harică“. E inutil să observăm că însăși faptele de a denumi ambele forme cu aceeași vocabulă presupunea, pentru noi, o evidentă rudenie sau o posibilă unitate subterană, în vreme ce pentru toți ceilalți, a vorbi despre o „cunoaștere“ harică, nu putea fi decât un mod de exprimare analogic sau, cel mult, poetic. Dece? Pentru că este limpede în înțelesul tuturor că, în vreme ce cunoașterea propriu zisă dă evidente și convingeri inteligibile, raționale, verificabile apoi printr'o experiență sensibilă, „cunoașterea“

harică sau credința nu poate da decât evidențe și convingeri de natura trăirii afective. Cunoașterea propriu zisă se referă și dezvăluie un obiect concret, fizicul, cu legile, cu raporturile sale. Mai mult, cunoașterea propriu zisă se reduce la o „identitate“ adică recurge, drept formă esențială a modului său de exprimare și de ființare, la stabilirea unui raport, a unei identități. Orice cunoaștere tinde astfel să se apropie de forma matematică, să fixeze un raport de identitate între două realități disparate privite sub unghiul existenței lor cantitative. Orice cunoaștere tinde astfel să se formuleze sub chipul și înfățișarea unei „legi“. Dimpotrivă cunoașterile sub semnul harului, al duhului, nu au obiect concret, ba dimpotrivă obiectul lor este totdeauna *postulat*. Realitatea obiectului haric nu se verifică experimental ci printr'o evidență de trăire afectivă, nu constituie o realitate verificabilă experimental ci o realitate sui-generis de domeniul convingerii mistice. Experiența *pune* un obiect real, credința *cere* realitatea obiectului ei. Experiența recurge la datul sensibil care dă evidența prin prezență concretă, credința recurge la argumentul sensibil al necesității. Rousseau spunea foarte convins: dacă există orologiul trebuie să existe și ceasornicarul care l'a construit. Dar el nu putea să dovedească *decât* prezența orologiului, aceia a ceasornicarului creator rămânând să fie dedusă, postulată sau admisă. Astfel convingerea cunoașterii științifice se clădește prin contactul cu realul, prin asimilarea în conștiință a acestui real, prin reducerea realului la forma unei pure identități, prin hipostazierea raportului de identitate într'o lege. Convingerea harică însă se naște în spiritul credinciosului sau al misticului în urma unei elaborări pur interioare, a unui proces în care nimic nu mai este obiectiv, în care orice obiectiv cu putință devine materie asimilată sau asimilabilă în subiectivitatea unei charisme, a unei iluminări, a unei iluzii că te afli în fața unui obiect propriu zis. Însăși acest obiect nu se mai situa sub forma unei identități, a unui raport ci sub forma absolută a unei PREZENȚE absolute. Credinciosul ia act de această prezență dar nu o mai poate obiectiva, nu o mai poate situa în afară; prezența este în el, el este prezența însăși. Dinco'lo avem o *identitate* a unor termeni, ambii obiectivi, aci avem o *identificare* între experimentalul subiectiv. Chiar dacă se ajungea până aci, și aceasta se întâmpla în rare cazuri, obiectivitatea harică era considerată ca atare mai mult simbolic, ca o posibilitate neverificabilă și dincolo de orice verificare, întrucât verificarea presupunea mereu o anumită experiență în concret, o anumită prezență sensibilă, măsurabilă, comunicabilă, traductibilă în categoriile obișnuite cunoașterii cum sunt cantitatea, relația, modalitatea, etc. Zadarnic vorbiseră misticii despre o prezență concretă și vie a obiectului lor, zadarnic afirmaseră sfinții un contact nemijlocit între ei și prezența divină, zadarnic cântară iluminării realitatea divină drept o evidență mai pregnantă decât oricare dintre evidențele sensibilului. O vastă latură a experienței umane se pierdea în ignoranța sau în neîncrederea ironică a celor care cereau evidența degetului pus pe rană, convingerea pozitivistă a măsurii, precizia științifică a raportului născător de lege și vizibil în lumina cantitativului.

Dela profeții Ierusalimulu până la meșterul Eckhart, dela Iacob Boehme până la Sfânta Tereza, toate afirmațiile misticismului, sub toate înfățișările lui, rămâneau un material uman, un document cu care cel mult psihologii meritorii de seama unui Delacroix puteau face coniecturi savante asupra procesului psihologic petrecut în intimitatea trăirii subiective. Se putea discuta savant și inutil asupra actului mistic dar nimeni nu îndrăznea să afirme, cu puterea și autori-

tatea științei pozitive, că toate aceste visuri, mai mult sau mai puțin normale sau patologice, ar avea un corelat, o corespondență obiectivă în real. Domeniul credinței se dovedea a fi ireductibil și diferit ca natură de domeniul științei, al cunoașterii propriu zise. Nu era o diferență de grad, fiindcă orice diferență de grad se resoarbe atunci când intensitatea actului depășește măsura normală. Pentru acei care s'ar fi agățat de firul de paiu al nădejzii că s'ar putea trece pe nesimțite dela faptul cunoașterii la faptul credinței sau dela faptul credinței la acel al cunoașterii, calea era iremediabil închisă.

Încercăm în cele ce vor urma să anulăm această iluzie inveterată a bagajului nostru intelectual. Vom căuta să arătăm și să dovedim că faptul esențial, „fenomenul originar“ al cunoașterii este nu o formă graduată, nu o trecere misterioasă sau alambicată, în domeniul credinței ci *identice*, o identitate de scop, de esență, de formă, de natură și de grad, cu „fenomenul originar“ al credinței. Că avem deaface, și într'un caz ca și în celălalt, cu aceiași necesitate, cu acelaș mers, cu acelaș mecanism al gândirii umane. Că nu este ireductibilitate absolută între cunoaștere și credință. O încercare, recunoaștem, temerară și neatacată, până în prezent, de nimeni. Dacă vom reuși, smerenia de a fi contribuit la luminarea voei Ziditorului, ne va fi răsplata. Dacă vom eșua, cititorul singur e chemat să judece. Dar pentru a izbândi, se cere din partea tuturor, și a noastră, cel ce scriem aceste rânduri, și a celor ce au răgazul de a le citi, o totală dezbrăcare de toate prejudecățile intelectuale și epistemologice cu care am fost obișnuiți până azi.

* * *

Anunțăm dintru început calea ce o vom urma. Ea este simplă. Vom arăta mai întâi care sunt caracterele fundamentale ale cunoașterii laice, adică ale cunoașterii propriu zise. Vom urmări aceste caractere din ce în ce mai în adâncul lor, mai în esența lor epistemologică. Lucrare ce, pentru cel mai puțin inițiat în tainele epistemologiei, nu este deloc necunoscută. Vom ajunge însă la o limită naturală unde va trebui să ne punem întrebarea cea de pe urmă: Care este „fenomenul originar“ al cunoașterii laice? Aceiași operație va fi apoi întreprinsă întru ceea ce privește cunoașterea harică sau credința. Și aci, cu aceiași sinceritate, ne vom întreba, în ultimă analiză în ce constă „fenomenul originar“ al credinței. Răspunsul nostru va răsări limpede din simpla comparație a acestor două analize paralele. Dar să nu anticipăm nimic.

Care sunt deci caracterele fundamentale ale cunoașterii laice? Primul caracter, care reese din cercetarea atentă a tuturor rezultatelor cercetărilor epistemologice în general și a rezultatelor propriilor noastre modeste analize expuse în articolele anterioare este acela că orice cunoaștere este, în fond, o asimilare a realului. Ce înțelegem prin această asimilare? Fenomenismul kantian arătase că se produce o astfel de asimilare atunci când spiritul organizează, prin „categoriile“ sale datele sensibilului. Dar poziția pe care Kant o fixase acestor categorii, celebre în ana ele filosofiei cunoașterii, era mai degrabă o poziție strict logică, un logicism arid tot așa cum „apriorismul conștiinței în genere“ era și el de esență logică, situat într'o regiune precisă a activității spiritului. Fenomenismul kantian reduce, abstractizează, micșorează și sărăcește astfel activitatea plenară a spiritului. Dar cunoașterea nu este numai o afacere strict logică. Afirmam undeva (Cunoașterea, plenitudine a eului. Rev. de Filosofie Nr. 3.1940)

că în actul oricărei cunoașteri, omul se angajează plenar, complet; este un risc, o aventură orgolioasă a spiritului, începutul și sfârșitul destinului nostru tragic de creatură, acest act al cunoașterii umane. În orice cunoaștere spiritul nu lucrează numai în zona logicului pur kantian ci în toată întinderea lui. Dela cel mai mărunț și modest act de simplă percepție până la elaborarea grandioasă și tragică a rațiunii, angajată în toată lungimea gamei sale de posibilități, spiritul este întreg, se manifestă ca o PREZENȚĂ ASIMILATOARE. Asimilarea realului se face astfel în toată întinderea spiritului care acoperă sau tinde să acopere toată întinderea realului. Iar tragicul și frumusețea ideală a cunoașterii își află tocmai aci adevărata lor origină. Realul nu poate fi acoperit în întregime de spirit. Există o disponibilitate a realului față de spirit și o disponibilitate a spiritului față de real. Cunoașterea, în sensul asimilării realului de către spirit este întotdeauna o „trecere la limită“ care, ca și în operația matematică, nu este niciodată atinsă.

Cunoașterea se manifestă așadar, pentru cercetătorul fără prejudecăți de sistem, drept o naștere din nou a lumii întru spirit și prin spirit. Cea mai simplă și mai elementară noțiune cu care lucrează mintea noastră este situată plenar în zodia spiritului. Realul concret, așa cum va fi în lumea lui, în planul lui nu este decât un *pretext*. Realul rămâne disponibil pentru spirit în sensul că se oferă spiritului drept material de asimilare, drept pretext pentru o altă construcție a lui prin și în spirit. Aceasta este condiția fundamentală a cunoașterii, aceasta constituie mult cântata „condiție umană“. Dar de aci și până la idealismul pur, care presupunea o naștere absolută a lumii prin spirit este un abis imens. Realul nu este construit ci el *este*; construcția lui, creerea lui nu se face de către om, nici în limitele putinței umane. Noi nu creiem nimic. Nici în ordinea cunoașterii, nici în ordinea acțiunii. *Noi transformăm*. În ordinea acțiunii, transformarea realului înseamnă opera milenară a civilizației; în ordinea cunoașterii, transformarea realului înseamnă asimilarea lui sub forma materialului inteligibil care se reduce, în ultimă analiză, la operațiunea construirii conceptuale. Dacă idealismul greșea reducând realul la o operație a spiritului, materialismul nu era nici el în preajma adevărului când socotea cunoașterea drept o copie fidelă, o *imprimare* în spirit a realului, o traducere simplă a obiectului în imagine, în concept, în idee, un *simulacru* al obiectului. Teorie veche, aceasta a simulacrului fidel, care pornind dela vechia filosofie stoică se continuă, în esența ei, până la empirismul modern al unui Locke, sau până la materialismul sensualist al unui Lamétrie sau Condillac.

Ceeace îngreuna problema cunoașterii era prezența ontologică a două ordine de realități între care s'au încercat fie reduceri, fie înrudiri, fie dependenți cauzale. Sensibilul din punctul cunoașterii își avea corespondentul său ontologic în prezența realului, a obiectivului, a mater ei. Inteligibilul din ordinea aceleiași cunoașteri își avea drept corespondent ontologic prezența spiritului. Sensibil și inteligibil în ordinea epistemologică deci, materie și spirit în ordinea ontologică, se supuneau ca ireductibili. Orice doctrină epistemologică trebuia deci să se fundeze pe o doctrină ontologică apropiată. Soarta cunoașterii era legată de soarta metafizicei corespunzătoare asupra structurii realului. Și cum omul nu are contact cu realul decât prin cunoaștere, epistemologicul comanda și doctrina ontologică pe care apoi se funda, ca și când de aci s'ar fi plecat. Acest cerc vicios,

această neputință originară de a nu putea lua contact cu realul decât prin cunoaștere, dar a presupune totuși că pleci dela real ca dela un dat extra-cunoștibil, constituie titlul de tragism al destinului cunoașterii umane.

Ne rămâne atunci ca, pornind dela singura noastră șansă, cunoașterea, să surprindem aci, în mecanismul și în structura ei, legile și structura realului.

Este aceia ce am încercat să facem noi. Pentru materialism, cunoașterea este îngrădită în sensibil; pentru spiritualism, ea se situează în inteligibil. Dar în felul acesta noi postulăm două posibilități diferite ale realului. Am încercat atunci să schimbăm punctul de vedere moștenit. Să facem „tabula rasa“ de tot ceace credem a ști. Să încercăm a surprinde în actul cunoașterii, esența lui adevărată. În prima noastră etapă am descoperit astfel că între sensibil și inteligibil, cunoașterea se situează drept loc geometric. O atare concepție în epistemologie atrăgea după sine, pentru ordinea ontologică, o concepție potrivit căreia materia și spiritul ar fi doi poli ai unei realități unice. Un fel de monism al dualității. Dar o astfel de metafizică, oricât ar fi ea de atrăgătoare, nu ne poate mulțumi. Pentru că, în chiar sânul ei, stă posibilitatea firească de a o depăși. Era suficient, pentru aceasta, să analizăm și mai atent actul cunoașterii. Polul sensibilului și polul inteligibilului stau ca atare numai în măsura în care amândoi sunt ceruți de poziția mediană, de prezența intermediară a spiritului. Cunoașterea este așadar locul geometric între sensibil și inteligibil, numai pentru că, între ei, spiritul îi pune ca atare. Realitatea finală și absolută în care se resorb astfel și inteligibilul și sensibilul este realitatea și prezența spiritului în plenitudinea lui, în goliciunea prezenței lui. Ajungem astfel la un primat al inteligibilului care cerea un primat al spiritului în ordinea ontologică. Motivarea acestui primat nu poate veni din vreo intuire misterioasă a realului, intuire care să fie dincolo de cunoaștere, care să fundeze cunoașterea. Pretenția intuiționismului de a capta realul în esența lui ultimă, într'un act de aprehensiune deasupra mecanismului obișnuit al cunoașterii, este absurdă pentru că imposibilă. Cunoașterea nu se poate depăși pe ea însăși, nu poate fi altceva decât ea însăși. Dacă în prima ei ipostază ni se pare că ea poate fi definită drept o traducere a unui raport între sensibil și inteligibil, aceasta se datorește unei iluzii învechite și de care nu putem scăpa deloc. Este iluzia concretului.

Ce este concretul? Numim concret tot ceace are o corespondență în real, adică tot ceace are, în fond, o corespondență în materie. Ne reîntoarcem astfel în ontologie. Dar există oare, indiferent și dincolo de cunoaștere, peste cunoaștere, condiționând și subîntinzând cunoașterea, ca o disponibilitate a ei, un concret pur, un concret absolut? Pentru a-l afirma, trebuie să-l cunoaștem. Pentru a-l cunoaște, trebuia însă să-l trecem prin filiera cunoașterii adică, în fond, să-l proiectăm drept o realitate față de care spiritul să nu mai stea ca o poziție centrală ci derivată. Pentru a-l cunoaște trebuia să-l scoatem din cunoaștere, să ne fi fost dat printr'un alt act al spiritului de aprehensiune absolută. Dar orice act al spiritului este, în fond, un act de cunoaștere, un act de asimilare. A asimila înseamnă însă a reduce un eterogen la omogen adică o reducere ceva ce nu e spirit la spirit. Cum o asemenea reducere nu e cu putință și cum totuși concretul există în cunoașterea noastră, el nu este în fond decât o traducere a unei realități a spiritului din ordinea ontologică în ordinea epistemologică. Iluzia

concretului se reduce la ceea ce este în fond concretul: o formă a cunoașterii, un rezultat aproape convențional al operei de asimilare a spiritului.

* * *

Nu putem înțelege în ce constau caracterele fundamentale ale cunoașterii laice dacă nu ne vom pune problema de căpetenie a criteriilor cunoașterii. Iar criteriile însăși ale cunoașterii nu vor însemna nimic dacă nu vom izbuti să trecem dincolo de ele, la scopuri, făcând din prezența scopurilor prima condiție a criteriilor. Ni se pare astfel că scopul ultim al cunoașterii se confundă cu primul ei criteriu adică *adevărul*. Este inutil să construim aci o definiție a adevărului. Va trebui să privim adevărul ca și când am ști ce este, rămânându-ne numai să aflăm cum este, cum se produce, cum ajungem la el și cum rămânem în el.

R. Le Senne în ultima sa carte (*Introduction à la philosophie*) consideră adevărul ca un dat axiologic sau ca o valoare în sine. Vechea definiție tomistă, adevărul este adecuarea lucrului la intelect, ducea la o formulare și mai simplă: adevărul este însăși lucrul, fiindă, uitându-se astfel elementele constitutive de natură subiectivă ale adevărului (veracitatea, loialitatea), putința indefinită a analizei care sondează sau a dialecticei care îl prelungește. (op. cit. p. 372). Pentru filosoful francez, adevărul este însăși caracterul pe care îl ia cunoașterea când, pentru cutare subiect, ea este ceea ce trebuie să fie, (idem). Adevărul se apropie astfel de natura normei; el conduce și ordonă, motivează și justifică și prin aceasta fundează. De aci două caractere esențiale ale adevărului: *validitatea și viabilitatea*. Adevărul fundează acțiunea spune R. Le Senne și numai astfel este viabil căci fără adevăr nimic nu poate fi viabil. (p. 375). Se pare că ne apropiem pe nesimțite de concepția pragmatică a adevărului. Și acolo, într'adevăr, se vorbește despre o anumită validitate a adevărului. Numai că în concepția pragmatică, adevărul e relativizat, este redus la rolul de a funda acțiunea care triumfă, care reușește. Rostul adevărului nu este însă să fundeze reușitele ci să fundeze cunoașterile, să exprime realitatea care stă sub cunoaștere și atitudinea plenară a omului viu și întreg în fața cunoașterii și a realului. Condiția reușitei pragmatiste se dovedește astfel iluzorie pentru că acțiunea nu este obligată totdeauna să se muleze după adevăr. Nu le era de trebuință corăbierilor fenicieni să cunoască forma rotundă a pământului și nici concepția unui pământ întins nu a oprit pe navigatorii care au descoperit apoi adevărul cel nou, fundându-și acțiunea pe o eroare. Exemplele din istoria științelor sunt numeroase ba mai mult, cosmografia modernă, pentru motive de comoditate, pleacă din nou dela concepția unui pământ centru al universului și nu greșește. Ceea ce trebuie să reținem așadar din criteriul adevărului este acest dat fundamental că adevărul nu este o poziție unilaterală, o accentuare pură a realului ci un raport, raportul dintre cunoaștere și lucru și raportul dintre spirit și cunoaștere. De aci precăderea subiectului în formularea definiției adevărului, precădere pe care o vom găsi mai accentuată dar de aceeași natură (nu diferită ca esență ci numai ca grad) cu credința.

În vechia concepție a cunoașterii pusă în funcție, nu de prezența asimilatoare a spiritului, ci de atitudinea conștiinței în fața realului, vom întâlni o gradație ierarhică a adevărului, corespunzătoare unei gradații ierarhice a modurilor cunoașterii în funcție de conștiință. În forma ei cea mai elementară, cunoașterea adică atitudinea conștiinței, se pune în fața realului sub forma sensibilității rudimentare.

Există o atitudine de conștiință la nivelul imediat al simțurilor ceea ce dădea drept rezultat, mai întâi, o cunoaștere sensibilă inferioară careia îi corespunde deci un adevăr sensibil inferior, de gradul al treilea. Urma apoi o cunoaștere distilată la nivelul mai ridicat al conștiinței, în zona elaborărilor intelectului. De aci un adevăr superior, de gradul al doilea, adevărul dela nivelul intelectului. În fine, forma ultimă a atitudinii conștiinței merge până la elaborarea definitivă a cunoașterii sub unghiul rațiunii unificatoare și a dialecticei. Acestui nivel îi corespundea adevărul de gradul întâi, adevărul rațional-dialectic. Dela Platon până la Spinoza și chiar până la intuiția bergsoniană, vechiul calapod al cunoașterii pe grade, al conștiinței pe etaje și al adevărului pe trepte suitoare de perfecțiune, devine un fel de evidență filozofică pe care toți o admiteau. Pentru a dezrădăcina această concepție a trebuit să atacăm de front doctrina gradelor de conștiință. (Vezi articolul nostru Cunoaștere și Credință „Gândirea“ Nr. 2 1940) Cunoașterea nu se face pe grade pentru simplul motiv că nici conștiința nu se manifestă pe grade. Dacă deci nu avem o etajare a cunoașterii și o situație plenară a spiritului în fața realului, vom avea atunci, drept primă determinare a adevărului, constatarea aceasta că adevărul este cunoașterea ca act plenar al spiritului, ca situație a lui absolută în fața Ființei, ca o delimitare a spiritului drept fasciculă ruptă prin individuație și repusă prin cunoaștere în totalitatea Ființei. A cunoaște înseamnă a repune spiritul în echilibrul lui inițial, în totalitatea realului din care s'a despins ca individualitate. A cunoaște înseamnă a integra deci individualitatea spiritului în matca totalitară a realului din care s'a desprins. Iar dacă „ruperea“ prin individuație poate constitui esențial răul metafizic, fenomenul originar al destinului creatural, cunoașterea ca repunere în condiția inițială a spiritului este prima treaptă a oricărei mântuirii. Dacă, pe de altă parte, cunoașterea este adevărul, atunci atingerea adevărului prin înfăptuirea cunoașterii constituie actul fundamental al mântuirii. Iar dacă mântuirea se face în zodia creaturală a individualului, adevărul este însăși mântuirea și mântuirea este calea adevărului. De aci și caracterul subiectiv al adevărului, cu mult îndepărtat de elementele subiective de care vorbea R. Le Senne. De aci deasemeni și unicitatea absolută a adevărului. Există un singur adevăr pentru că există un singur act de mântuire prin adevăr. Subiectivitatea spiritului care se mântue prin adevăr și prin cunoașterea lui este punct de plecare numai pentru că orice cunoaștere plenară repune spiritul în unitatea lui absolută, adică în Dumnezeu. Dar o asemenea cunoaștere înseamnă o transformare, o naștere din nou a spiritului în condiția lui inițială.

Totuși căile cunoașterii nu ajung toate aci, nu ating toate acest punct central de desăvârșire. Neavând grade, cunoașterea nu are însă, mai puțin, forme în care se manifestă, părți din înfățișările realului în care rămâne, pentru a-i adânci, pentru a-l analiza. Formă nu înseamnă însă deosebire de natură sau de grad ci cantonare voită, situație metodologică în anumite pozițiuni de cunoaștere. Una din cele mai caracteristice dintre aceste situații, cea mai scumpă de altfel omului, pentru că răspunde și structurii sale sensibile și nevoilor sale de acțiune, este cunoașterea științifică, predominarea concretului, a obiectivului, a realului dat în hipostaza sa de exterioritate.

Pentru această formă specifică a cunoașterii adevărul are nevoie de verificare. Cum se face operația verificării adevărului? Înainte de a răspunde la această întrebare e bine să amintim că forma cunoașterii științifice devine un model

clasic de cunoaștere și că toate celelalte forme de cunoaștere (cunoașterea prin acțiune, prin făptuirea artei, prin intimitatea harică) vor să se asemene și mai cu seamă să se verifice în acelaș mod ca și cunoașterea științifică. Plecând însă dela o concepție fragmentară a Ființei, etajând realul în straturi ireductibile, o atare verificare, cel puțin pentru cunoașterea harică, nu a fost cu putință. De aci faimoasa despărțire dintre știință și credință pe care până acum filosofia nu a reușit să o depășească.

Verificarea adevărului comportă trei mari etape și anume :

- 1) Verificarea dialectică-rațională
- 2) Verificarea prin reducere la necesar
- 3) Verificarea pe cale experimentală.

Să ne oprim câte puțin la fiecare din aceste răsufuri ale minții omenești în goana ei neostoită după adevăr.

1) *Verificarea dialectică-rațională.* S'a abuzat în ultimul timp de noțiunea de *dialectică*, fără a i se determina sensul exact, fără măcar a putea hotărî dacă există baremi un asemenea sens exact. Ni se vorbește astfel despre „*dialectica artei*“, despre „*dialectica istorică*“ (Scroba) despre „*dialectica politică*“, despre „*dialectica naționalismului*“. Orice poate avea o dialectică; oricine poate crea dialectica a ceva! Să fie oare dialectica un fel de panaceu universal, bun pentru toate metehnele spiritului, aplicabil la toate problemele? Ce este, așa dar, dialectica, mersul dialectic al gândirii sau al unei anumite forme a realului? Oricine poate găsi, cu puțină cheltuială de energie, o definiție a dialecticei, într'un dicționar filosofic (de pildă al lui Lalande sau chiar al lui Voltaire), sau într'o introducere în filosofie clasică. Cyrano de Bergerac dădea și el o definiție a dialecticei, fără să știe de altfel, în tirada celebră în care înșiră modurile de a te ridica la lună, afirmând că o asemenea ridicare la astrul nopții romantice se poate face luând o scară, suindu-te până în vârful ei, ridicând'o din nou, de acolo de unde ai ajuns, mai sus, suindu-te din nou și așa la îndefinit! Bineînțeles, se omitea să se arate pe ce se sprijină scara! Dar filosofii ei însuși, uită deasemeni, și ei să ne arate pe ce se sprijină scara deducțiunilor sau inducțiunilor lor dialectice. Pentrucă există o dialectică „*orizontală*“ care se confundă cu mersul evolutiv al fenomenelor, rațiunea nefăcând altceva decât să înregistreze etapele și să le dea o structură axiologică (să le confere, cu alte cuvinte o anumită valoare, fie intrinsecă, fie atribuită de nevoile spiritului însuși); există însă și o dialectică „*verticală*“. Dacă dialectica orizontală merge, progresează (în sens strict etimologic), cea verticală „*sue*“, se înalță, reface pe dos opera oricărei transcendente tinde să ajungă la sursele originare, la straturile de eficiență finală. Pentru un Platon, dialectica va sui deci dela fenomen la „*ideie*“, dela „*umbra cavernei*“ la „*lumina arhetipică*“; pentru Hegel, dialectica va scanda cele trei momente spirituale (teză, antiteză, sinteză), reușind să construiască, în 27 de cadențe metafizice, toate formele spiritului absolut. Aceiași dialectică, pornind dela noțiunea de „*relație*“, îi va permite unui Hamelin să construiască, în cinci triade, scara pe care se va ridica la Spiritul pur. E inutil să înmulțim, doct, exemplele. Ceeace ne interesează pe noi este să știm în ce măsură o verificare a adevărului, pe cale dialectică, este posibilă? A verifica un adevăr al dialecticei raționale, înseamnă a găsi o întemeiere nouă pentru concluzia la care dialectica respectivă ajunge. Cum verificăm de pildă adevărul ideilor arhetipice din dialectica plonică? Sau prin contrast cu lumea fenomenală, dela care am plecat, contrastul acesta pre-

supunând existența unei perfecțiuni și necesară și posibilă, sau prin virtutea însuși a ideilor de a fi așa cum sunt și aceia ce sunt. Existența ideilor arhetipice nu poate astfel să fie verificată: ea este numai postulată. Dialectica nu descoperă deci ideile platonice ci construiește un sistem posibil pentru a le integra într-o mișcare a spiritului, ele fiind date chiar prin construcție sau prin ipoteză. Mecanismul este astfel simplu. Se postulează lumea perfectă, se constată cea imperfectă, se admite o trecere (dialectos) dela cea de jos la cea de sus și o transcendență dela cea de sus la cea de jos.

Dialectica hegeliană nu face nici o excepție dela această lege. Spiritul absolut nu este găsit ci postulat; chiar dacă o asemenea „găsire“ s'ar fi petrecut în spiritul filosofului, a fost un act de intuiție, o prindere imediată, un contact inefabil, nu un mers sobru și fastuos al rațiunii pe treptele fixate de sistemul uriaș al lui Hegel. Dimpotrivă, un început de deosebire ni se pare a-l întâlni la Hamelin. Dialectica hameliniană pleacă real dela noțiunea de relațiune, noțiune care nu mai e construită din senin, ci impusă de observarea fenomenelor, experimentală. Scara hameliniană are așa dar suport și dacă conchidem că primul suport e sigur, toată problema stă în a cerceta, treptat, soliditatea concluziunilor cadente în triadele sale. Din nefericire și dialectica hameliniană este, în cele din urmă, o frumoasă construcție rațională, adică un sistem închis în sine, suficient lui însuși. Orice construcție rațională se prezintă cu un astfel de caracter de sistem închis; verificarea presupune însă o ieșire din sistem, măsurarea unei valori în granițe subiective cu o măsură obiectivă.

2) *Verificarea prin reducerea la necesar.* Nu întotdeauna o asemenea metodă a dat rezultate fericite, dar atunci când a dat, aceste rezultate au fost uimitoare. În linii generale, metoda reducerii la necesar comportă un mecanism extrem de simplu. Condițiile necesarului sunt construite pe cale rațională formând un sistem închis în sine. Adeseori un asemenea sistem are înfățișarea unei ipoteze sau a unei analogii. Maxwell construiește sistemul ecuațiilor sale fundamentale plecând dela presupunerea că fenomenele magnetice sunt analoage cu cele electrice, că la o undă magnetică va corespunde o undă electrică și invers. Astfel ia naștere teoria câmpului electromagnetic, teorie ce avea să aibă o confirmare experimentală strălucită. În același ordine de fapte Le Verrier calculând perturbațiile planetei Uranus ajungea, în mod necesar, să determine locul și dimensiunile unei planete noi care rămânea doar să fie *văzută*, verificare făcută de astronomul german Gall la 22 Sept. 1846.

Istoria contimporană a științei e plină de asemenea verificări ale unor construcții raționale necesare. Fenomenele „rațiunii negre“ au determinat pe Plank să elaboreze frumoasa teorie a quantelor; construcțiile matematice ale unor Iacobi, Pauli, Dirac, Heisenberg, modelul atomului propus de Bohr-Rutherford au fost construcții raționale cu caracter de necesitate, o necesitate verificabilă prin experiență, adică prin justificarea ulterioară a realului.

O aplicare clasică a metodei reducerii la necesar este aceea din geometria clasică, metoda reducerii la absurd. Din absurditatea supoziției contrare rezultă necesitatea ipotezei inițiale. Neajunsul acestei metode este însă că ea nu depășește un anumit prag de formalism, de constructivism rațional, de sistem închis, de conventionalism. Așa au fost posibile toate atacurile împotriva geometriei euclidiene, toate sistemele moderne de metageometrie. De aci și puțința de a trece dela geometria euclidiană la orice altă metageometrie.

Trebue însă să ne lămurim dela început cu privire la sensul noțiunii de „necesar“. Există o necesitate postulată, dorită, probabilă, problematică, o necesitate în cadrul contingențelor și există o necesitate sigură, reală, categorică. Prima se situează în categoria gnozică, cealaltă în categoria ontologică. În categoria gnozică, necesarul nu este diferit de contingent pentrucă, în ordinea actului, el pune *posibilul*, iar în ordinea cunoașterii el pune *probabilul*. Dacă zic: este necesar să fac acest lucru sau: este necesar să cunosc acest fenomen, nu urmează de aci nici necesitatea actului, nici necesitatea cunoașterii altfel decât ca dorință, ca postulate ale mele. O atare necesitate nu atrage realitatea postulatelor sale. Dimpotrivă când zic: Este necesar ca lumea să aibă o cauză creatoare, cauza nu mai este nici posibilă, nici probabilă ci reală. Dacă luăm deci afirmația; „Tot ceea ce este real este și necesar“ și o inversăm; „Tot ce este necesar este și real“ nu urmează că cei o sută de talanți (de care vorbea Kant) ce-mi sunt necesari sunt și reali! Așadar, numai în ordinea ontologică necesarul este real, iar metoda verificării prin reducere la necesar înseamnă, în ultimă analiză, să poți surprinde și formula esența unui necesar ontologic din care să rezulte „cu necesitate“ realitatea respectivă. Dacă în metafizică o asemenea metodă este cu puțință, rămâne de văzut. Iată fraza de mai sus: Este necesar ca lumea să aibă o cauză! Afirmația aceasta este adevărată în sensul că nu mai are nevoie de nici o verificare, fie că e vorba de o cauză exterioară lumii (Dumnezeu transcendent), fie de una interioară (Dumnezeu immanent). Din necesitatea cauzei rezultă realitatea ei. Cadrele unei atari afirmațiuni sunt deci axiomatice. De îndată însă ce unul din elementele date nu mai este axiomatic, verificarea prin comparație cu o ordine nouă de necesitate, se impune spiritului. O asemenea verificare este o experiență.

c) *Verificarea prin experiență*. Orice experiență (sau experiment, termenul de „experiență“ fiind de obicei socotit mai larg) verifică o ipoteză. În analiză și mai adâncită, orice experiment îndeplinește o identitate între fapt și idee, între fenomen și anticiparea lui rațională, Einstein deduce, prin calcul, devierea razei, „curbura“ razei de lumină; măsurarea acestei „curburi“ se face apoi cu ocazia unei eclipse de soare; măsurătoarea verifică apoi calculul cu o diferență extrem de mică; verificarea ipotezei s'a îndeplinit, identificarea între fapt și idee a fost înfăptuită. Iată schema ideală a procesului care, în realitate, poate fi mult mai complex. Fizicianul constată fenomenul „straniu“ al așa numitei „radiații negre“; ipotezele clasice nu mai pot explica acest fenomen; Plank construște atunci, mental, geniala ipoteză a cuantei de energie pe care, apoi, experimente și observațiuni ulterioare, o confirmă. Hipoteza structurii atomului după modelul propus de Bohr a fost verificată, după cum afirmă J. Perrin, Boutaric, de Broglie, etc., de o serie de experiențe concludente. Exemplele abundă în toate domeniile în chimie, în fizică, în biologie, în botanică, etc. Putem avea o schemă simplă de forma: abstract-concret sau de forma concret-abstract-concret; ni se pare însă că procesul general are forma completă: concret-abstract-concret-abstract.

Iluzia care a oprit multă vreme înțelegerea acestui proces a fost *iluzia concretului*. Să luăm din nou faimoasa verificare a „curburei“ razei de lumină. Unghiul de curbură dat de calcul era de pildă o cifră N. Spunem că această cifră N reprezintă o valoare ideală abstractă, atâta vreme cât nu este verificată experimental. De îndată ce e verificată experimental, valoarea N devine o valoare concretă pentrucă acum ea reprezintă o „mărime“ concretă vizibilă. Cu alte cu-

vinte, experimentul pune realul prin evidența simțurilor; criteriul realului nu este deci inteligibilul. Pusă astfel problema este fundamental falsă. Pentru că nu acest sensibil ne interesează ci *cantitativizarea sensibilului*. Iar această cantitativizare depășește sensibilul în măsura în care orice măsurare depășește concretizarea măsuratului pentru a deveni abstracțiunea matematică a măsurii. Intrucât deviația razei din exemplul de mai sus este ea sensibilă? În această deviație nu ne interesează câtimea fizică a deviației ci numai o anumită deviație, exact aceia care era cerută de ipoteză. Nu deci o deviație concretă oarecare ne interesa ci numai deviația care trebuia să fie identică cu deviația ideală cerută de ipoteză. Evidența sensibilă se reduce, pe toată întinderea ei și numai pe cât e această întindere, la evidența inteligibilă. Dacă la acest proces epistemologic vom adăuga și procesul psihic care constă în a transforma instantaneu în inteligibil cantitativ, calitativul sensibil, procesul își schimbă radical aspectul. Realul se transfigurează într'un sistem ideal cantitativizat sau, mai precis, matematizat. De aci cea de a doua iluzie epistemologică, aceea a cantitativului. Iluzia cantitativului este urmarea firească a iluziei concretului. Dar există o categorie privilegiată a cantității pure? Sau există o categorie privilegiată a concretului pur? Iluzia concretului pur se fundează pe credința în permanența și realitatea sensibilă a substanței. Esența concretului este deci substanța. Paralel cu această operație mentală merge procesul cantitativului. Esența cantității este „măsură“. Cercetările recente au dovedit însă, sau sunt pe cale să dovedească, un fapt ciudat și anume că substanța și concretul nu sunt aceia ce par a fi după cum nici cantitatea și măsura nu sunt aceia ce par a fi. Măsura este o calitativizare a cantității, concretul este o calitativizare a substanței. Noi credem în concret pentru că prin el, sub el, postulăm o permanență inteligibilă, permanența substanței, făcând din această permanență o adevărată esență. Dar permanența nu mai e un dat sensibil ci o necesitate inteligibilă a spiritului nostru. Noi credem în cantitate, pentru că prin ea, sub ea, noi postulăm, din nou, o permanență inteligibilă, permanența măsurii și a numărului. Dar permanența măsurii nu mai este nici ea dat sensibil pur ci o necesitate a spiritului, Urmează de aci două căi fundamentale: sau că spiritul nostru deformează realul și îl îmbracă în formele sale, sau că realul însuși se prezintă în haina inteligibilității pentru că el însuși este de esența spiritului adică este inteligibil. Spiritul nostru nu deformează realul ci îl primește în haina care îi este proprie; realul este o formă a spiritului.

Care este deci *fenomenul originar* al experienței? Ni se pare că el poate fi formulat în aceste două afirmațiuni esențiale:

a) nu există cunoaștere în categoria sensibilului pur nici în categoria inteligibilului pur;

b) orice cunoaștere se face dincolo de sensibil, dincolo de inteligibil, într'o cantitate superioară, într'o matcă ambivalentă, matcă spiritului,

Notăm că înțelegem prin sensibil tot ceea ce stă în ordinea obiectivului, iar prin inteligibil tot ceea ce stă în ordinea subiectului. Dar și acești poli, subiect și obiect, nu sunt ireductibili. Ontologic, subiectiv și obiectiv sunt anulați prin prezența spiritului; gnozeologic, subiectiv și obiectiv tind să se anuleze prin prezența spiritului în ipostaza sa de cunoaștere. Orice cunoaștere tinde să identifice obiect și subiect. Caracterul fundamental al cunoașterii laice stă însă în nevoia de a păstra separațiunea ideală între subiect și obiect, separațiune care devine sensibilă în măsura în care orice cunoaștere tinde să comunice și să se comunice;

să devie efabilă. Spiritul refuză să se contopească cu obiectul cunoașterii, tocmai pentru a-l depăși prin comunicare. Comunicarea obiectivează obiectul. îl „aruncă” în afară din spirit. Dar această „aruncare” ce ar vrea să fie ideală, inteligibilă, devine discursivă mai întâi, apoi se hipostaziază în ceva opus ca natură însăși spiritului. Orice comunicare veritabilă suferă această mutațiune din gnozie în ontologie, fie că e vorba de o cunoaștere laică, științifică, fie că e vorba de o comunicare intimă, de forma și natura artei. Orice comunisare materializează imaterialul. De aci valoarea *inferioară* a cunoașterii și a artei față de valoarea inefabilă a trăirii mistice, a cunoașterii harice.

Caracterele cunoașterii harice. In cunoașterea harică ni se pare că putem, dintru început, să țăr murim trei momente esențiale. E vorba, bineînțeles, deocamdată, de trei momente surprinse în țesătură, în natura și în rostul lor psihologic. Sarcina ne este de altfel ușurată enorm de prezența unei enorme bibliografii care tratează problema, bibliografie care începe din negura timpurilor, odată cu „Banchetul” lui Platon, cu Plotin, Philon, cu gnosticii (Marcian, Valentin, etc.), cu tot ce ne-au lăsat misticii evului mediu, cu Mărturiile sfinților (Sf. Tereza, Sf. Francisc de Assisi, Dionis Areopagita, etc.) Nu aci vom încerca o asemenea sarcină, nu aci vom întreprinde examenul adâncit al unei probleme fără fund. Dar din tot ce s’a scris, din tot ce s’a discutat împrejurul ei, noi vom evidenția prezența acestor trei momente și anume :

- A) Trăirea harică,
- B) Evidența harică,
- C) Experiența harică.

Ce înseamnă „trăire harică” ? Fenomenul trăirii în har și întru har nu este, după cum s’ar putea crede, un act misterios, lăsat unora și luat altora. Oriunde este spiritul este și trăirea în har, pentru că orice trăire în har este, în fond, trăirea spiritului, limitat în granițele unui eu, în și întru esența spiritului nelimitat. Harul este puntea aruncată între *mine* și spiritul care mă interesează în el. A simți harul înseamnă a simți că o *eșire* din limitele mele, în largul oceanului spiritual, este posibilă. Atari „eșiri” nu sunt de altfel, nici rare, nici necunoscute. Trăirea în colectiv, într’o anumită atmosferă de ecumenicitate, fie chiar socială, națională, politică, este o imagină, poate grosolană, dar nu mai puțin o imagină totuși, a ceea ce este „eșirea” aceasta în intensitatea ei ultimă, în trăirea mistică. Deasemeni, „eșirea” ce se operează frecvent în iubirea ridicată la rangul de supremă valoare — cum o afirmă recent spiritualismul unui René Le Senne de o pildă ; „eșirea” ce o efectuează spiritul în actul oricărei contemplații estetice, sunt semne și dovezi ale posibilității unei „eșiri” de maximă eficiență, de maximă intensitate a trăirii mistice.

Care este esența unei atari trăiri ? Ni se pare că ea poate fi formulată, simplu, în afirmația unei prezențe totale a unui obiect ce depășește spiritul *meu*, dar în care spiritul „meu” se recunoaște, recunoscând totuși că el rămâne exterior acestei prezențe. Iată prima fază. In această fază, care e caracteristică oricărei trăiri de credință, nevoia comunicării este încă simțită. Dacă totuși credinciosul *renunță* la comunicare, o face fie pentru că nu mai simte nevoia comunicării, fie pentru că el trăește această experiență într’o atmosferă de ecumenicitate totală care face inutilă orice nevoie de comunicare. Pentru că esența ultimă a comunicării nu ni se pare a fi, așa cum se crede de obicei, siguranța unei evidențe ci spaima continuă a omului care caută o evidență, îndoită în fața oricărei evi-

dente. Comunicarea are darul de a cristaliza evidența, scoțându-i, tocmai prin această cristalizare, în relief, defectele și greșelile. Durerosul sentiment al ignoranței dintre trăirea adâncă și exprimarea ei, tocmai aci își are obârșia. Orice evidență care vrea să se exprime este, în fond, îndoiala subterană a spiritului față de însăși această evidență. De aci și gradele aparente ale exprimării. Filosoful grec reducea lumea la câteva elemente aparente a exprimării. Alchimistul medieval mărește numărul elementelor și e mulțumit. Chimistul modern stabilește tabela celor 94 de elemente și e mulțumit. Dar aceste mulțumiri sunt de circumstanță. Realismul naiv reduce cunoașterea la calitățile sensibile. Realul este aceia ce se vede, aude, simte, etc. Fizicianul află, sub aceste aspecte imediate, substratul unitar, particula ultimă ce nu mai poate fi divizată (a-tom). Dar nici acest substrat, care nu mai e sensibil, nu mulțumește. Sub el stă un alt fond, unda, vibrația, energia, câmpul electromagnetic, proprietățile matematice sau matematizate ale undei sau ale corpusculului. Dar nici acestea nu mulțumesc. Sub ele știința, chiar dacă nu afirmă, admite *altceva*. Fizica se pierde, la limitele ei supreme, în speculațiile filosofiei. Sub materie, sub corpuscul, sub undă, sub energie, ea întrevede prezența unei *alte* esențe pe care o numește spirit. Așadar nu cunoașterea imediată, sensibilă, este aceia ce ne interesa, nu către ea tindem, *nu ea este cunoașterea*. Cunoașterea nici nu începe, nici nu se termină în sensibil. Ea tinde către o altă evidență: evidența întru inteligibil.

Evidența harică. Pentru cunoașterea laică este evident tot ceace e rațional, clar, inteligibil. Dar orice evidență laică tinde să se comunice. Comunicarea presupune însă o operație prealabilă de verificare prin experiment. Actul comunicării însuși constituie o verificare în plus. În cunoașterea laică spiritul iese din sine tocmai prin această comunicare. Evidența harică se oferă în sine. Spiritul s'a depășit, nu prin comunicare, ci prin trăire, prin comuniune. Dacă comunicarea s'a făcut ecumenic, ieșirea a fost ea însăși ecumenică și e inutil atunci să comunici altuia ceace *toți știu*. Dacă ieșirea s'a făcut mistic, prin comuniune cu matca absolută, spiritul meu s'a comunicat, s'a „mărturisit“ întru matca sa și e inutil să se comunice prin reîntoarcerea la starea inițială de inferioritate.

Experiența harică. În experiența laică se pun față în față două ordine de fapte; din încrucișarea lor reese verificarea și evidența. În experiența harică încrucișarea se face între spiritul meu și matca lui absolută. Care este deci *fenomenul originar* în cunoașterea harică? În cunoașterea laică realul este o necesitate ontologică transmutată într'o necesitate gnozică. În cunoașterea harică, realul este o necesitate gnozică transmutată într'o necesitate ontologică. Realul *dat* se confundă cu realul postulat; realul este pus ca atare printr'un act de veritabil imperativ categoric. În cunoașterea laică ne rătăcim, pentrucă noi căutăm aceia ce apare, aceia ce este efect, nu cauză, ceia ce e aparență, nu substrat. Obiectul aparent al cunoașterii laice este efectul. Știința se cantonează în sensibil, nu pentrucă o interesează sensibilul, ci pentrucă dela el pleacă. Dar câteodată ea uită că iese din sensibil. Aceia ce-i era mijloc, devine scop. În cunoașterea harică se face marele salt; sensibilul imediat, aparența fenomenală, efectul, sunt înlăturate; spiritul merge aci, așa cum îi este destinul, așa cum ar fi trebuit să facă și dincolo, direct la substrat, la cauză. Dar cauza nu este vizibilă, nu este sensibilă pentrucă e spirit. Mărturisirea Cauzei se face prin Efect; comunicarea spiritului, care este Gândire, se face prin materializarea acestei Gândiri în Cosmos. Te poți ridica dela mărturie la mărturisitor și aceasta e

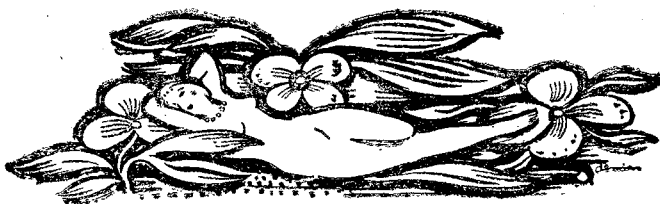
calea adevăratei științe care devine, final, filosofie; poți rămâne însă și numai în ogrăzile mărturiei, dar atunci abdică de la destinele spiritului.

Este adevărat că evidența sensibilă are de partea ei toată armatura aparentă a concretului, a obiectivului. Cunoașterea laică, se spune, este sigură pentru că este obiectivă; cunoașterea harică este, dimpotrivă, subiectivă. Este foarte greu, dacă nu chiar imposibil, să convingi pe necredinciosul Toma altfel decât prin punerea degetului. Pentru mentalitatea obișnuită, orice act harismatic nu este obiectiv iar obiectul pe care îl afirmă este sau postulat, sau iluzie a subiectivității. Dar tot așa de greu este să convingi pe omul simțului cum că orice cunoaștere întru sensibil nu este decât o aparență și o iluzie, că sub orice evidență sensibilă stă inteligibilul, că sub materie și sub concret stă spiritul și abstracțiunea inerentă oricărei cunoașteri. Dacă, în fond cunoașterea este o crucificare a sensibilului pe inteligibil, forma groazei este ea însăși o crucificare a cunoașterii pe credință. A crede este, în ultimă analiză o cunoaștere în adâncime, într'o adâncime atât de intensă, încât orice comunicare să devie superfluă. A crede înseamnă deci a renunța la exprimarea cunoașterii, a trăi în adâncimea obiectului, a verifica această adâncire prin trăirea ei însăși, adică a experimenta prezența obiectului prin o verificare imediată a prezenței.

Se crede că atari situații ale spiritului în fața obiectului cunoașterii lui au loc numai în actul mistic. Că numai în credință spiritul află în el însuși suportul inefabil al evidenței. Și aceasta este cea mai grosolană eroare. Oriunde, în oricare compartiment al actelor sale, în cunoașterea științifică, în artă, în trăirea imediată a iubirii, spiritul se situează plenar și inefabil în fața obiectului său. De aceea orice intuiție științifică, orice creație artistică este, în fond, posesiune completă, mărturisire a unei prezențe absolute. De aceea orice cunoaștere laică se transmută, atunci când a atins limita supremă a intensității sale, într'un act de grație. De aceea Descartes, după ce descoperă ideea fundamentală a sistemului său cade în genunchi în fața sfintei Fecioare!

Astfel gnoza și harul coincid total, definitiv, absolut, atunci când au ajuns la marginea destinului lor. Evidența laică este de aceeași natură, are același dinamism, atinge aceeași limită ca și evidența harică. În locul unei deosebiri de natură sau de grad, noi întâlnim, atunci când scoatem din ganga lor, cristalizarea originară a acestor două forme de activitate ale spiritului, aceeași formă, același destin, același mecanism.

Cunoașterea harică este încoronarea firească, înfățișarea ultimă a oricărei forme a cunoașterii laice. Harul este destinul ultim al gnozei. Și prin aceasta, ni se pare că procesul dintre Știință și Credință ar trebui să fie, odată pentru totdeauna, închis.



C R O N I C I



I D E I, O A M E N I, F A P T E

ADA NEGRI LA ACADEMIA DIN ROMA

După propunerea Ducelui Mussolini, la 15 Noembrie 1940, Ada Negri a fost chemată în incinta Academiei Regale a Italiei spre a reprezenta poezia. Acest fapt are o deosebită însemnătate. Prima femeie încununată cu cea mai aleasă cinste acordată celor ce-și închină viața problemelor spirituale, prețuită de Duce, închide în ermetismul versurilor o lume de o îndoită actualitate: aceea vecinic prezentă a psihologiei umane și aceea actualizată în deosebi în zilele noastre în statele orânduite totalitar: prefacerea structurii sociale a sistemului capitalist bazat pe interese pur materiale și pe abuz în conlucrarea tuturor indivizilor după principiul unei armonioase orânduiri sociale. S'ar părea că această ultimă lume poetică, născută dintr'un element extrapoetic, elementul social cu scop pozitiv etic, să se îndepărteze dela adevăratul țel estetic: acela de a fermeca intelectul și sensibilitatea, de a le purta într'o sferă de viață mai adevărată decât aceea a realității. Acesta este verdictul clasic, derivând dela primul mare legislator al esteticei, Aristotel. Dar, noi, toți contemporanii, avem romantismul în sânge. Nu putem înlătura fenomenul cultural care a înfrățit pe creator cu opera sa într'atât încât, de cele mai multe ori, plăsmuirea lui apare ca un veridic autoportret. În epocile de suferință și transformări, omul se face mai mic, se pierde în marea durere a colectivității. În vremurile noastre de adânci frământări, poezia a

fost și trebuie să fie încă un ajutor puternic celor ce creiază noile legi de conducere. Poezia difuzează atmosfera propice încolțirii ideilor de reînnoire socială. Numai atunci când noua structură s'a definitivat, poetul poate trece la scopul clasic de creiere a unei lumi de pură contemplație.

Ada Negri, născută acum șaptezeci de ani, în mediul celor ce puteau mai bine să-și dea seama de greșelile regimului capitalist, a simțit nevoia să aștearnă în versuri acel tablou al nedreptății umane: viața muncitorului din fabrici. Era o intuiție personală, isvorită din cel mai adevărat sens al umanității, neimpusă de cei de lângă ea. Căci tata nu avea ca să o poată înrâuri. Poeta va făuri mai târziu o icoană a năzuinței sale melancolice spre cel pe care l-a pierdut înainte de a-l fi cunoscut. Mama sa, în adevăr, era lucrătoare în fabrică. Dar sănătatea sa trupească și psihologică, nescatul său isvor de tinerețe, o făcea să primească senin soarta și să poată insufla fiicei sale curajul de a înfrunta cu mândrie viața. Deci poeta, dintr'o proprie logică a dreptății rănite a descris în primele sale poezii și în romanul autobiografic al copilăriei sale, „*Stella mattutina*“, traiul neuman al muncitoarelor din fabrici. Se impune o precizare: mai limpede decât în poezii, în romanul care a însemnat sincera destăinuire a senzațiilor sale evolutive din copilărie până în adolescență, se poate induce că motivul

care a mânat-o să scrie despre clasa celor umiliți nu a fost mila sau o afinitate spirituală, ci o cauză din domeniul intelectual, logic. Ea nu se simțea asemenea aceloră cu sufletele înrăutățite de viața brută pe care o duceau, neîncălziți de nici un ideal. Versurile sale nu cuprind, deci, *socialism* poetic. Ele descriind, așteaptă, parcă, ceva. Nu tot astfel Benito Mussolini a constatat degradarea spirituală a muncitorilor asupriți de capitaliști? Ducele a legiferat raporturile dintre cele două clase sociale din punct de vedere material prin sistemul cooperativ, din punct de vedere al reînnoirii totale biopsihice a fiecărui individ muncitor în fabrică, prin întemeierea acelei instituții binefăcătoare, „*Opera Nazionale Dopo Lavoro*“.

Problema socială în poezia Adei Negri a fost așadar, un episod genetic, am putea spune, aproape o presimțire a Fascismului.

Eternul omenesc rămâne însă actual în toată poetica sa. Chiar în romanul aparținând primei epoci a poetei, de răsvărire socială, chiar în „*Stella mattutina*“, esența povestirii o formează comoara de senzații și năzuințe, cari sunt comune omului în genere. Răsfoind paginile, Benito Mussolini a rețut aspecte din copilărie și a auzit cântând isvoarele tainice ale tuturor nostalgiilor.

La Ada Negri este interesant să observăm o complexitate psihică deosebită: posedând o virilitate de gândire și de expresie, își păstrează feminitatea instinctivă. Poezia nu împrăștie acel parfum delicat al unei sensibilități minore, risipit în nuanțe. În ea cântă vocea pământului, cu bucurii și dureri puternice.

Caracterul specific al psihologiei italiene, vitalitatea optimistă se străvede în versurile cari evocă suferința cea mai profundă. De pildă, din lanțul celor asupriți, printre muncitorii răsvăriți, care începeau și tot ei puneau capăt unei greve necondusă de un ideal care să le dea forța de a învinge, nu a ales nici o figură. Dar a întipărit profilul mândru al celui ce nu se pleacă la înjosirile celor puternici, forța masculină, care nu cer-

șește de milă, însă cere să fie utilizată. Poeta urmărește cu gândul, până departe, imaginea vie a acelei puteri, care se irosește în văzduh din cauza lumii neînțelegătoare și cade la pământ. „Neocupatul“ acela este deci, o forță a naturii, ca și soarele, ca și marea, ca și seva din plante. De aceste virtualități ale firii se bucură poeta de astăzi, întocmai cum se bucurau oamenii Renașterii de la curtea lui Lorenzo de Medici, în chip păgân și creștin în același timp. Printre ultimele poezii publicate, dualismul structural al psihicului italian se poate intui mai limpede ca oriunde. Răzvrătirile împotriva societății s'au sfârșit de mult, neliniștea spirituală s'a singularizat în spiritul său, experiența vieții a îmblânzit acea aspră concepție a conștiinței față de oameni. Impăcată cu lumea, suferința interiorizată se unește în armonie cu instinctul vital disociat în cele două aspecte: cel păgân și cel creștin.

Poezia „*Deșteptarea*“ — „*Il Risveglio*“ — este o reînnoită destăinuire a aceluși minunat cântec păgân d'annunzian, „*Laus Vitae*“. Dar, pe când poetul începe cu nașterea sa, „Eu m'am născut în fiecare dimineață“, poeta notează momentul premergător și antitetic: durerea sa în nopți, cufundată apoi în somnul zorilor, care „scurt el fu, așa precum o moarte scurtă“. Cu mai multă putere apare faptul deșteptării, ca o renaștere la viață. Maturitatea gândirii se pierde în lumina soarelui. Religiosul Pascal este renegat, căci iată păgâna senzație a poetei:

„...Mă cufundai
în lumină, fără a mai fi viață gânditoare,
ci viață doar...“

Dar Ada Negri ne desvăluie îndată celălalt aspect etern al psihologiei umane: credința și nostalgia Paradisului. În poezia italiană, acest dualism s'a perpetuat dela poema divină dantescă până la estetica pervertită a lui d'Annunzio. În fragmentul compus după lectură din Fericitul Augustin, „*Vocea Ta, Doamne*“, poeta imploră iertarea, adică moartea spre a asculta mereu vocea lui Dumnezeu.

Italianitatea Adei Negri, din structura intimă a spiritului se exteriorizează și în forma care exprimă cugetarea. Intreaga sa poetică este o devenire formală spre liniștea clasică. Dela impetuoșitatea limbajului, romantic, „scapigliato“, sub influența celor doi mari mînuitori ai ritmului armonios clasic, Pascoli și d'Annunzio, Ada Negri și-a transformat perioada în muzică, adoptând, în deosebi, endecasilabul cu versuri albe — „sciolti“, așa cum l-au utilizat neoclasicii Foscolo și Leopardi. Deci, atât din punct de vedere al fondului, cât și al formei ea reprezintă acel neoclasicism perpetuu al geniului poetic italian.

Dar, sub forma virilă, se ascunde cea mai autentică feminitate, isvorînd din cel mai tainic instinct vital: instinctul matern, în nesfârșita sa gamă, atât ascendentă — dela fiică la mamă, cât și coborîtoare — dela mamă la copil.

Drept pilduire a acestei feminități prezente în lirica Adei Negri, ne place să alegem o poezie aparținând aceluiaș moment apropiat de noi, ca și celelalte două amintite. O clipă de pioasă memorie a întipărit versurile ce poartă titlul: „*O buclă albă*“.

Putem urmări cu intuiția pe poetă. Iat-o. Deschide încet un scrin. Alintă, apoi, între degete — acele degete fine pe care le are moștenire dela mama sa — o buclă de păr. Aduceri aminte o năvălesc. Se revede copilă cu părul negru ca noaptea, pe când mama ei și-a tăiat șuvița albă. Atunci, acel element aproape imponderabil înseamnă un contrast vizual între mamă și fiică. Acum, însă, poeta privind cu menlacolie obiectul viu pe care îl ține în mâini îi apare desprins dela tîmplele sale. Și, uitându-se în oglindă, se rătăcește în trecut. Oglinda îi răsfrînge, nu chipul său propriu, ci însăși imaginea mamei, cu fruntea de marmoră plină de timp și cu fundată într'o lumină din alt pămînt și din alt cer. Ce poate fi mai adânc și mai duios decît această substituire a propriei sale ființe cu aceea a mamei sale adorate?

Noua academiciană, poeta Ada Negri, care de mult este prețuită de noi, Români, și ale cărei versuri au fost tălmăcite în limba noastră, în deosebi de Vlahuță, găsește în România o caldă mulțumire a faptului că Italia a înțeles-o așa precum ea merită.

MARIELLA COANDĂ

PROFEȚIILE PRINȚULUI MYSKIN

Problema predestinării ține de tehnica actului creator, adică de felul cum autorul știe să lege episoadele între ele, începând cu cel mai mic și terminând cu cel mai mare. Ea privește deci nu atât viziunea despre lume a scriitorului, cât și modul unic al înlănțuirii faptelor.

Dintre Ruși, Dostoiewski predestinează cel mai mult. El introduce așa zisele personaje „luminoase“ (expresia este a lui Berdiaeff), personaje ce profetesc sfârșitul. Dintre cei înzestrați cu darul profetiei, Myskin din *Idiotul* este cel mai interesant, situându-se în fruntea acestor unice personaje. Frumusețea și strălucirea Nastasiei Filipova îl *însăpăimântă înainte de a o cunoaște*. E de ajuns numai vorba altora, pentru ca pe el

să-l apuce frica. Acelaș sentiment îl are și fața de Aglaia: „— Sunteți o frumusețe extraordinară, exclamă Myskin; așa de extraordinară, că-i e teamă omului să se uite la Dumneavoastră“. Ținând seama de firea bolnăvicioasă a prințului (Myskin e de o timiditate excesivă), astfel de simțăminte ar părea că n'au nimic neobișnuit întrânsele. Un timid e firesc să fugă de femei, să se teamă de ele. Când vezi însă că viața lui Myskin se desfășoară între Aglaia și Nastasia ca între două clește, când asști la înfrângerea lui finală, îți dai seama că, în teama dela început, pe lângă frica naturală e și multă prevedere. În felul acesta, cu ajutorul profetiei însăși a lui Myskin, Dostoiewski îi hotărăște fără greș viața. A căuta

să pătrunzi problema predestinării (extinsă la Ivan și Mitia Karamazov, la Alioșa ori Smerdiakov, la Kirilov și Stavroghin, la Sonia sau la Raskolnicov și la atâtea alte enigmatice figuri) e, ni se pare a căuta să pătrunzi nu numai înlănțuirea faptelor, ci mecanismul închegării artistice a viziunii dostoiewskiene. Desigur, e greu. Personagiile din romanele lui Dostoiewski sunt așa de numeroase și, mai ales, așa de strâns legate unele de altele, încât, în măsura în care te forțezi să găsești veriga ultimă a înlănțuirii lor cauzale, în aceeași măsură simți că te apropii de un tărâm misterios. Dedesuptul personagiilor se află o grotă, în întunericul căreia firele se încrucișează în așa fel, încât nu mai ai putința să le descurci. Și la Tolstoi personagiile sunt numeroase (poate chiar prea numeroase). Inșă la el nu sunt atât de cauzal legate între ele, cum sunt la Dostoiewski. Tolstoi prezintă lumea fără să-i deschidă prăpăstii sub picioare. Ea vine, se apropie de tine, te copleșește, dar nu te cufundă în abis. Personagiile lui Tolstoi se mișcă într'un plan orizontal, ale lui Dostoiewski într'unul care coboară. La Tolstoi predomină întinsul, la Dostoiewski adâncul. De aici și diferența scrisului lor. Tolstoi e senin și fraza lui înviează. Dostoiewski e sumbru. Ca să-i urmărești eroii, e nevoie să privești în jos, cât mai în jos și privirea în afund te amețește. Cu toată complexitatea subiectului, personagiile lui Tolstoi pot fi descurcate. La Dostoiewski totdeauna rămâne ceva ascuns și înțelegerea nu străbate niciodată până în abisuri. Tolstoi predestinează mai puțin. Dostoiewski mai mult. Iată de unde credem noi că pornește deosebirea dintre ei.

Ca meșteșug de a ursi, Dostoiewski se întrece în *Idiotul*, unde acționează prin profeția prințului Myskin.

Înainte de a arăta în ce constă această mai reușită predestinare, să încercăm a descurca dependența reciprocă a personagiilor. Prințul Myskin, sosit recent din Elveția se simte atras tot mai mult de încântătoarea și bizara Nastasia Filipovna. Simultan, sim-

patiile lui se îndreaptă și către Aglaia, fiica cea mai mică a generalului Epancin. La rândul său, generalul iubește și el pe Nastasia Filipovna. Preferințele ei par a se îndrepta însă către Rogojin, bunul prieten al lui Myskin. Pentru Nastasia Filipovna se mai frământă și Gabriel Ardalianovici, care părăsește pe Aglaia, sperând să obțină mâna celei dintâi. Iată o înlănțuire cum nu se poate mai fatală: Myskin și Gabriel rivali din două părți (față de Aglaia și Nastasia), generalul Epancin, Rogojin și cei doi, rivali câteși patru (din cauza Nastasiei). Rivalitatea e mai puternică în grupul dela urmă, și până la sfârșit disputa se dă între Myskin și Rogojin. Prințul împins mai mult de milă decât de iubire această distincție există numai pentru noi; pentru Myskin, mila și iubirea nasc un sentiment erotic mai puternic decât cel obișnuit se hotărăște să ia în căsătorie pe Nastasia Filipovna. În ziua nunții, chiar la biserică, apare Rogojin. Cum îl vede, Nastasia se repede la el, și fug împreună. A doua zi, Rogojin o ucide.

O acțiune cum nu se poate mai simplă. Și totuși, câtă vrajă are romanul! Și mai ales, ce înlănțuire între personaje. Ascultați, Myskin se îndreaptă către Nastasia, părăsind-o pe Aglaia, suferă din cauza Nastasiei, Myskin dintr'a lui Rogojin. *Cauza tuturor suferințelor e însă Nastasia*. Cei doi bărbați observă lucrul acesta, tacit, ei se înțeleg și se iartă. Între Myskin și Nastasia nu e posibilă nicio înțelegere (din cauza lui Rogojin, care, deși o iubește — din răzbunare — fuge cu ea). După cum se vede, Nastasia Filipovna este începutul și sfârșitul. Ea e prezentată ca o forță demonică (V. Berdiaeff: *L'ésprit de Dostoiewski*, Pag. 133), merită să arunce în prăpastie pe toți cei din jurul ei. Soarta lor depinde exclusiv de a Nastasiei Filipovna, fiindcă, orice ar face, ei nu reușesc să-și creeze un drum propriu.

Acest destin — atât de funest pentru eroi — se citește dela primele capitole. Ca în preludiul unei compoziții muzicale, unde melodiile se ciocnesc anume pentru a anunța unicitatea operii, Dostoiewski introduce, cu

o artă ce nu-și găsește seamăn, motive din a căror împletire se desvoltă acțiunea romanului. Chiar în primele pagini Dostoiewski predestinează. Într'o zi de Noembrie, în trenul de Petersburg, se întâlnesc — pentru prima dată — Myskin și Rogojin. Cel dintâi se înapoia în patrie, după o absență de patru ani, celălalt venea dela o mătușă a sa, stabilită undeva, în marea și nesfârșita Rusie. Nu se cunosc, însă sunt dornici de a intra în vorbă. Discuția începe pe tema epilepsiei, boală de care suferă Myskin. Treptat convorbirea se transformă în destăinuire. Rogojin a avut multe certuri în familie din cauza Nastasiei Filipovna. Totuși a iubit-o și o iubește (numele Nastasiei provoacă în sufletul lui Myskin vrujă și teamă). Rogojin îi spune toată povestea vieții lui. Deși de curând cunoscuți, se despart ca doi buni prieteni (așa vor rămâne până la sfârșit). Din gară, Myskin se duce la Epancin. La sfârșitul vizitei, Gabriel Ardalianovici, secretarul lui Epancin, aduce vorba despre Nastasia Filipovna, întrebându-l brusc pe Myskin: „Ce crezi, Rogojin ar lua-o de nevastă? — Da, îi răspunde prințul, însă după opt zile ar omori-o“. Profetia lui Myskin e uluitoare: uciderea se întâmplă întocmai.

Până aici ne e descrisă numai întâlnirea dintre Myskin și Rogojin. Să vedem cum apare întâlnirea dintre Myskin și Nastasia. Evenimentul (fiindcă într'adevăr e un eveniment) are loc în casa lui Gabriel Ardalianovici. Ivirea Nastasiei provoacă scandal. Myskin are însăfârșit prilejul s'o vadă. Ii deschide chiar el: „Prințul — scrie Dostoiewski — făcu doi pași înapoi: un fior îl stră-

bătu: în fața lui era Nastasia Filipovna. O recunoscu imediat, după fotografie“. Myskin se teme și teama lui capătă sens abia la sfârșit, când cunoaștem toate suferințele lui. Nastasia Filipovna a fost o năpastă pentru el: deaceea s'a dat înapoi la apariția ei... Prințul și-a profețit viitorul!

Dar nu numai pe al lui, ci pe al tuturor personagiilor. Într'asta constă raritatea genială a lui Dostoiewski. Romanele sale înfățișează o lume cu un destin propriu unde fiecare lucru se întâmplă după o lege stabilită mai dinainte. „Se vor sfâșia fiarele între ele“ — exclamă Ivan Karamazov — și fiarele (fiarele sunt Fedor și Mitia) se sfâșie între ele. „Rogojin va omori pe Nastasia“ — prevestește înainte de a-l cunoaște bine Myskin — și Rogojin o ucide. Totul se întâmplă întocmai. Dostoiewski e Dumnezeuul eroilor lui. La cuvântul lui se nasc, din mila lui cresc și la semnul lui mor. Această trăsătură de zeu predestinator, n'o mai are nici un alt scriitor. Lumea lui este supusă ursitei și de legile ei nu scapă nimeni.

În „Frații Karamazov“, Dostoiewski predestinează prin starețul Zossima: — starețul prevede că Ivan va înnebuni, că Mitia se va certa cu Fedor, dorindu-i moartea, că ucigașul va fi Smerdiakov, că poporul rus va trece printr'o sinistră bae de sânge și că într'o zi va reînvia. În „Idiotul“ predestinarea se face cu ajutorul profețiilor prințului Myskin, profeții ce se extind nu numai asupra celorlalte personaje, ci și asupra lui însuși, ceea ce dă și mai multă amploare scrisului, ridicându-l pe Dostoiewski la rangul de neîntrecut creator

VLADIMIR DOGARU

C R O N I C A L I T E R A R Ă

GEORGE MOROIANU: CHIPURI DIN SĂCELE. — Ed. Fundațiilor Regale. — Cartea Satului. — Cartea lui George Moroianu, deși publicată în colecția *Cartea satului*, și adresându-se deci unui public rural, prezintă un interes care depășește cu mult

clasa căreia i se adresează și cercul restrâns de preocupări și înțelegere al țaranului. Ea se încadrează în acel gen de memorialistică documentară, din care avem în literatura noastră câteva mostre strălucite, cărți scrise nu de scriitorii de meserie, ci de oameni care au înțeles

să-și consemneze viața și observațiile făcute în timpul acesteia asupra unei epoci și a unui mediu. Cred că nu greșesc dacă pun alături **Chipuri din Săcele** de cea bogată **Istorie a vieții mele** de Teodor Vârnăv, rămasă din păcate în acea modestă bibliotecă populară *Minerva*, de pe vremuri și de **Amintirile Colonelului Lăcusteanu**. Sunt acestea un fel de cărți edificatoare unde se păstrează ca n'tr'un muzeu viu și colorat, aspectele unui trecut românesc pitoresc și interesant și definitiv pierdut. Adică pierdut pentru viață întrucât așa cum și ce au trăit autorii acestor trei cărți, nu se mai trăește și nici nu se va mai trăi în țara noastră. Și este o fericire că aceste vieți au putut să-și afle memorialiștii care să le salveze din uitare pentru totdeauna. Căci, am convingerea fermă, aceste cărți sunt destinate unei lungi cariere, ele având să trăiască și să fie citite totdeauna cu interes, melancolie și folos și aloarea lor va crește cu cât vor înainta în viitor.

Chipuri din Săcele are ca punct de plecare evocarea câtorva figuri din trecutul nu prea depărtat și totuși atât de departe de noi, al vieții mocanilor din cele șapte sate de lângă Brașov. Aceste tipuri românești, pline de originalitate și în sine și anume, un bunic al autorului, Moșu Vasile, un preot, Radu Popea și câteva femei, Ivașca, o iscusită povestitoare, Călțuna, o muiere îndrăcită, Maria Baciului și Lelea Nuța, sunt de fapt simple pretexte, pentru ca scriitorul să ne introducă și să ne descrie viața cu totul specifică a mocanilor săceleni, a acelor oameni dârzi, negustori îndemănateci și industriași renumiți, care au dat și elemente puternice biologice României de ieri și de azi și mari negustori dar și intelectuali și oameni de seamă ai spiritului.

Moșu Vasile era unul dintre acei bogați mocani posesor de turme nenumărate și fabricant de cașcaval, negustor exemplar, adică cinstit și cu frica lui Dumnezeu, unul dintre mulți pe vremea aceea, adică acum șaiszeci — șaptezeci de ani. El e tipul mocanului care a colonizat mai târziu Dobrogea, ajutând la românizarea și ridicarea economică și ce păcat

că tipul de om pe care-l reprezintă a devenit atât de rar!

Dar vorbind de el, autorul ne înfățișează toată industria cașcavalului, cu felul de pregătire al lui, apoi vânzarea lui, ne descrie toate industriile anexe, cu creșterea oilor, cu tăerea lor, cu spălarea lânii și cu vânzarea ei, cu fabricarea grăsimii din oasele de animale și apoi cu acea minunată industrie casnică a țesutului. George Moroianu, un fiu al Săcelilor, cum bine s'a înțeles până acum, își scoate din amintirile copilăriei toate cele observate asupra acestora și le descrie cu amănunte necesare, de un deosebit interes documentar. Din aceste pagini se desprinde un întreg trecut și o întreagă activitate glorioasă economică și materială. Dar și partea sufletească ne este descrisă, căci din acele paginereiese curățenia sufletească a acestor oameni, credincioși, generoși și iubitori de moralitate. Vedem toată fapta bună a mocanilor aceștia bogați datorită cărora trăiau bine și toți săracii, miluiți — în mod foarte discret — din belșug din prisosul muncii lor. Ce frumos este episodul în care autorul ne arată pe Moșu Vasile ducându-se de două ori pe an la temnița din Brașov și ospătând pe pușcăriși, pe acei nenorociți uitați de societate! Aspectul moral ca și cel material al vieții mocanilor săceleni e în mod egal de interesant și bine prins.

Cu câtă bogăție de amănunte mai descrie George Moroianu îmbrăcămintea bărbătească și femeiască a mocanilor, azi din nefericire părăsită! Cu câtă pasiune, pot zice, descrie interioarele caselor săcelene și atrag atenția apoi asupra zestrei pe care o dă Moșu Vasile unei fiice a sale! Și apoi, ce bine scoate autorul în relief mândtia, pe deplin justificată, a acestor oameni și simțul demnității atât de dezvoltat ca și pietatea lor activă!

Nu mă pot extinde prea mult, dar voi concentra toate într'o singură observație: autorul făurește o evocare desăvârșită a unei lumi românești prea puțin cunoscută de noi și azi pe cale de dispariție din cauza transformărilor societății. E o lume, cu toate tipurile și aspectele ei, materiale și morale, salvate

dela uitare, de un condei îndrăzneț și documentar.

Voi mai semnala, în chip deosebit și capitoul consacrat *Părintelui Radu Popea*, unde fapte istorice din viața aceluia vrednic preot, care a luat parte la revoluția din 1848 și mai târziu a păstorit în Săcele 45 de ani, sunt de o valoare românească maximă.

George Moroianu nu este un scriitor și cartea sa nu e o carte literară. Nici nu are pretenția asta. Dar prețul acestei opere este cu atât mai mare. Fiindcă decât o carte de literatură proastă, scrisă de un scriitor, mai bine o carte autentică, deci valoroasă, scrisă de un diletant. **Chipuri din Săcele** scrisă cu simplitate și cu firesc, fără fasoane și fără ambiții de frumusețe stilistică, dar într-o limbă plină de savoare, limbă bătrânească, cu un vocabular original, cu elemente mocănești, este cu atât mai frumoasă cu cât nu aspiră la o realizare formală, ci la una substanțială. Nu cum spune îl preocupă, ci *ceace* spune, pe autor. Și *ceace* spune este admirabil și solicită toată atenția noastră. Om cu frica lui Dumnezeu și cu un simț etic desăvârșit, lucră rar la un intelectual, căci George Moroianu este fost profesot universitar, om care a trecut prin cariera diplomatică și a văzut țări și oameni mulți și nu a fost falsificat de cultură, atmosfera de puritate sufletească a autorului și atitudinea de cenzor sever al faptelor urâte e în aceeași măsură prețioasă, ea dând cărții multă personalitate. Cartea nu e astfel o simplă înșiruire de fapte goale, ci un permanent comentariu, viu și dovedind spirit critic și etic, treaz. Ea are înainte de orice meritul autenticității, pe care foarte rar îl putem găsi la un scriitor profesionist și care este valoarea către care trebuie să tindă o operă literară.

Iată de ce recomand călduros această carte a lui George Moroianu, **Chipuri din Săcele**, care e departe de a fi una populară. Operă documentară, proaspătă și vie, ea nu poate lipsi din biblioteca niciunui intelectual dornic de a-și cunoaște neamul în diferitele înfățișări pe care le ia el după regiunile locuite.

O carte de preț și de durată, care depășește interesul pur literar.

* * *

I. D. PIETRARI : NE FAC DOJANĂ GREA STRĂBUNII. — Poetul I. D. Pietrari pe care-l cunoaștem exercitându-se într'un material antohtonist, cu livezi, vin și cu haiduci și care încearcă să-și găsească drumul pe linia unei tradiții coplesitoare, publică un volum de poeme ocazionale. Trăim într'adevăr un moment istoric și politic în care ocazionalul își recapătă dreptul la viață. Ceva mai mult, el se impune imperios. În momentele grele ale unui neam poezia și scriitorii lui nu pot sta indiferenți și interior ei sunt obligați să compătimizească cu durerile țării, să-i exprime aspirațiile. Poezii sunt un fel de supapă de rezistență prin care răbufnesc vaporii durerilor înăbușite ale unui neam.

Evident că poezia națională, ocazională, pretinde un minimum de artă. Iarăși este evident că în momentele prin care am trecut orice poet să aibă pretenția de a fi un vates și această pretenție să-i fie luată în considerare. Timpul cerne totul și când vremurile s'au limpezit se va vedea atunci cât și ce rămâne din *ceace* a fost scris între asemenea împrejurări. Căci ocazionalul este pieritor prin definiție. Totuși, în mod paradoxal ocazionalul poate fi transformat în valoare de durată, prin marea artă a unui mare talent.

I. D. Pietrari nu este un poet mare. Dar facilitatea lui de versificație și imaginația justifică o atenție binevoitoare acordată. Fără a ne entuziasma, poezia sa ne reține, prin unele comparații reușite, care amintesc influența unor poeți mai mari, ca Ion Pillat, bunăoară în strofa următoare :

*Blajină noapte!.. Parcă-i o mioară,
Din cele ce-au dormit lângă Isus.
Cătunul stă'n genunchi ca un supus
Care slomnește-o rugă pentru Țară (p.6)*

sau :

*Mi-e sufletul mâhnit ca o poveste
In care Făt-Frumos a fost ucis. (p.11)*

Poemele se'nvârtesc toate în jurul jalei resimțită pe urma ciuntirii hotarelor țării. Rețin ca mai realizată acea *Fabulă ardeleană*, ingenioasă și sarcastică totodată, cu un sâmbure însă prea legat de evenimente politice trecătoare.

Poetul îi pune pe străbuni să dojenească pe contemporani, pe Horia, Cloșca și Crișan, pe Mureșan, pe Ion Vodă. Să-mi permită însă poetul să nu pot crede pe țăranul moț care a fost Crișan putea vorbi așa :

Un domn moldav — ne spune cronicarul
(p.39)

sau :

Ați dat jumate Țara ca nerozii
Tăind din ea ca dintr'un pandișpan ?
(p.40)

sau :

O să vă cânte mâine grămaticii (p.40) fiindcă nu pot admite că știa Crișan astfel de cuvinte ca *moldav*, *cronicar* sau *grămatic* și în niciun caz *pandișpanul* care nu e o mâncare cunoscută prin munții Apuseni ! O mică consecvență e absolut necesară și când pui pe cineva să vorbească, fie și'n poezie, trebuie să-i dai limbajul potrivit stării și înțelegerii lui.

Voi cita *Ioan Vodă*, poezie care ca și *Răvaș Ardealului* mi se pare mai apropiată de o realizare estetică :

Trimisul porții cere biruri — sloată,
Grăiți boeri, cureaua vă mai ține ?
Sus frunțile, să-mi spună cum e bine !
Sus bratele ! Să biruie ! Să poată !

Cumplitul domn — după botez Ioan,
A înfruntat cu pieptul ienicerii :
Grăește slova : Au luptat boerii,
De-au tremurat profeții din coran.

Venise — aliotmanul ca un roi.
Aflase că sunt holdele arate.
In anu — acela n'a avut bucate
Mica Moldovă, dar avu eroi ! (p.52—53)

O asemenea poezie, în care sentimentul eroic, și admirație pentru o faptă grandioasă

se desprinde în mod sobru și în imagini adecuate este într'adevăr vrednică de a fi scoasă din ocazional.

Ne fac dojană grea străbunii, este o culegere de poezii lăudabilă în intenția din care a ieșit și care în câteva bucăți izolate ne dă și indicația unui poet care se caută pe sine. Dar *Ioan-Vodă* aș reține-o și pentru o antologie, poate.

* * *

COCA FARAGO : VULTURUL ALBASTRU. *Ed. Cugetarea.* — Volumul acesta de nuvele pune din nou problema unui anumit fel de scris feminin, impresionist, liric și valabilitatea lui. Trebuie să constat cu părere de rău că tânăra scriitoare n'a renunțat întru nimic la toate defectele eare-i împovărau scrisul încă din prima carte : **Sunt fata lui Ion Gheorghe Antim.**

Cele șapte nuvele din cartea de față, le numim nuvele, pentru că nu le putem spune altfel. De fapt sunt mai mult opere hibride, care participă în aceeași măsură dela epic și de la liric, fiind și nuvele dar și poema în proză, însă nici una nici alta până la urmă.

Singură nuvela inițială „*Vulturul albastru*“ poate fi socotită o nuvelă, interesantă și apropiindu-se de o realizare obiectivă. E tulburătoare și enigmatică Mada, femeia sălbatecă și tăcută, în sufletul căreia pasiunea ascunde adâncuri fără fund. Nuvela întregă se sprijină pe schița acestui portret psihologic femeesc și această scurtă evocare ne face să credem în posibilitățile scriitoricești ale autoarei. Prima nuvelă este aceea în care găsim mai puțin accentuat ceace este leș și factice în stilul Cocăi Farago.

Acest stil, pe care nu pot decât să-l condamn pentru că nu isbutește să contureze și să sugereze o realitate, pentru că nu este nici cu adevărat liric, nici destul de epic, compromițând deci și un gen și celălalt, este un stil confuz și vag, un stil care-mi dă impresia de permanentă halucinație, de somnambulism transmis în cuvinte. Este poate, uneori, în aceste pagini, ceva din eternul femeesc surprins în aceste halucinații senti-

mentale, în această bâjbâială psihologică fără formă. Intradevăr e în sufletul feminin o ciudătenie care provine din turbureală, din neclaritate, din amestecul haotic și confuz al tuturor sentimentelor și ideilor, Dar sugerarea confuziei nu trebuie să fie confuză, după cum evocarea prostiei nu trebuie să fie proastă! Un scriitor nu se poate scuza de platitudinea operii sale pe motivul că a vrut să exprime platitudinea vieții și de aceea nu putem scuza pe autoare de a fi confuză pentru că așa este sufletul femeesc pe care-l descrie! Stările psihologice, morbide, pe care le descrie, nici nu pot fi interesante de altfel, pentru că sunt simple cazuri individuale, nedificate la valoarea de general omenesc.

Iată întâlnirea femeii din „*Scrisoare fără dată*“ cu bărbatul și fetița în autobuz. Toată întâmplarea aceea n'are absolut nicio semnificație sufletească. Ce rost are toată discuția cu acei necunoscuți, de ce coboară cu ei, de ce se desparte și Run ce caută în toate astea? A, înțeleg, autoarea vrea să ne sugereze că femeia se simte oarecum atrasă spre acel bărbat, prin copilă, dar că nu poate renunța la iubirea lui Run. Dar toată această poveste n'are nicio valoare în sine, pentru că niciun sens, nici psihologic, nici altfel, nu se desprinde din ele. Nu rămânem decât cu impresia penibilă de a fi traversat un vis prost, mai prost decât orice vis, fiindcă nu e un coșmar, ci o neliniște nedefinită. Așa sunt toate nuvelele Coeăi Farago: niște vise pe care le străbați în stare somnambulică.

Cea mai exagerată pentru insuficiența formală e „*Intunec*“ în care sunt 15 pagini de bâiguială dezordonată și uluitoare. Pare-se că autoarea a vrut să redea o agonie și toată aiureala tradusă în vorbe a unei bolnave în pragul morții. Dar ce *sens* au acele vorbe fără șir, de ce ni le referă autoarea, căci nu ne poate interesa halucinația unui muribund! Mărturisesc că n'am simțit deloc fiorul morții, ci o repulsie accentuată pentru aceea bălăceală verbală fără niciun înțeles.

Este păcat că mijloacele verbale ale Coeăi Farago se pierd într'un scris fără răsunset.

Dacă scriitoarea se va limpezi, se va curăța de toată drojdia sentimentală și lirică și se va obiectiva în scrieri pe linia primei sale nuvele „*Vulturul albastru*“, cu siguranță că va crea ceva valabil. Până atunci însă nu, căci persistența în forma aceasta halucinantă de transcriere de impresii și senzații prea particulare, prea individuale, această atomizare fără semnificație, această pulverizare psihologică și stilistică, această confuzie halucinantă și somnambulică nu va izbuti să trezească atenția cititorului, nici chiar a celui cu gustul cel mai bizar.

* * *

PAUL LAHOVARY: *CASA TEREKOV. Colecția „Universul literar“*. — Paul Lahovary a dovedit mult spirit autocritic subintitulându-și acest volum *povestiri*. Puțini sunt acei scriitori care să știe ce însemnează exact o nuvelă și deosebirea dintre aceasta și o povestire. Paul Lahovary își cunoaște și posibilitățile, dar și limitele genurilor. Într'adevăr, cele cinci bucăți din acest volum nu sunt propriu zis nuvele, ci mai mult sau mai puțin povestiri. Adică două: *Casa Terekov* și *Șoimana iazului* sunt deadreptul povestiri. Ele participă la genul acesta de evocare epică cu un ușor și îndepărtat nimb de subiectivitate. Chiar și nuvela ultimă *Sângeți* are ca punct de plecare tot forma de povestire. Acestea sunt acelea care ne rețin atenția. Celelalte două două mi se par ratate. *Chemarea Capricornului* nu izbuteste să plasticizeze o idee și să ne ofere o privire psihologică substanțială, iar *Ratatul* este un subiect de roman prea comprimat pentru a putea fi redus la proporțiile unei nuvele. Un subiect de roman redus pe douăzeci de pagini te face să simți facticele și graba cu care se expediază timpul pentru a ajunge la poantă, la efect.

Paul Lahovary este un scriitor care promite foarte mult.

Casa Terekov ne revelează nu povestirea cu resurse multiple și mai ales în domeniul fantasticului, mai greu decât cel realist. Totuși *Șoimana iazului*, cea mai bună din tot

volumul, dovedește că autorul e în stare în egală măsură de evocare realistă prin povestire, ca și în fantastic. Portretul străbunicului Mache Dobrogoste, cu ciudățeniile lui, viața ratată din lene și din prea multă originalitate deasemeni, cu viciile și pasiunile lui și cu pierderea situației politice din cauza zgârceniei cu o pereche de cai, este foarte frumos evocat.

Paul Lahovary scrie cumpătat și chiar și stilul său e clasic, fapt ciudat și de bun augur la un tânăr. De obicei aceștia sunt confuzi și bombastici. Paul Lahovary scrie frumos, fără să fie un stilist, fără să fugă după efecte. Ceeace-l favorizează e un vocabular foarte bogat, pe care știe de altfel să-l folosească. Cuvinte arhaice, ca și neologisme, și cuvinte tehnice, scriitorul se

descurcă cu ele cu mare îndemânare, lucru important pentru ca stilul să nu devină încărcat și greoiu.

Și *Sângeți* e o nuvelă bună, cu evocarea vieții primitive și sălbatică din ținuturile de mine aurifere ale munților Apuseni. Poate că mi-ar fi plăcut un alt final, decât acela melodramatic al crimei din răzbunare a inginerului Vangher. Dar este poate și chestiune de preferință subiectivă. *Sângeți* dovedește că autorul are și virtualități epice, deși, cum spuneam și această nuvelă e scrisă tot cu calități de povestitor.

Salut cu multă încredere în Paul Lahovary un debut de talent, care poate să ne dea pe viitor o proză epică de cete posibilități.

OCTAV ȘULUȚIU

C R O N I C A D R A M A T I C Ă

TEATRUL NAȚIONAL: „IPHIGENIA“ de *Mircea Eliade*. — Opera prin care domnul Mircea Eliade devine ceea ce se chiamă „un om de teatru“, este realizarea dramatică a unuia din cele mai esențiale mituri ale omenirii. Unul din miturile acelea trecute din glas în glas și din popor în popor și ancorate cândva chiar și pe plaiurile Valachiei sub forma adâncă și poetizată al egendei „Meșterului Manole“. Este vorba de acea împlinire prin sacrificiu, așa spune de acea *rotunjire* prin sacrificiu, ca să parafrazez pe Rilke, — și care, se poate spune, stă la temelia oricărei din marile creații ale lumii. Nu e locul, în spațiul acestei cronici, pentru a face studii de literatură comparată, însă cumpănind valoarea în sine a mitului antic și aceea a legendei valahe, nu se poate să nu accepți cu sinceritate pe aceasta din urmă. Căci sacrificiul Iphigeniei, care moare pentru izbânda oștilor lui Agamemnon, are un înțeles politic și social. Ea primește să nuntească cu mirele întunecat al morții, pentruca vasele Elenilor să poată părăsi țărmurile inospitaliere ale Aulidei și să se poată îndrepta către râvnita Troia unde frumoasa Elena consimțise

să fugă de dragul lui Paris și acelor fabuloase bogății asiatice către cari alergau corăbiile însetate ale Grecilor. Sacrificiul Iphigeniei eliberează deci hoardele acelea înnebunite de foame și de sărăcie, deschizându-le înaintea posibilitatea unei lupte și a unei prădăciuni. Valoarea morală a acestui sacrificiu, privită dincolo de punctul de vedere al eroinei însăși, este deci minimă, căci lasă să se împlinească setea de răzbunare a lui Menelaus, soțul ultragiāt și satisface o nevoie socială, îndeplinește cerințele spațiului vital, cum s'ar spune în termeni prea puțin literari însă foarte moderni.

Legenda „Meșterului Manole“ aduce în schimb o altă lumină. Valoarea sacrificiului îmbracă aci haine la cari nu poate râvni mitul materialist al antichității. Căci Ana, soția nefericitului meșter de biserici, e sacrificată pentru realizarea unei opere de artă și anume a unei opere închinată lui Dumnezeu. Lăsând la o parte superioritatea dogmatică, simplă consecință a poziției în timp a celor două drame, rămâne, ca o fluturare ideală, ascendentul spiritual al jertfei din urmă. Și Agamemnon imploră zeii să trimeată ploaia și furtuna în calea soției și

a fiicei sale, pentru a le împiedica să se apropie de sacrificiul pe care Iphigenia nu-l cunoștea, ca și Ana, însă pe regele acesta *nu are cine să-l asculte*. Dumnezeu pe care-l imploră Meșterul Manole îi ascultă ruga și trimite în drumul Anei ploaia și furtuna, însă nimic nu o poate împiedica de a desăvârși prin moarte propria sa ființă și aceea a bisericii care cerea la temelie ei, ca orice operă de artă, sacrificiul unei vieți.

Păcatul domnului Mircea Eliade este de a fi dat piesei o coloratură prea socială și prea frecvent politică. Prea deseori te supără, în decursul reprezentației, tiradele acestei candido eroine, care vrea totuși să moară pentru „fericirea mulțimilor“, pentru „biruința celor mulți“ și așa mai departe. În ultimul act, când Iphigenia urcă treptele către rugul care o aștepta, ea vorbește oștenilor despre înțelesul jertfei care o face și despre idealul politic care se va realiza prin moartea ei, întocmai unui orator de mase urcat pe o tribună la care te surprinde numai lipsa microfoanelor și a vreunui steag colorat. Rămâi surprins când Achile, deși încearcă să o convingă că oamenii aceia nu-i înțeleg jertfa și că în imbecilitatea lor nu așteaptă decât măcelul și jaful care va urma, ea mai continuă să creadă în utilitatea socială și în frumusețea unei morți despre a cărei utilitate și frumusețe nu izbutește să convingă pe nimeni.

Aceasta e Iphigenia domnului Mircea Eliade: reprezentarea celei mai actuale pasiuni, aceea a politicului. Eforturile autorului de a fi un interpret al epocii sale se văd și aici, ca și în romanele de până acum cari au avut toate același păcat: năzuința prea vizibilă de a explica sufletul unei generații actuale, a unei femei actuale, a unei pasiuni actuale. Desigur aceasta este, în mare măsură, misiunea unui scriitor, dar nu trebuie să confundăm misiunea cu obiectul însuși.

Generația d-lui Eliade a avut însă, în întregime, același tragic destin. A debutat pe treptele de sus ale spiritualității pentru a sfârși lamentabil între patimile minore ale politicului. Intocmai acestei originale Iphigenii, obsedată de viziunea unui mire straniu și îndepărtat și sacrificată de bună voie în numele unui proletariat înform pe care jertfa sa îl duce către biruința ideală și pură a stomacului. Tragic destin într'adevăr, din care generația mai nouă de cărturari va ști cu siguranță să se smulgă la timp.

Marea victorie dramatică a d-lui Mircea Eliade este totuși aceea a formei. Acțiunea e foarte abil purtată de-a-lungul celor trei acte cari se succed într'o ordine perfectă, așa spune clasică, dacă nu mi-ar fi atât de teamă de cuvântul acesta pe care epoca noastră îl suportă cu greu. Și încă o biruință desăvârșită este aceea a limbii, pe care n'am mai întâlnit-o poate atât de pură și de bogată, dela Davilla încoace în nicio altă piesă. Uneori frazele sunt adevărate fragmente de poezie, cadențate grav, accentuate de cuvinte armonioase și senine sau grele și pline de sensuri adânci. În niciuna din cărțile sale d. Mircea Eliade nu a avut atâta grijă de formă, atâta iscusință în dozarea efectelor oratorice.

Unele defecte supără totuși și aici, ca de pildă inutila uvertură a baletului care te face să aștepti o urmare plină de taine și grea de semnificații, sau acea grotescă înlocuire a corului antic cu răcnetele înfometate sau îngrozite ale oștenilor, în actul întâi, cari nu isbutesc să fie decât pasagii zgomotoase și ininteligibile.

Interpretarea doamnei Aura Buzescu e dincolo de orice critică. Această mare actriță, poate cea mai mare și mai subtilă din câte le avem, a încercat inutil să misticizeze un text care nu era decât o pledoarie.

VINTILĂ HORIA

C R O N I C A M Ă R U N T Ă

O PUNTE DELA POPOR LA POPOR — așa intitulează profesorul Oskar

Wittstock broșura redactată în limba germană despre activitatea Institutului de cul-

tură româno-german, care a funcționat cinci ani în Brașov. După cum însăși compoziția etnică a frumosului oraș de sub Tâmpa indica, această punte a fost trasă între Români și între Sași. Conducătorii de față, Institutul a lucrat în două direcții: cursuri de limba germană pentru Români și de limba română pentru Sași și conferințe publice. Atât prin numele vorbitorilor cât și prin temele tratate, conferințele dela Brașov s'au ținut la un înalt nivel academic și sub acest raport, Institutul a fost un model pentru multe înjghebări culturale. Dintre conferențieri, 14 au fost români, mai toți universitari, și 5 germani, unii de aici, alții din Reich. Nume ca Sextil Pușcariu, M. Manoilescu, S. Mândrescu, I. D. Ștefănescu, Rădulescu-Motru, Romulus Vuia, George Oprescu, Eftimie Mărculescu sau, din partea cealaltă, Heinrich Zillich, Bernhard Capesius, Otto Folberth, Hermann Schroller din Hanovra, au împodobit lista conferențiarilor.

D. Oskar Wittstock îmi face cinstea să mă pomenească cu patru conferințe, — despre Rilke, despre Eckhart, despre Iakob Burckhardt și ultima, pe care o reproduce integral la sfârșitul broșurii, conferința-program despre adâncirea raporturilor culturale dintre România și Germania.

E incontestabil că ceea ce se petrece astăzi în România, pe terenul politic și cultural, s'ar fi putut petrece altfel și mai de timpuriu, dacă ar fi existat la conducerea statului nostru o înțelegere mai largă și mai prevăzătoare a lucrurilor ce aveau să vină. În această privință, personal n'avem să ne facem muștrări. Apropierea de Germania am cerut-o cu mulți ani în urmă și, în această perspectivă, am considerat totdeauna grupul etnic al Germanilor din România ca o punte de aur între noi și Reich. Dintre minoritățile României Mari, erau singurii oameni, pe cari ne puteam bizui.

A fost o epocă lungă, în care presa iudaică din țară, secundată de cea democratică,

a atacat sistematic pe Sași, înfățișându-i tocmai pe ei ca dușmani ai statului român, — ipocrizie infamă, ce năzuia să provoace o spărtură între noi și ei pentru a face odioasă ideea unei apropieri politice de Germania. În toate ziarele, la care am colaborat, ne-am ridicat împotriva acestei tentative, luând apărarea grupului etnic german. Iar *Gândirea* a fost în fruntea puținelor publicații, care au cultivat această lucrare de cunoaștere, reciprocă, precum din partea săsească revista *Klingsor*, întemeiată și condusă de Heinrich Zillich, care astăzi e un nume în literatura Germaniei, a dezvoltat o bogată activitate în acelaș sens.

Am trăit multe momente înălțătoare în mijlocul acestei societăți intelectuale româno-săsești din Brașov și cunosc atmosfera de caldă și distinsă înfrățire de acolo, care nu era și nu este altceva decât ideea umanizată și trăită ca participare sufletească. Intemeiată pe respectul reciproc al ființei etnice, această idee adună în sentiment comun tot ceea ce e mai bun și mai nobil de o parte și de alta pentru a crea platforma unei rodnice colaborări.

Ecoul unor astfel de acțiuni l-am cunoscut în toamnă, cu prilejul vizitei la Viena, când, din mărturisirile unanime ale profesorilor universitari, reieșea că tinerimea studioasă a Sașilor din România s'a declarat hotărât de partea noastră în durerosul conflict, pe care l-am avut cu Ungurii. Germanii din țara noastră, cari merg în Reich sau vin în atingere cu consângenii lor de acolo sunt, — și pot fi mai mult încă — cel mai de seamă factor pentru a ne face cunoscuți în marea lume germană.

Institutul din Brașov nu va mai funcționa în alcătuirea lui cea veche. Locul îl ia o sucursală a noului așezământ bucureștean, condus de d. Ernst Gamillscheg, căreia îi dorim aceleași fecunde rezultate.

N. C.

Numărul de față a apărut cu întârziere, din pricină că tipografia „Universul”, unde se tipărește revista, a fost devastată.
