

GÂNDIREA

ANUL XX Nr. 5

MAI 1941

S U M A R U L:

PATRIA NOASTRĂ ECUMENICĂ

NICHIFOR CRAINIC: Patria noastră ecumenică . . .	209
V. VOICULESCU: Nisip	217
OCTAV ȘULUȚIU: Ion Pillat	218
MARCEL ROMANESCU: Balada florilor dalbe . . .	223
D. CIUREZU: Poem pastoral	224
LADMISS ANDREESCU: Invierea	228
ȘTEFAN BACIU: Poesii	232
AUREL CHIRESCU: Poesii	234
RADU BRATEȘ: Poesii	236
PETRU P. IONESCU: Matca istorică a sufletului românesc	238

IDEI, OAMENI, FAPTE

EMILIAN VASILESCU: Profesorul I. Petrovici apărător al credinței	249
PETRU P. IONESCU: Rasa în perspectiva spiritului	254

CRONICA LITERARĂ

OCTAV ȘULUȚIU: Mircea Badea: Incantații; Antonia Pozzi: Cuvinte; G. Ciprian: Capul de rățoi; Lucian Valea: Mătânii pentru fata ardeleană	257
--	-----

CRONICA DRAMATICĂ

VINTILĂ HORIA: Studio: „Sapho“	264
--	-----

CRONICA MĂRUNTĂ

NICHIFOR CRAINIC: Ion Pillat	265
LUCIAN BLAGA: O gravă tentativă de expropriere literară	266

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

GÂNDIREA

PATRIA NOASTRĂ ECUMENICĂ^o

DE

NICHIFOR CRAINIC

Să începem cu o amintire. Ea datează numai de câțiva ani, de pe vremea când învățați din toate țările ortodoxe se adunaseră la București pentru a pregăti congresul teologilor, ce s'a ținut după aceea la Atena. Intre alții, veniseră la București și câțiva fără țară, adică Ruși din exil, printre cari și renumitul profesor de istorie Kartașow.

Patriarhul României ne-a invitat pe toți la o agapă intimă și a ridicat un pahar în cinstea oaspeților străini. Atunci a luat cuvântul ca să răspundă profesorul Kartașow. Era foarte mișcat. Atmosfera de comunitate spirituală, ce se stabilise între oameni de naționalități atât de felurite nu-l putea lăsa rece. „Noi ortodocșii, — a spus profesorul Kartașow, — avem fiecare câte două patrii: una e patria legăturilor de sânge, iar cealaltă e patria comună: Biserica ecumenică a Răsăritului. Eu unul mi-am pierdut-o pe cea dintâiu, dar mi-a rămas supremă mângâiere cea de a doua. Intre Dv. toți, mă simt între frații mei, — între frații mei de aceeași credință, de aceeași nădejde și de aceeași dragoste. Isgonit dintre ai mei cei după sânge, mă regăsesc între ai mei cei după Duh. Sânt aici în patria mea spirituală, fiindcă sânt în ortodoxie, care e patria noastră ecumenică“.

Nimănui să nu-i dorim soarta pribeagului rus, dar numai în situația lui fără pământul natal sub picioare, înțelegi adâncul moral al acestui cuvânt: patria noastră ecumenică! Precum suntem fiii unui tată și ai unei mame, tot astfel suntem fiii unui pământ și ai Bisericii. Mărginit în spațiu e pământul patriei noastre după sânge, dar infinit e cerul patriei noastre după Duh.

Există oare vreo contradicție între mărginirea celei dintâi și infinitul celei de a doua? Trebuie să adăugăm că întrebarea noastră nu se referă la vreun raport cantitativ, care e în afară de orice discuție, ci la un raport calitativ, sau mai de grabă la posibilitatea de-a avea în acelaș timp două patrii de naturi atât de felurite.

Dacă am fi Evrei, n'am sta să alegem, fiindcă cele două patrii s'ar reduce la una singură. Ne având rădăcini în nici o țară din lume, ei au numai tenta-cule, ce se deslipesc de aici pentru a se aplica dincolo. Patria lor e una singură și anume dogma egoismului rasial, cu aspectul unui penibil echivoc în care nu știi dacă Talmudul e mai sfânt decât registrul de bancă. Dogma egoismului ra-

sial se exclude cu ideea de ecumenicitate. Și tot astfel, când zicem „internaționala iudaică“ nu înțelegem prin aceasta o noțiune ecumenică, ci numai un artificiu verbal sub care se ascunde exclusivismul unui popor, care nu participă la comunitatea spirituală a niciunei națiuni străine. Nu este adevărat că Evreul e omul cu mai multe patrii, cum se crede de obicei. El e, dimpotrivă, singurul popor din Europa creștină, care are o singură patrie, ce nu seamănă nici cu patria noastră națională, dar nici cu patria noastră ecumenică. Din această situație *sui generis*, se naște incapacitatea Evreilor de a se încadra între neamurile celelalte. Tragedia iudaică vine din identitatea dintre religie și rasă, dintre Talmud și colectivitatea israelită. Această tragedie ne arată, mai ales nouă creștinilor ortodocși, unde duce confuzia sau identitatea dintre rasă și religie.

Intr'adevăr, între iudaism și ortodoxie, există, între altele, și această deosebire fundamentală. Creștinismul ortodox nu este numai al rasei slave, sau numai al rasei mele latine, sau numai al rasei grecești. El aparține deopotrivă fiecăreia dintre aceste rase și poate aparține tuturor raselor și popoarelor pământului. Și tocmai fiindcă aparține tuturor în egală măsură, ne simțim cu toții în ortodoxie ca în patria noastră comună sau ca în patria noastră ecumenică. Insemnează oare lucrul acesta internaționalism? Sau cu alte cuvinte, ideea de ecumenicitate este tot una cu ideea de internațională? Nu. În sensul obicinuit, adică în sensul marxist, ideea de internațională implică abdicarea la naționalitate și mai mult decât atât: lupta de distrugere a națiunilor în favoarea unei confuzii babilonice, care ar fi cosmopolitismul. Dacă națiunile sunt, precum sunt în realitate, organisme naturale ale vieții, atunci internaționala sau cosmopolitismul nu este altceva decât un artificiu forțat împotriva naturii, împotriva legilor naturale ale vieții. Vom spune deci că ortodoxia ecumenică nu este nici internaționalism și nici cosmopolitism, precum nu este nici identitate cu vreuna din rasele sau națiunile pământului.

După doctrina creștină, rasele și națiunile, ca organisme naturale ale vieții, sunt creaturi colective ale lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, și ortodoxia noastră ecumenică vine tot dela același Dumnezeu. Întrebarea este: cum ne încadrăm noi creștinii, atât în particularismul națiunii proprii cât și în ecumenicitatea ortodoxiei?

Eu cred că răspunsul la această întrebare nu se poate da dacă nu ținem seamă de ideea de perfecțiune, care este ideea fundamentală a Bisericii noastre.

Când zicem cu Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, că această lume a fost creată ca viață să aibă și mai multă să aibă, exprimăm prin aceste cuvinte ideea de perfecțiune, care e sădită în fiecare organism viu și care însuflă elan tuturor creaturilor laolaltă. Sămânța cuprinde în ea un germene de viață; vom zice deci: ea are viață, dar ca să aibă și mai multă viață, embrionul ei trebuie să se desvolte în plantă, cu floare și fruct. Când a ajuns la acest stadiu de dezvoltare, ea și-a atins gradul suprem de perfecțiune la care a fost destinată de Creator. Aceeași lege e valabilă pentru orice făptură vie din această lume. Căci destinația divină a ființelor e perfecțiunea.

Considerată în individualitatea creaturilor, perfecțiunea nu e altceva decât forma ideală maximă, care convine fiecărei ființe după natura ei proprie. Când fiecare ființă umple cu viață această formă ideală, ea își atinge gradul suprem de perfecțiune. În cosmos nu există un nivel de perfecțiune comun tuturor crea-

turilor, ci dimpotrivă, perfecțiunea creaturală se diferențiază după regn, după specie, după gen și după natura individuală. În această varietate de forme împlinite ale vieții stă ierarhia lumii și măreața ei armonie. Căci principiul armoniei e felurimea componentelor organizate într'un ansamblu proporționat.

Să luăm ca pildă o simfonie. Forma ei ideală e partitura muzicală așa cum a scris-o compozitorul de geniu. Orchestra care o execută e alcătuită din grupe felurite de instrumente și fiecare instrument în parte sau fiecare grup de instrumente corespunde unei serii de note din partitură. Execuția artistică va fi cu atât mai desăvârșită cu cât fiecare instrument și toate laolaltă vor împlini forma ideală, pe care a gândit-o compozitorul.

După doctrina noastră creștină cosmosul, înainte de a fi realitatea care este în timp și spațiu, există din veșnicie ca o partitură ideală în gândirea creatoare a lui Dumnezeu. Precum instrumentele din orchestră corespund notelor simfoniei, tot astfel fiecare lucru sau ființă din această lume corespunde ideii sale din cugetarea divină. Dumnezeu e totdeodată și compozitorul, care a conceput partitura ideală, și dirijorul care pune în acord orchestra cu notele simfoniei. Și atunci perfecțiunea și armonia lumii rezultă din conformarea fiecărei existențe la ideea ei din cugetarea lui Dumnezeu. Cuvântul Mântuitorului: „Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru din ceruri desăvârșit este!” — nu însemnează să devenim identici cu Dumnezeu, — căci lucrul acesta nu e cu putință, — ci fiecare să ne conformăm ideii sau formei ideale, pe care Creatorul o are despre noi și căreia ne-a destinat. Existând în această lume, fiecare avem în ceruri un prototip, un model ideal, potrivit naturii noastre, căruia conformându-ne, ne împlinim destinația de a fi desăvârșiți.

Ce este oare Biserica lui Hristos decât imaginea înțelepciunii divine, care conține prototipurile desăvârșirii noastre, ajutându-ne prin harul ei să ne conformăm lor? Fiecare om e ca un instrument și fiecare națiune e ca un grup de instrumente în orchestră. Toate laolaltă sunt puse în acțiune cu destinația să întoneze simfonia dragostei creștine. Ecumenicitatea Bisericii ortodoxe constă fără îndoială din dogmele comune, din canoanele comune și din liturgia comună, dar nu e mai puțin adevărat că ecumenicitatea capătă valoare de viață când devine această simfonie a dragostei creștine, la care participă popoarele de aceeași credință.

Suntem diferențiați după sânge, adică după rasă și după națiune. Dar principiul dragostei și al armoniei constă tocmai din acordul părților contrarii. Fie că e vorba de individ, fie că e vorba de grupul național, perfecțiunea creștină urcă dela aceste existențe naturale către formele lor maxime din ordinea supranaturală. Avem o patrie după sânge, în care existăm ca planta în sămânța ei. Aceasta nu e totul, dar e condiția naturală a vieții. Și avem deasupra o patrie spirituală, — ortodoxia ecumenică, — unde, la focul dragostei creștine, sămânța devine plantă deplină și înflorește pentru a îmbălsăma văzduhul pentru toți. În ortodoxie, ceea ce e național nu se distruge, ci se perfecționează. Perfecțiunea în sens creștin face din individualitatea proprie o personalitate. Iar în natura personalității stă comunicabilitatea cu alte personalități. Cu alte cuvinte, ortodoxia pornește dela varietatea naturală a existenței, dar nu poate să rămână la ea. Ortodoxia, arcuindu-și cerul spiritual peste națiuni, e Biserică, adică adunare armonică a națiunilor sub semnul prototipului lor ceresc. Viața în duhul pământ-

tului ne-a deosebit pe unii de alții pentruca viața în Hristos să ne unifice în simfonia dragostei.

În lumina acestor considerații, e firesc să ne punem următoarea întrebare : Corespunde oare starea actuală a popoarelor ortodoxe cu acest ideal de armonie ecumenică, ce rezultă din doctrina autentică a Bisericii Răsăritului ?

Trebuie să recunoaștem că întrebarea cade greu și incomod pentru fiecare dintre noi. Inchipuiți-vă că Mântuitorul s'ar coborî în carne și oase pe drumurile Pindului, ale Balcanului și ale Carpaților, Inchipuiți-vă că el ar vizita popor după popor și pe fiecare l-ar întreba : Fiule, ce ai făcut tu pentru armonia ecumenică a ortodoxiei ?

Eu nu vreau să judec pe nimeni, dar socotindu-mă cu propria mea conștiință, cred că un singur răspuns ar tremura pe buzele popoarelor ortodoxe : Iartă-ne, Doamne, greșalele noastre !

Situația modernă a Bisericilor ortodoxe a judecat-o nespun de aspru filosoful rus Vladimir Soloviev în cartea sa scrisă deadreptul în limba franceză, *La Russie et l'Eglise universelle*. Critica lui Soloviev se referă la separatismul național al popoarelor ortodoxe, separatism care a fărâmițat organizarea unitară a Bisericii ecumenice și a ridicat pe ortodocși împotriva ortodocșilor. Ideea de rasă s'a supraordonat ideii de religie ; patria națională ne-a făcut să uităm patria ecumenică. Critica lui Soloviev, care nu cruță mai ales Rusia pravoslavnică de altădată, e făcută în vederea unei soluții personale, pe care autorul o propunea popoarelor ortodoxe, și anume : pentruca aceste popoare să iasă din izolarea național religioasă de azi n'au decât să primească primatul papal !

Vladimir Soloviev n'a trecut la catolicism. Soluția propusă de el trebuie s'o luăm ca semn al unei disperări personale față de neajunsurile de organizare ale lumii ortodoxe moderne.

Cum noi considerăm ideea lui ca nerealizabilă, suntem datori să căutăm soluția logică, ce decurge în chip firesc din însuș duhul ortodoxiei noastre. Pentru aceasta, vom privi problema dintr'o latură cu totul alta decât aceea a lui Soloviev.

Nimic nu ne împiedică să adoptăm punctul de vedere al dialecticei istorice, după care fenomenele de ansamblu epocal, apărând la început ca unități spontane, se diversifică în a doua fază, în particularisme locale, pentruca ulterior să evolueze din nou spre unitate, dupăce și-au găsit bazele solide în realitatea vieții. Nu este vorba, firește, de Biserica ortodoxă ca instituție harică, de origine dumnezească, ci de ea ca organizație omenească în continuă evoluție istorică. Din acest punct de vedere, putem deosebi două mari faze istorice în dezvoltarea vieții ortodoxe : întâia fază e un proces de unificare, iar a doua fază un proces de diversificare. Procesul de unificare îl constituie epoca bizantină, iar procesul de diversificare îl constituie epoca post-bizantină.

În epoca bizantină, sunt două elemente, care înlesnesc procesul de unificare: entuziasmul religios al creștinilor și puterea politică. Entuziasmul religios covârșește toate celelalte categorii de manifestare omenească și le colorează. Cerul cu prototipurile sale ideale se oglindește în sufletul oamenilor de pe pământ. Se gândește în mod creștin, se lucrează în mod creștin, se plăsmuește în mod creștin. Imperiul politic, având aface cu o omenire de mentalitate unitară, se subordonează el însuș ideii creștine. Imperiul devine brațul activ al Bisericii. Basileul bizantin e un horepiscop și se socotește în rând cu ierarhii, uns de însuș Mân-

tutorul. Popoarele noi care intră în Biserică, intră totdeodată în imperiu. Chiar atunci când nu sunt încorporate direct în imperiu, ele primesc investitura politică dela basileul Bizanțului, precum primesc puterea harică dela Patriarhul ecumenic. Unitatea politicii imperiale concordă cu conștiința ecumenică a popoarelor ortodoxe.

Vine apoi procesul de diversificare, care se accentuează din ce în ce mai mult după prăbușirea imperiului bizantin sub Turci. În această fază entuziasmul religios el însuși se diminuează și evoluează spre forme locale. Ideea dominantă a epocii acesteia nu mai este universalismul creștin, ci particularismul național. Omul privește mai mult spre pământ decât spre cer, și, în loc să se mai vadă integrat în ecumenicitate, se vede ca particulă a rasei, a națiunii. În lipsa centrului politic imperial, tendința centrifugală se accentuează sub apăsarea dominației mahomedane. Dar nu e mai puțin adevărat că un fenomen nou împinge popoarele ortodoxe spre separatism. E profund regretabil s'o spunem, dar acest fenomen îl reprezintă Grecii, prin tendința de a face din ortodoxie un privilegiu al elenismului. Subjugat de Turci, Patriarhul ecumenic primește dela Sultanul păgân investitura de șef spiritual-național al popoarelor ortodoxe. Amintirea glorioasă a Bizanțului imperial pe de o parte, speranța de a-l reînvia pe de altă parte, fac ca ideea elenismului să se furișeze în veșminte sacerdotale și să evolueze într'un fel de imperialism eclesiastic, ce caută să se impună forțat celorlalte popoare de rase deosebite. Ceeace se numește Fanar reprezintă, fără îndoială, o epocă de decadență în istoria Bisericii ecumenice. Acest egocentrism rasial, subtilizat în formele disciplinei bisericești, a forțat procesul de diversificare. Rând pe rând, popoarele ortodoxe s'au rupt din unitatea organizației ecumenice, constituindu-se în autohtonii naționale sau în autocefalii bisericești. Bulgaria, mai mult decât oricare alt popor, cunoaște această luptă a desfacerii de elenismul eclesiastic, luptă dramatică, ce a durat vreo 40 de ani până să-și constituie o organizație național-bisericească proprie. Bulgaria a făcut-o cu prețul de a fi declarată schismatică de către Patriarhul din Constantinopol. Nici o altă Biserică ortodoxă însă n'a recunoscut această schismă. Și faptul acesta nu însemnează altceva decât că greșeala vine din Fanar, de unde n'a vorbit Patriarhul ecumenic, ci, vai ! numai gura unui imperialism rasial, care a devenit iluzoriu.

Acest proces de diversificare a unității concrete ortodoxe în particularisme naționale autocefale ar fi însemnat o catastrofă dacă la mijloc n'ar fi fost spiritul mlădios al Bisericii răsăritene, care e profund deosebit de rigiditatea catolică. Atunci când o bună parte din poporul german, de pildă, a refuzat universalismul rigid al Papalității și a voit să-și organizeze o Biserică națională, legăturile cu Roma s'au rupt definitiv și în istorie a apărut marea Reformă protestantă. În ortodoxie lucrul acesta nu s'a întâmplat. Spiritul ortodox e așa de mlădios și de plastic încât îngăduie organizații practice autonome fără ca prin aceasta să se altereze fondul ecumenic și veșnic al dogmei, al cultului și al disciplinei canonice. Ca lumina soarelui, care învăluie tot pământul, dar mângâie în parte fiecă ființă și fiecă fir de iarbă, ortodoxia e una în Iisus Hristos, dar în ordinea pământescă ea se poate multiplica și mlădia după formele vieții naționale care o solicită. Apostolul Pavel zice : „M'am făcut tuturor toate ca pe toți să-i dobândesc“. În acest înțeles, ortodoxia se poate împărți în autocefalii naționale pentru a reuni popoarele în unul și același Domn Iisus Hristos. Ea are despre lume o concepție simfonică, după care unitatea armoniei rezultă din fragmentele diverse, organizate în același spirit.

Nu e mai puțin adevărat însă că în evoluția istorică a Bisericii noastre, lumea ortodoxă se găsește azi în faza diversificării și a separatismelor naționale. Faptul că fiecare popor posedă întreaga ființă a ortodoxiei în formele lui național-religioase n'ar fi nici un neajuns, dacă lucrul acesta nu ne-ar face să uităm că dincolo de granițele patriei noastre există și alte popoare de aceeași credință cu noi. Adevărul este că noi azi mărturisim aceeași dogmă, dar nu mai trăim în acelaș ritm al dragostei ecumenice. Am coborît creștinismul în viața noastră națională, dar nu ne-am ridicat la conștiința totalității ortodoxe. Noi, Românii, nu știm mai nimic de Biserica bulgară; Bulgarii nu știu mai nimic de Biserica noastră și cu toții nu cunoaștem, poate, nici numele Patriarhului ecumenic. Procesul diversificării, pe care îl străbatem, trece adesea dincolo de spiritul ortodox, și ne măgulim mai degrabă cu învelișul național decât cu fondul ecumenic ascuns sub el. Procesul acesta e un fapt consumat. După el, în bună dialectică istorică, trebuie să apară faza de încununare a unificării definitive. Popoarele noastre au astăzi maturitatea deplină a conștiinței naționale. Pe aceste baze solide, pe aceste patrii pământești, trebuie să ne ridicăm iarăși la patria noastră ecumenică.

Trăim într'o vreme când spiritul de organizare caută să dea o nouă față și o nouă viață Europei. După semnele ei, noua ordine care vine n'are de gând să desființeze personalitatea etnică a popoarelor și nici fisionomia lor morală și spirituală. În ansamblul european însă, noi popoarele din sud-estul continentului avem un patrimoniu comun, care ne apropie pe unul de altul și în virtutea căruia alcătuim un întreg spiritual. Conștiința acestui întreg spiritual trebuie să devină o realitate și o forță activă. Pe planul politicii internaționale suntem popoare mici și jucăm mai mult un rol pasiv decât activ. Dar în ordinea spirituală, dispunem de acest patrimoniu comun și nimic nu ne oprește să-l ridicăm în istorie ca pe o nouă epocă de strălucire ecumenică.

Idea reîntoarcerii la unitate nu e nouă. Au suspinat după ea mulți creștini îndurerați de starea separatismului modern. Dar forma cea mai puternică în care s'a înfățișat această idee a fost aceea a slavofililor ruși. Constantinopolul trebuie să ajungă din nou centrul ecumenic al ortodoxiei! Iată idealul acestui curent de cugetare. Cel mai mare monument de artă bizantină din lume, profanat de mahomedanism, — Sfânta Sofia — trebuie să devină iarăși altarul credinței creștine. Această sublimă idee, născută din durerea și din ofensa seculară a credinței creștine, venea însă învăluită în orgoliul puterii țariste. Rusia pravoslavnică s'a socotit ocrotitoarea micilor popoare ortodoxe și urmașii slavofililor, ca Dostoiewski și Constantin Leontiew, vedeau restaurarea Bizanțului ca un corolar al stăpânirii rusești asupra Dardanelor.

Constantinopolul e unul din punctele nevralgice ale lumii, unde se încrucișează, cum știm cu toții, tendințele imperialiste ale tuturor marilor puteri europene. Tendința rusă a fost neutralizată de celelalte tendințe similare; Sfânta Sofia a rămas mai departe templu profanat, iar Patriarhul ecumenic un prizonier, care visează gloria elenă cufundată în adâncul Bosforului.

Constantinopolul e râvnit de puteri politice și militare, care ne depășesc pe noi, popoarele ortodoxe de azi. Din această pricină, noi nu ne putem gândi la o restaurare ecumenică decât pe planul pur religios, singurul care ne poate asigura victoria comună.

În ultimele decenii, ideea slavofililor a reapărut în altă formă și anume re-

înviată de imperialismul englez. Ca și Rusia țaristă, Englezii s'au gândit că stăpânirea lor asupra Bosforului ar putea fi consacrată pentru totdeauna de aderența religioasă a popoarelor balcanice. Tratatul îndelungi și meticuloase, de apropiere între ortodoxie și Biserica anglicană, purtate cu o stăruință uimitoare, cu fiecare Patriarhat răsăritean și cu fiecare Biserică național-ortodoxă în parte, au dovedit un zel apostolic foarte iscusit pus în slujba dominației engleze asupra Balcanului și a Orientului apropiat. Cu prilejul acestor tratative, și al modului atât de variat de a înțelege problema, manifestat de Bisericile noastre, am putut vedea încă odată, cu toții, starea de mizerie în care ne-a adus înstrăinarea dintre noi.

Am putea să examinăm pe rând avantajile sau dezavantajile, pe care le reprezintă pentru noi fiecare mare putere dintre cele care năzuiesc astăzi spre Constantinopol. Lucrul acesta însă ne-ar sili să intrăm în domeniul politic propriu zis, ceea ce nu este obiectul expunerii mele. Examenul îl poate face oricine, gândindu-se la ateismul Sovietelor, la perfidia Londrei sau la ambiția Vaticanului. Dar concluzia acestui examen mie mi se pare următoarea : dintre marile puteri în discuție, Germania reprezintă, în raport cu ortodoxia noastră, puterea neutrală, care nu ține să se amestece în chestiunile interne ale credinței noastre. Politica național-socialistă a Reichului nu caută să anexeze ortodoxia noastră nici la catolicism, nici la protestantism, dar nici s'o submineze prin vreo propagandă ateistă. Și cum noi, popoarele ortodoxe, în situația actuală, cu greu am găsi drumul unirii și al înfrățirii creștine, numai o mare putere neutrală, adică total desinteresată din punctul nostru de vedere spiritual, ne-ar fi prielnică.

Cine va fi mâine stăpânul politic al Constantinopolului e o chestiune, care depășește puterea oricăruiă dintre popoarele balcanice. Ceea ce ne interesează însă, în primul rând, în calitatea noastră de creștini înrădăcinați în secolele mari tradiții religioase bizantine, e posibilitatea renașterii acestei tradiții comune, pe care s'o facem să curgă ca o apă, una și aceeași, prin toate compartimentele vieții noastre național-bisericești. Această posibilitate eu o văd, nu fără temeieri, realizându-se sub egida neutrală a Germaniei biruitoare. Un Constantinopol intrat în sfera politică a Reichului ar deveni, fără îndoială, centrul religios al popoarelor ortodoxe, cu un Patriarhat într'adevăr ecumenic, fortificat de reprezentanța permanentă a tuturor Bisericilor naționale.

Occidentalii ne numesc „popoare primitive“, cu o ascuțită nuanță de ironie, fiindcă viața noastră patriarhală nu se înfățișează în strălucirea exterioară a civilizației industriale. Până de curând noi am fost victimele seculare ale năvălitorilor asiatici, cari au înăbușit sub tiranie energiile noastre creatoare. Indărătul nostru e o suferință comună, care și-a înfipt ghimpii adânc în trupurile noastre etnice. Purtăm cu toții aceleași cicatrice istorice. Am dormitat poate sub cenușa vremii, dar n'am făcut-o din lenevie, ci siliți. Ne-am închis în noi sub urgia istoriei, pentru a păstra, cum am primit-o, comoara spirituală, care vine de departe, din gloria fără asemănare a Bizanțului ortodox. Primitivismul nostru, în comparație cu ironia omului din Occident, însemnează vigoare și vitalitate nouă care abia acum iese la suprafață. El e zăcământul unor puteri spirituale din care poate înflori o nouă formă în cultura europeană.

Români, Bulgari, Greci și Sârbi, suntem moștenitorii unui pământ binecuvântat, de unde s'a ridicat sub soare cea mai strălucită cultură, din care se hrănește și azi spiritul occidental : pământul grandioaselor mituri străvechi și al elanului creștin, ce n'a avut pereche pe lume. Dacă scormonim în adâncul istoriei,

descoperim urmele de aur ale unei patrii comune. Dacă ne ridicăm ochii spre Dumnezeu, descoperim aceeași patrie spirituală, gata să ne îmbrățișeze pe toți cu egală dragoste.

Simbolul, captiv încă, al acestei patrii e Sfânta Sofia din Constantinopol. Cinci sute de ani se vor împlini în curând de când acest măreț templu al evlaviei răsăritene a căzut în captivitate. Din zidurile lui de marmură, din mozaicurile lui de pietre scumpe, din bolțile lui largi cât văzduhul verii, Duhul Sfânt al ortodoxiei suspină de părăsirea în care noi l-am lăsat. Căci Sfânta Sofia nu este un templu grec. Precum el a fost clădit din contribuția tuturor popoarelor ortodoxe, Sfânta Sofia e templul ecumenic,—unicul care trebuie să adune sub cupola sa inimile și graiurile popoarelor noastre, — înfrățite în simfonica unitate a dragostei lui Iisus Hristos.





N I S I P

DE

V. VOICULESCU

Mereu însetez după Tine...
De ce m'ai făcut din nisip?
Te verși Ocean peste mine,
Lacom Te sorb și nu Te pot ține
Nu Te pot,
cu nici un chip.

Credință cu boabe mărunte!..
Când moartea cu suflu de leu
Zidirea-Ți voind să înfrunte
Mă spulberă 'n apele-i crunte,
Și-acolo-s netrebnic, cad greu
Cad la fund..

— „Fundul sânt Eu“



I O N P I L L A T^{ot}

— LA MIJLOCUL CĂRĂRII VIETII SALE —

DE

OCTAV ȘULUȚIU

A scrie despre Ion Pillat acum când, împlinind vârsta de 50 de ani, pe drept cuvânt s'ar putea arunca o mai atentă privire asupra operei sale, ar exige un doct studiu, prea vast și pentru cadrul revistei și pentru promptitudinea cerută de o sărbătorire — unei cariere închinată cu pietate poeziei. De aceea nu voi încerca decât o îmbrățișare critică generală a unui câmp de activitate poetică de o mare amploare, căutând — în măsura puterilor mele — a descifra pe 'ntinsul său cărările directoare ale unei personalități bine definite și bine conturate. Nu voi cita nici un vers, ceea ce s'ar părea cel puțin ciudat. Dar, considerând scopul propus, anume acela de a schița un portret critic fără pretenții sistematice și, mai ales, nevroid a încuraja lenea unor cititori înclinați a se mulțumi cu firimiturile oferite în comentarii care, oricât de exacte, nu pot cuprinde tot farmecul viu al creației, îi trimit pe aceștia la cercetarea directă a poeziei lui Ion Pillat spre a-și găsi ei singuri controlul afirmațiilor ce urmează. Astfel, înainte de a fi chiar și un portret, foarte schematic, acest articol năzuiește la a fi un modest, dar stăruitor îndemn la lectura și cunoașterea, amănunțite, a unei opere lirice care se 'nscie în istoria literaturii noastre într'un întreg capitol.

Ion Pillat e unul dintre acei pasionați amanți ai muzelor, la a căror altare a oficiat cu o statornicie vrednică de fi relevată, din frageda sa junie până azi, poetul nefiind un morocănos creator gelos pe domeniul propriu unde se izolează, departe de public, ci, dimpotrivă, un căutător al acestuia, un îndrumător, un educator al lui. Poezia sa însăși are un caracter de largă și generoasă introducere în lirism, ea fiind nu opera unui retras în turnul de fildeș, ci a unui iubitor de popularizare a lirismului. Dar, paralel cu creația sa, poetul a fost și un critic și un traducător emerit. Alături de cele 22 de volume de poezie originală, el a urmărit răspândirea gustului pentru poezie în pături cât mai largi, prin articole, traduceri și antologii, faptă cu nimic mai prejos decât creația originală. Așa el a tipărit patru volume de traduceri, afară de multe încă risipite prin reviste, din marii poeți ai lumii, Baudelaire și R. M. Rilke, Francis James și T. S. Eliot, Georg Trakl și St. John Perse, Hölderlin, St. George și foarte mulți alții ; a întocmit șapte antologii diferite, printre care aceea în colaborarea lui Perpessicius e până azi model al genului în literatura noastră ; și a scris multe articole asupra poeziei, culese în parte în volumul de *Portrete lirice*, apărut în 1936. E în această constantă și neobosită făptuire culturală o slujire a poeziei cu toate mijloacele posibile, o sărbătorire de zi la zi a ei și o strădanie de a o

pune în valoare, încoronată de un deplin succes. Căci și traducерile lui Pillat reprezintă idealul a ceea ce ele trebuie să fie, adică veritabile creații din nou, în limba noastră, — capodoperilor altor literaturi; și antologiile sale, dovedind un gust ales, sunt cele mai bine alcătuite din literatura noastră; și articolele sale, fără a fi critice, scrise însă cu fineță și inteligență, aduc sugestii prețioase la înțelegerea fenomenului poetic.

Această pasiune pentru poezie, manifestată atât de multilateral, e caracterizată pentru întreaga operă a sărbătoritului de azi, ea stând la temelia ei și având rădăcinile înfipte solid într'o mare pasiune pentru formă și pentru desăvârșirea acesteia. E vorba aci de o pasiune la rece, de o pasiune dublată de un sigur instinct formativ, dar și domolită de conștiința travaliului tehnic.

Ion Pillat nu-i un liric pasional, ci un pasionat de poezie, ceea ce nu-i tot una. El nu dă glas străfundurilor tulburi și vulcanice ale sufletului omenesc, deci nu în această accepțiune trebuie înțeles termenul de pasiune ce-i aplic. E la el o pasiune în punctul de plecare, slujită însă mai mult cu inteligență și echilibrată. Căci, asemeni unei mari părți dintre poeții români și el conjură în creația sa romantismul și clasicismul, pasiunea fierbinte și cristalizarea rece a formei. Ion Pillat e și romantic și clasic, nu alternativ, ci laolaltă, într'o armonioasă sinteză și nu unul sau celălalt în înțeles de școală literară, ci de atitudine temperamentală și organică. S'a mai spus de altfel despre poezia românească și de alții, că e o fericită sinteză de trăsături romantice și clasice (caracter identificabil și într'o bună parte din lirismul german!) E o sinteză mai realizată sau mai puțin, dela caz la caz. Eminescu însuși are acest caracter în cele mai perfecte opere ale sale, după cum în altele e pur romantic. Ion Pillat se integrează familiar în toată seria poezilor români izbutitori ai sintezei romantico-clasice. Astfel pasiunea sa e doar inițială, ea fiind motorul de unde pornesc realizările sale: configurația lor însă participă la înaltele forme echilibrate ale clasicismului. Încât poetul ilustrează de minune formula aplicată de André Gide unui anumit clasicism: „romantism domolit“.

Am mai scris odată că Ion Pillat, poate fi privit ca un Vasile Alecsandri evoluat. Nu-mi amintesc dacă am adăugat: și mai complex. Căci, înrudit spiritualmente cu bardul dela Mircești căruia îi poartă și o nemărginită admirație, Ion Pillat e mult mai complex decât acela în opera sa complectă. Și ar mai trebui adăogată la înrudirile spirituale ale lui Ion Pillat și aceea cu Duiliu Zamfirescu — pentru a trece peste alta, mai mică, cu G. Coșbuc — de care-l apropie admirația pentru lumea clasică, antică. Trecând la înrudirile lui Pillat în familia poezilor universalii, îi putem găsi acolo părinți spirituali în Horațiu, Virgiliu, Mistral sau Fr. Jammes pe care-i iubește și admiră. Opera de stabilire saintebeuviană a marii familii poetice în care se află poetul nostru rămâne subiectul deschis al unui studiu deosebit ce se așteaptă scris.

Ion Pillat e unul dintre liricii care au dat expresie poetică specificului nostru etnic și aceasta trebuie înainte de toate arătat. Pe latura romantică a substanței sale poetice, el este cântărețul peisajului românesc sub toate variatele sale aspecte și sub toate anotimpurile — cu predilecție pentru toamnă, climatul potrivit sufletului său și a cărui antologie a și făcut-o — și sub toate împrejurările vieții. Mare pictor în cuvinte, el e cel mai vrednic continuator al lui V. Alecsandri în creația pastelului, și într'o măsură al lui G. Coșbuc, în creația idilei. Pillat e dintre acei poeți pentru care natura exterioară există, în sine și pentru care lirismul, înainte de a fi țâșnirea subiectivă a propriului lor eu, e culegerea frumosului din afară și filtrarea lui prin

sufletul poetului. Ion Pillat e subiectiv cu parcimonie și cu discreție. Majora parte a poeziei sale e ocupată de descrierea naturii, nu însă o descriere seacă, didactică și obiectivă, ci una învăluită în aburul fin al unei stări sufletești, fie în melancolie, fie în tandreță, fie în calmul interior. Pastelurile și idilele lui Ion Pillat — și acelea în care prezintă *Satul* său și acelea în care descrie *Florica* sau *Miorcanii*, în *Pe Argeș în sus* sau în *Calendarul viei*, acele moderne și românești Georgice, și acele tablouri ale Balcicului ca și toate, toate nenumăratele tablouri risipite în volumele sale — sunt fragede și originale imagini, încărcate de sevă adevărat lirică, naturală. La această geografie lirică autohtonă, poetul adaugă conștiința legăturii dintre om și cadrul vieții sale, a legăturii dintre Român și glia străbună și, ceva mai profund, conștiința unei mai trainice legături dintre omul viu și pământ, prin morții îngropați în acesta. Comuniunea dintre om și strămoși se face prin intermediul naturii. Intre om, natură și strămoși e un raport permanent, un schimb viu, o neîntreruptă și tainică apropiere sufletească. Prin acestea ajungem la conștiința tradiției, căci peisajul reprezintă pentru poet nu numai mormântul celor duși, ci și amintirea trecerii lor. Așa poetul găsește în natură și strămoș firul solid de tradiție. Glie, strămoși, tradiție, iată elementele tematice etnice la care adăogând și influența folclorică, avem constantele pe care se desfășoară în mare parte poezia lui Ion Pillat.

Psihologicește tot acest etnicism își are fundamentele în mecanismul memoriei și al amintirii, desvoltat la maxim. Temperament romantic la origină, poetul extrage o altă parte din poezia sa din amintire, după cum pe cea dintâi o scotea din contactul cu natura. Dela primul până la ultimul volum, poezia lui I. Pillat e o poezie a amintirii, în măsură mult mai intensă decât la alți poeți înrudiți cu el. Și faptul îl conduce la însăși substanța metafizică a operei sale și anume la concepția sa poetică personală despre timp. Un volum al său — încoronare a celorlalte — se și intitulează *Umbra timpului*. Pillat are conștiința profundă a trăirii în timp și poemele sale sunt adesea variații asupra motivului obsedant al trecutului, vizat fie în amintire, fie proiectat în prezent, sub aspectul reversibilității sale. Sunt printre poemele sale multe în care ideia practică e aceea a identității vieții sub aparența schimbătoare a timpului. Poetul concepe veșnicia sub forma unei neconținute întoarceri, sau a repetării trecutului. În portretul tatălui poetul se regăsește pe sine, după cum se vede în copilul său, plecat deasupra mesei. Trecut, prezent sau viitor nu sunt decât înfățișări ale aceleiași realități imuabile în sine, ipostaze ale veșniciei. *Elegiile* sale — mai ales a doua, unde dă cea mai frumoasă expresie iubirii paterne, găsimu-i și un substrat metafizic, — sunt semnificative în privința aceasta și se va putea scrie cândva un alt studiu asupra acestei probleme a timpului, de oarece aici mi se pare a sta originalitatea cea mai mare a lui Ion Pillat, aici fiind însăși esența profundă a poeziei sale.

Se'nțelege însă că nu e numai aci întreg Ion Pillat. Va mai trebui analizat și fondul tragic — sau poate fondul slav — al sufletului românesc, în felul cum se reflectă el în poezia sa. Acele poeme de stepă, acele poeme masive, acele poeme cu centauri, sunt tot atâtea expresii ale acelor straturi așezate în adâncurile nebănuite ale sufletului românesc. De unde alt ar veni acel gust pentru aspectele sălbaticice ale vieții, pasiunea pentru mare sau stepă, decât din acele reziduri slave ori tracicice ale subconștientului românesc ce se cere scormonit și cercetat și pe acest făgaș.

Dar fondul tragic și cel latin se împerechează în chip admirabil în poezia lui Pillat. Poetul dă expresie și fondului nostru latin, prin dragostea sa pentru as-

pectele vieții clasice, prin poeziile sale de celebrare a Romei și Italiei sau prin identificarea vestigiilor greco-romane de pe pământul nostru. Fondul latin îl îndrumă în mod firesc spre întreaga civilizație clasică, greco-romană, al cărui spirit îl evocă. Spiritul modelator și luminos al Heladei este îmbinat cu cel disciplinat și ordonator al Latinismului. Toate aspectele vieții clasice găesc un ecou puternic în poezia sa. Ion Pillat le surprinde în arhitectură, fapte sau peisagii, căutând să facă a străbate prin ele spiritul însuși al clasicismului greco-latin. Mai mult încă, însăși grija sa superioară pentru perfecțiunea formală e o puternică manifestare a stratului latin al sufletului românesc. Ion Pillat poate fi apropiat de parnasieni în ce privește forma operii sale (ca și de altfel în înclinația predilectă pentru spiritul ordonator al clasicismului!) O poezie a lui nu închide nici o stângăcie, nici o imperfecțiune, cât de mică. Totul e perfect încheiat, deplin cristalizat. Poetul are aplecare spre formele fixe, ceea ce l-a condus până la exagerarea *Poemelor într'un vers* — singurele care nu-mi plac din toată opera lui — efort de concentrare dus până dincolo de epigramatic, în aria ghicitoare. Pillat e unul dintre marii noștri sonetiști. Însă în afară de asta, toate formele ritmice sau strofice au fost încercate de el și multe ritmuri clasice, rar întrebuințate de poeții noștri, așa cum le-a încercat și Eminescu, se găesc în culegerile sale. Doar la N. Davidescu mai întâlnim atâta risipă de virtuozitate și varietate tehnică! Sunt minunate și nenumăratele sale poeme în versuri fără rimă, totuși cu o muzicalitate atât de desăvârșită că numai târziu observi că ai citit versuri albe! Ion Pillat nici nu și-a legat de altfel muzicalitatea poeziei sale de rimă, pe care totuși o mănuește ca un maestru. El practică aliterația, ca și muzicalitatea interioară. Nu mai insist însă asupra formei, spre a nu fi acuzat de didacticism. Am vrut să arăt atâta numai că preocuparea formală e încă o modalitate a pasiunii poetului pentru clasicism și că și prin tehnica sa, ca și prin descrieri de aspecte ale vieții sau exprimarea spiritului lumii antice, se trădează o constantă suflătească a poeziei sale, aceea a fondului nostru latin. Și drept încheiere voi atrage atenția asupra felului cum descrie poetul Balciul în poezia sa, într'o manieră clasică aplicată peisagiului autohton.

După cum s'a putut vedea până acum, poezia lui Ion Pillat închide, între largi limite, o multilateralitate de înfățișări ale vieții. Aș putea spune că le cuprinde pe toate, fără să greșesc. Astfel, la cele spuse mai sus, se poate completa prin aspectul credinței și al vieții mistice, plasată în cadru autohton, ades abordată, dar mai ales în *Biserica de Altădată*, acel unitar și organic poem de evlavie ortodoxă creștină, de vibrație religioasă, de descriere a vieții creștine în forme specific românești; și în sfârșit aspectul iubirii pământești, care îmbibă multe din poemele sale pentru a-și găsi culmea exprimării în *Stanțele din Țărm pierdut*.

Voi părăsi însă această enumerare a temelor spre a putea desvălui ceva și din psihologia poetului, așa cum reiese ea din întreaga-i operă. Ceea ce izbește dela început e sensibilitatea ascuțită a poetului, o sensibilitate cu totul modernă, exersându-se asupra unui material și asupra unei atitudini pur tradiționale. Poetul are și imaginație și sensibilitate, noui, ceea ce dă originalitate și forță majoră poeziei sale care altfel ar fi putut ușor cădea în clișeu și în repetarea banală de formule stereotipe. Dar sensibilitatea și imaginația sa, mereu spontane și mereu proaspete valorifică și înalță tradiționalismul conținutului. De altfel, întreg lirismul gândirist, începând cu Nichifor Crainic și V. Voiculescu și sfârșind cu cei mai tineri poeți, prezintă această trăsătură caracteristică de a fi o învioreare într'o formă modernă a atitudinii și tematicii tradiționaliste, ceea ce e însăși valoarea literaturii, unde nici o

revoluție nu e posibilă, orice curent care are asemenea titlu fiind sau o aberație menită dispariției, sau o realitate care desminte teoria revelației literare prin creația împlinită. Intreaga istorie literară a omenirii nu e decât o dovadă vie că tot ceea ce s'a pretins revoluționar și nou nu a fost decât o firească evoluție a elementelor primite prin tradiție din trecut. Acest caracter îl prezintă cu prisosință și Ion Pillat. Comparațiile, alegoriile, imaginile, personificările sale conțin o zguduitoare forță de sugestie, sunt pline de surprize și mai ales cu un mare element de plasticitate. Sensibilitatea lui Pillat e specific plastică — și coloristică, dar și sculpturală — până la sensualism. Poetul are chiar unele poezii de un sensualism accentuat, robust, sănătos. Pentru că o altă notă sufletească prin care se manifestă permanent este sănătatea ce o respiră poezia sa. Dacă se poate defini prin contrast poezia lui, apoi nu se poate mai desăvârșit decât punând-o la antipodul maladivității sufletești. Nimic morbid, nimic tulbure, nimic putred în sentimentele sale. Totul e clar și nealterat, durerea e pură, melancolia nu e depresivă ci doar o stare de conștiință a unei lipse, sau a unui regret, și așa mai departe. Nici urmă de patologic în poezia sa. Totul are un aspect de plină igienă interioară. Nici o notă discordantă în această atitudine unitară, tonică până și în cea mai adâncă melancolie. De aci vine și iubirea poetului pentru natură, iubire pentru ceea ce firește, normal și sănătos și deci faptul că o reprezintă totdeauna nealterată de nici un cusur, triumfătoare și măreață. Din această sănătate, și fizică și morală, vine acel gust frenetic, sensualist chiar al vieții, o aptitudine nedomolită de trăire intensă. Poetul nu are nostalgia morții decât foarte rar și pe ea nu o privește ca pe o catastrofă. E o contemplare a morții, la Pillat, seninătatea mioritică specifică sufletului românesc. Poetul așteaptă moartea calm fiindcă ea nu e decât tot o formă a vieții, fața cealaltă a vieții veșnice manifestată sub revenirea neconținută a timpului în diferitele lui ipostaze. Până la termenul final însă, poetul mușcă din plin din viață, descriind-o cu pasiune în toate formele ei, redându-i savoarea carnală în imagini de o vigoare unică. Tot această iubire a vieții explică și unele trăsături de exotism din poezia sa. Moarte și timp, conștiința trecutului și conștiința vieții, se suprapun în poezia sa, ele trebuind a fi analizate în legătura lor intimă atunci când se va face studiul integral al poeziei lui Ion Pillat, trecutul fiind pentru el o neconținut prezentă afirmare a vieții.

Nu știu întrucât am izbutit să dau o idee asupra poeziei lui Ion Pillat în acest sumar portret critic unde încerc o fugară descriere a operii și psihologiei sale, mai ales după ce am putut cu greu rezista ispitei ce m'a îmboldit de o sută de ori să citez atâtea din versurile sale, devenite clasice. Poate că n'am făcut decât să schițez o parte din complexa fizionomie poetică a sa și să semnalez unele sugestii, care și așteaptă marele studiu critic ce merită.

Dar acel studiu mai poate aștepta. La 50 de ani împliniți, Ion Pillat nu-și face încă inventarul final al unei cariere. Uneltele sale nu s'au tocit și nici vocea cântărețului nu-i răgușită. Dimpotrivă, se pare că el își ascute stiletul și așterne iarăși ceară pe tablete, înstrunându-și lira și dregându-și vocea pentru un nou început, care nu poate fi decât o nouă sforțare în goana însetată după desăvârșire. Noul volum al poetului, anunțat, se va numi *Împlinire*. Adică, de fapt, încă o *împlinire*.



BALADA FLORILOR DALBE

DE

MARCEL ROMANESCU

Unde-s boierii cu bărbi cărunte,
dulămi de jder, surguci în frunte?
Unde sticlă de glasuri mărunte,
clopoțeeii cât un grăunte?
Unde e Pruncul cu paie în păr,
mănuțe de caș, zâmbet de zăr?
Unde pomu 'nstelat de-adevăr,
clopot din veac cât un ciubăr,
unde florile dalbe de măr?

Unde e cântecul vechi unduit
ce semăna, ovăz poleit,
cuvântul la ferești dăruiț,
ochii, sfeșnicar înmiit?
Unde-i basmu 'mpăratului Ler
cu sufletul în pumni de ger,
unde tropotele care cer,
unde creanga scuturată din cer
cu florile dalbe de măr?

Unde vi-s, boieri, bătrânețele?
Unde ni-au pierit tinerețele,
flori dalbe dându-și binețele?
Doar vre-un schit de vă păstrează fețele;
încolo viață și nume dispar.
Și totuși din țărână arșice tresar,
ulcică de icusari
sub copită de armăsar
sunând florile dalbe de măr?

Doamne, ne-ai dat cumplite vremuri:
foamete neagră, frig să tot tremuri;
ne-ai dat rășboi și cutremur;
dar dă-ne florile dalbe de măr!



POEM PASTORAL

— FRAGMENT —

DE

D. CIUREZU

I

Pe la poarta cu pândarii de lumină
A trecut o chită roșe de mușcate
Și ograda cu cerceii de cireșe
A 'nălțat un sân pietros de mere coapte.

Și-a dat iia verde'n lături de pe piept
Și-a lăsat să i se vadă sânii goi;
Soarele i-a prins în palmă să-i desmierde
Și-a pornit un răs de granguri prin zăvoi.

Fiindcă unul dintre tineri, mai isteț
S'a făcut că trece drumu'n curtea veche
Și cum sta ograda 'ntinsă pe zăplaz
I-a furat sburând o toartă din ureche.

Și-a pornit un haz prin tufe, cu sughițuri
De credeai că tot zăvoiul stă să cadă...
Doar ograda îmbătată de căldură
Iși golea mai mult spre soare, roada-i caldă.

II

Dintr'un cuib pitit în brazde s'a 'nălțat
Piuire 'nmugurită de pământ
Și-a pornit cu vestea 'n aripi peste câmpuri
In năvod de ițe albe și de cânt.

A sunat pe văi, pe dealuri, poate'n cer,
Veste nouă, ca argintul de curată,
C'au țâșnit, de prin hățișuri, pâlc de păsări
Și-a svâcnit în fund de cuiburi, vara toată.

Gogoloae de puf galben și de ceară
Se 'nbulzeau pe-un prag de frunze și de zare
Și din gușea de ciricuri a luminii
Ciuguleau, bătând din aripi, mei de soare.

Păsările duse'n ceruri s'au grăbit
Să le-aducă năpârstoace de mâncare
Și-aplecate peste cuiburi, ca pe leagăn
Inodau un fir de viață fiecare.

III

Din pologul de ameze și de vară
S'a desprins o fată mare și-o cunună
Și-a pornit cântând prin lanuri, către zariști
Unde cerul cu pământul se 'mpreună

Se dădea în lături grâul, despicat,
Ca o turtă de lumină frântă 'n două
Și prin lanul de dogoare și de pârgă
Iși tăia, răsbind spre larguri, cale nouă.

Păsările-au prins să sboare pe deasupra
Gâzele-au pornit și ele pe hotare ;
De prin cuiburile-ascunse prin tufișuri
Ciripeau cu cioc de cașuri, pui de soare.

Și-a suit în vârf de dealuri toată gloata
Ca o pulbere de stele și de larmă ;
Și-a pornit în patru vânturi svon de seceri
Printre țări de grâne coapte și aramă.

IV

A ieșit în câmpuri satul plin de voe
Cu arșița bucuriei, rod în brațe ;
A tăiat postăți de aur printre lanuri
Și-a făcut cârstăți de soare 'n dimineată.

Au venit apoi pe haturi, care lungi
Și-au cărat belșugul verii în hambare ;
Erau inimile cântec și putere
Iar viața de pe drumuri, gâlg de soare.

Se făcuse-o apă vie, luminată,
Intre lanurile coapte și 'ntre sat ;
Cum venea cântând răscruciul în miriște
Se 'ntorcea c'un car de aur încărcat.

Și-au vărsat în vistirie ploi și soare
Roadă bună ca pământul ce-o hrănește
Iar prin lumea revărsată peste 'ntinderi
Se simțea cum crugul vremii, spița-și crește.

V

A trecut prin miriști vara hăulind
Ca un sbor de dropii grase și sătule ;
A lăsat morman de mișini pe tarlale
Și grămezi de sălbi de aur prin pătule.
Ca o lișiță greoaie sue dealul
Printre mejdini de rugi roșii și porumb,
Iși mai lasă jos ulciorul să răsufle
Și privește cum pe câmpuri pică plumb.
Când a fost să sue scara 'n pătuiag
Ciugulind un cârc de strugur popistrat,
A făcut un pas în goluri și-a căzut
Lângă-un vrej bătut de brumă și uscat.
Și s'a 'ntins un țol de frunze peste ea
Peste ochii ei de sticlă și amiază ;
Și-au trecut țipând cocorii 'n miază-zi
Și-a căzut pe câmpuri cerul... și burează.

VI

Din podgoria de liniști și de toamnă
Au plecat pe drumuri ude, vâsle grele,
Cu stropi mari de zile calde supte'n struguri
Și mărgean de noști înalte și de stele.
Au plecat în strae mândre de regine
Printre gloduri de porumbiști și ogoare ;
Robii le duceau pe umeri pietre scumpe
Și cercei de roadă coaptă și de soare.
Chiuind, veneau în urmă chirigiii
Cu acoave de must roșu și năramz
Și de-atâta bucurie și vieață
Le 'nflorise-un gât de ploscă pe obraz.
Și 'ndemnând mereu la vale-au tăbărât
Prin ogrăzi cu porți deschise, prin gârlice ;
Și-a intrat în sate via, chiotind,
Cu mireasmă grea de toamnă și colnice.

VII

Printre geamuri de cenușe și cer vânat,
— Cu ochi mari de prune coapte și gutui
Stă privind afară, satul, cum s'apleacă
O polată de corbi negrii și tehui.

Și s'au strâns prin curți jilave și coșare
Glugi de vrejuri și mătasă de porumb ;
Forfotea'n bădane mustul, ca păsatul
Și venea bușneag de burniți de pe dâmb.

În grămada de dovleci, ca luna plină,
A intrat un vier cu râțul și-o surupă
Și-au pornit prin curte 'n goană, nopți de vară,
De credeai că toți ulucii o să-i rupă.

Doar știuleții, în bondițe, stau de-oparte
Și privesc sub fuste crețe de curechi,
Iar când râde gluma 'n clacă — râd și ei
Adunându-și gura toată, la urechi.

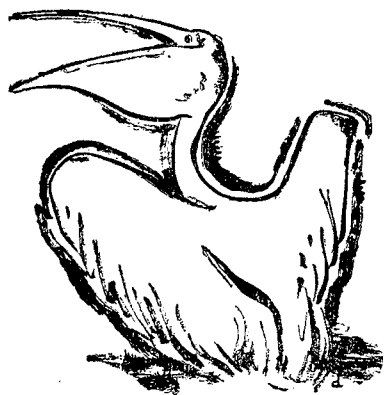
VIII

Singură pădurea 'n dealuri stă de pază
Cu podoaba de lumină la picioare ;
Când se sbate vântu 'n ramuri, parcă simte
Rădăcini de ploae caldă și de soare.

În obraji o bate sficul și-o pătrunde
Și vâltori de frunze moarte o colindă,
Dar ce-i pasă, când puterea ei de viață
Ca și flacăra din cremeni, stă 'ntr'o ghindă.

Ce-i o vară de avere pentru ea ?
Sau podoaba de lumină și iubire ?
Toate sunt un joc de volburi și năluci
Din a vieții ne'ncetată prăvălire.

Tot ce pierde este 'n viața care vine...
Tot ce râde este 'n moartea care crește...
Și cum stă pădurea 'n vânturi și visează
Prinde-un fulg de nea 'ntre gene... și zâmbește.





I N V I E R E A

DE

LADMISS ANDREESCU

Mai întâiu vine casa lui Fritz Werner, pe dreapta; apoi, lângă ea, casa lui Pătru Mitea. Casa lui Fritz este scoasă cu un stângen înainte, în ușiță, e văruiță în vânt închis, are tencuit în față, deasupra ferestrelor, aproape sub streășina largă de țiglă, o închipuire care aduce cu un ciorchine de strugure, iar mai sus de ciorchine scrie cu litere nemțești ceva care începe cu „Unser Gott...“ Casa lui Pătru e mai mică, trasă mai către inima ogrăzii, a sfiiciune, este străjuită, într'un colț, de un păr bătrân și scorojit la tulpină, cu o umbră pe care, vara, o binecuvântă și sașii și românii când se întorc, topiți, dela coasă sau prașilă; e văruiță în alb, iar sus, unde e strugurele sasului, are scobită în perete o cruce vâpsită în galben auriu.

Gospodarii sunt, amândoi, cuprinși. Au vite de muncă arătoase, au moșie bine cuprinsă, au și stupi tare mieroși, oi mițoase țurcane și țigăi; au încă, fântâni cu ghizduri de „țiment“ și roată „cu capac“ la ele; curțile le sunt flușturite cu piatră de râu, iar șurele amândorura sunt noi, mai de vre-o cinci, șase ani.

Până acum vreo trei ani Fritz Werner și Pătru Mitea au fost prieteni buni și vecini cum se cade, măcar că-s nații de alt sânge fiecare. Nici frau Roza și lelea Dochia nu au dat-o rău în ale bune înțelegeri. Ba, de-ar fi după sufletul lor, ele și acum s'ar bucura de bună pace, dacă n'ar veni încrunțăturile oamenilor. Că muierea, ca muierea, trebuie să ție ison bărbatului cu care trage în jugul casei, altfel, se rupe carul... Se mai întâlnesc ele și acum la povești, nu-i vorbă. Dar mai pe sub mână și cu frica toată în iie. Se întâlnesc mai cu seamă seara, după ce oamenii lor, obosiți și sătui, s'au lăsat somnului. Atunci numai, ies și ele în poartă, că nu pot dormi. Și prind să șopote câte'n lună și'n soare, ca să le treacă vremea. Stau așa, la vorbă lungă și degeaba, câteodată rebegite de jilăveala nopților, până când Ion feciorul lelii Dochia se întoarce din sat. Unde o fi umblând, Dumnezeu drăguțul știe... se miră în ochi cu ghiduș înțeles, femeia lui Pătru Mitea.

Dar cum spuneam, tot taifasul nopților fără somn vine a fereală de bărbați, că ei sunt gata cu gura, cu pumnii și cu pricina, din te miri ce... Și toată zdroaba asta, numai de când s'au ridicat copiii: Ionu lui badea Mitea și Frieda vecinului, jupân Fritz Werner.

Și Pătru Mitea și Fritz Werner sunt oameni cu vază în sat. Românul, între românii lui; sasul, între sași. Fritz a fost primar în Gussendorf până în vremurile tulburi din 1918. De atunci, trecând peste orice ciocniri de partide, Pătru a

ținut eșarfa tricoloră și a încheiat toate cununile din Guseni-și săsești și românești. Numai o singură cununie nu ar încheia în ruptul capului. Și de aci vine tare multă pricină...

De aci, dela astă împotrivire la o unire lumească, a pornit vrajba și apoi s'a întetit. Cine o fi început, nu se știe. Se știe doar că Fritz l-ar mânca pe Pătru și că Pătru l-ar muta în iad pe Fritz, dacă ar avea putere să facă o asemenea apocaliptică mutare. Și se mai știe că în miezul pricinii stau copiii, de când lui Ion au prins a-i da tullele, iar Friedei a i se rotunji trupul.

Că vezi, copiii, d'aceea's copii : să crească și să se iubească. Să se iubească ; oar și bătrânii s'au iubit la vremea lor. Dar să se iubească așa, după socoteală... după datină... Aci-i toată buba : iubirea pidosnică...

Așa nu mai merge. Ba, într'o zi, Ion a stat peste fire de mult la vorbă cu Frieda ; ba în altă zi, Frieda s'a pierdut în acățanișul de după grădini cu Ion, iar Lutz, văcarul sașilor din Guseni, a văzut cu ochii lui, cum brațele sănătoase ale feciorului de român, frângeau ca pe o joardă plină de sevă, mijlocul fetei de sas și a purtat vorba până către urechea infuriată a fostului primar ; ba una, ba alta... dușmănia a fost gata peste capul bieților oameni.

— Să n'aud de săsoaice în vatra mea, s'a cătrănit badea Pătru către lelea Dochia când femeea a vrut să-l îmblânzească,—să n'aud, că iau Gusenii foc dintr'un cap, în altu'!...

— Că... ce știi copiii mă, Pătrule, a mai îndrăsnit ea.

— Să știe... Eu cum am știut?...

Omul a răcnit atât de fioros, încât nici primpretorul n'ar mai fi avut curajul să-i mai întorcă o vorbă.

Dincolo, la fel :

— Nu se poate să-mi mărit fata cu un pui de român, fie el chiar mai mare decât feciorul lui Pătru, a răspuns, necăjit, Fritz când frau Roza a adus, pe departe, vorba de dragostea tinerilor.

— Ei se iubesc... Ce treabă avem noi ?

— Ce treabă avem ? Atunci mergeți amândouă peste pălan, la Mitea...

Fritz s'a roșit la chip, i s'au umflat vinele la gât și a stat să ia toată lumea în pumni, iar frau Roza s'a făcut mică, în cel mai întunecat colț al casei, de teamă.

Și așa s'a întins pricina... Și așa, prigoana... Și așa urgia... Pătru fi tare că-i primar, măcar că el știe că legea nu-i moșia lui. Fritz încă-i tare, că-i consilier în primărie și, între sași, e fruntea.

* * *

Gura satului întărea vrajba bătrânilor.

Pentru toată lumea — și tineri și bătrâni, și femei și bărbați — dragostea lui Ion Mitea cu Friede Werner era un lucru eșit din făgașul firii, era o pacoste, dacă nu chiar o mare nenorocire, cum socotea bătrâna lui Vulpoi din dealul viilor care, de șaptezeci și șapte de ani, de când o ține Dumnezeu pe lume, nu mai văzuse, nici auzise, o asemenea nepotriveală cum poate fi o dragoste dintre un creștin d'al nostru și un sas.

— Îs, doar, fete de rumân până-i hăul și câte vrea Ionu Mitii, în satu'aest... și'ncă fete de frunte, unele mai de ispravă decât Frieda sasului..

— Geaba, se bocea lelea Dochie, care cu inima ei de mamă, „auzea“ căldura

iubirii feciorului pentru săsoaica de alături, care mai era și frumoasă ca o „glaje“ de cristal, — geaba ; asta i-o intrat lui la inimă și nu-i om să i-o scoată de acolo...

De cealaltă parte, bătrâna sașilor, frau Suza, nu se lăsa mai pe jos. Ba dimpotrivă, ea avea optzeci și patru de ani și încă nu avusese prilej să vadă o asemenea jalnică întâmplare.

— Tinerii au început să semene cu nebunii... Unde se știa înainte de așa ispravă !... O săsoaică mândră și avută cum e Frieda, nici prin gând să-i treacă la o dragoste cu un rumân, batâr că-i feciorul judei din Guseni...

În vremea asta tinerii îi ocoleau, părinții îi amenințau cu toată urgia stăpânilor de suflete, iar Ion și Frieda, își vedeau de întâlnirile lor, multe tainice, — destule pe față.

Când lucrurile s'au înfierbântat peste fire, Fritz a trimis pe Frieda la Sibii, servitoare ; Ion a plecat și el la Sibii, argat la un sas. Fritz a adus pe Frieda acasă. A doua zi Ion răsărea, ocoș, în curtea părinților săi, spre mulțumirea și a sașilor, și a românilor.

— Or să dea pălanul jos într'o bună zi Pătru și Fritz, or să-și facă ograda una 'ntr'una și or să-și zică și neamuri... Parcă-i vezi : — Noroc, cuscre !... batjocoreau înveninații satului.

— Da, da... Așa s'ar putea să fhie... întăreau cei mai puțini șugubeți...

— Vai de capu' lor ! îi jeleau și cei serioși.

* * *

A dat Dumnezeu de s'a înmuiat și gerul. Au trecut babele. Și viorelele de mult au înflorit câmpul cu iarba nu prea bine încolțită. Vitele au ieșit din grajduri mai slabe, oamenii din case, mai palizi, iar reveneala pământului fumega dimineața după ce ogoarele se perpeleau un pic la întâiele raze ale soarelui. Toate-s noi în Guseni. Până și bătrânele satului — lelea lui Vulpoi și frau Suza — par'că se mișcă mai vioaie... Numai dragostea pricinase a lui Ion cu Frieda este veche de vreo trei ani. Și cu ea, vrajba dintre părinții tinerilor, — ba ceva mai adâncită de cum era la început.

În acest an după potriveala orânduită a calendarului, Paștele românilor și al sașilor cad într'o zi ; și românii și sașii au rânduelile lor ; au jocurile și petrecerile lor.

Ceterași, în sat, sunt numai ai lui Busuioc, bătrânul și feciorii lui ; Vâla și Onu. Primarul a dat ordin țiganilor să-și țină hangul către români, dar Fritz Werner ca o căpetenie a sașilor, care trebuie să știe tot, a prins de veste și l-a luat pe Vâla aproape pe sus pentru jocurile sașilor. De aci a venit cearta :

— Mă, să te ții cuminte, c'apoi ai de furcă lungă cu judele... s'a stropsit Pătru către Fritz când i-a venit bine, în noaptea învierii, în calea dintre biserici.

— Ba n'oiu avea loc de tine'n sat... s'a ținut tare sasul.

— Eu spui doar atât : să nu venim la pricină...

— Ce să nu venim ? Că la pricină suntem noi de mult frate Pătrule... Că Ionu tău...

Pătru, când a auzit de Ion, s'a făcut roșu :

— Doar n'ăi fi crezând că mi-e la inimă săsoaica ta.

— Că valahu' tău chiar a fi cu stea'n frunte...

— Este, mă... și fata ta nu-i de nasu' lui... La sași cu ea...

— Ba la rumâni cu vițelu' tău...

— Fritzule...

— Pătrule...

Amândoi au strâns mâselele și pumnii grămădind în ei toată ura adunată ani lungi în inimi. Amândoi au pipăit cuțitele dela șerpăre, — că năravul de a purta cuțit la șerpar e vechiu la Guseni. Amândoi au dat să sară unul către altul ca să descarce a răsbunare teancurile de ură grămădite în ei.

— Vater! Mein Vater...

— Tată! ... Stai tată... stai...

Frieda și Ion, porniți spre biserici, la înviere, au răsărit în spatele învrăjbiților lor părinți. S'au mirat, la început, de cearta asta, în mijlocul drumului apoi s'au îngrozit când au văzut că, în loc de Inviere, ei pășesc spre moarte.

Oamenii, uimiți, au rămas cu pumnii și cuțitele în aer, înțepenți și de groază și, poate, de rușinea isprăvii pe care au stat gata să o plinească, întunecați. Au vrut să se infurie amândoi:

— Voi... voi... Ce căutați voi aici? ...

Dar clopotele celor două biserici, a românilor și a sașilor, așezate mai puțin de destin, față în față, despărțite doar de colbul drumului și, de meterezele vechilor ziduri săsești, au prins să vorbească marea bucurie a luminii: întâiu clopotele românești, apoi îndată după ele, cele ale sașilor. Marea vesteire a bronzurilor bisericesti a copleșit de tot, sub povara unor remușcări cari lua cu nădejde locul vechilor uri, inimile celor doi aprigi dușmani.

Pentruce îndușmănirea asta? Unirea sufletească a copiilor ar fi fost cale de legat și mai temeinic vechea-le prietenie, cale de dus în viitor povara greutăților pe umeri vânjoși și tineri. Și ei — bătrânii — au aflat vină în asemenea legătură... Pentruce? Pentruce? Pentruce?

Intrebarea alerga în neștire în inimile și mințile bătrânilor, se sbătea părjolitoare pe chipurile limpezi și sănătoase ale copiilor. Pătru Mitea s'a uitat cu obidă spre cuțitul pe care-l uitase în pumnul încleștat și — cu scârbă — l-a aruncat undeva, în șanțul uliței, Fritz Werner, trezit din buimăceala necugetatei lui învrăjmășiri și-a astupat fața cu palmele și s'a prăbușit în uliță la picioarele copiilor, o descătușare în gemăt fără sfârșit.

— Tu, Frieda, a șoptit aproape plângând Pătru — hai aici lângă mine...

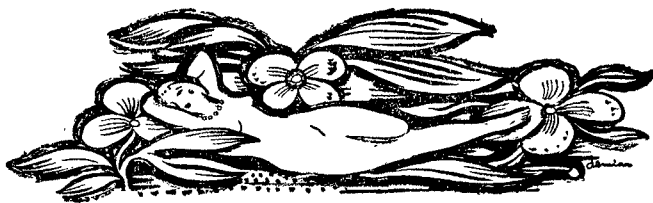
— Mă Ioane, a isbutit sa spună Fritz.

În tăcerea binefăcătoare a unei depline regăsiri, cele patru suflete s'au unit în legământ negrăit, sub îndemnul clopotelor vestitoare de Viață vrednică și luminoasă.

Târziu, Pătru Mitea s'a trezit senin și grăind înveselit, a rupt liniștea:

— Să știi, frate Fritz, că mintene ce trec sărbătorile dau jos pălanu' dintre curțile noastre. Zică lumea ce-a zice... Decât omor, mai bine viață nouă...

Ion și Frieda trăiau învierea inimilor peste îngrădirea unor datini străine de ele, — de inimi.





P O E S I I

DE

ȘTEFAN BACIU

VIAȚĂ FĂRĂ DE MOARTE

Pădurile, dragoste, buciună lumina ta,
Tu, neprihănită floare fără piele,
Din lujerul tău o neștiută doinare,
Spre suflet, cu sute de brațe suia.

Stând sub umbrarul verde 'mpreună,
Din frunțile noastre lună plină ai dat ;
Din vocile care-au tăcut și-au stat
Ai mlădiat o geamănă cunună.

Nu te-ai făcut, nu treci, dar ești.
Noi ne sfârșim, trăind prin tine
Și presimțim svonirea care vine :
Când scazi în timp, în noi te îplinești.

J O C

La mine îngerii numai ziua vin
Și-mi aduc tămâie într'o lalea,
Puțină glorie într'o cupă de vin,
Intr'un degetar, imaginea ta.

O stea mie, una ție, alta nimănui:
Arșice pentru jocul necunoscut,
Frumos ca tine, dar cu gust amarui.

În inimă un luceafăr a căzut.

CÂNTEC DE LEAGĂN

Surorii mele Ioana

Taci! S'auzi cum intră seara în odaie
Cu mirese de 'ntuneric și de vis.
Fluturi mari, ca floarea de cais
Vor cădea uciși de-o albă vâlvătaie.

Ție noaptea asta 'n dar ți-aduce
Stele reci din munții suri;
Liniști verzi din umede păduri.
Vor veni, o lacrimă în ochi s'usuțe.

Ghemuită 'n perne, ce pândești?
Visul cade — ploaie pe pleoape,
Undeva — departe sau aproape —
Au cântat cocoși în curțile cerești.

Dormi! În pomi sună o violină.
Pentru somnul tău curat și teafăr,
Am tocmit, de strajă, un luceafăr
Și, pe cer, un car de lună plină.





P O E S I I

DE

AUREL CHIRESCU

CEARCĂNUL SERILOR....

Cearcănul serilor mi-e drag
In susurul seraficei tăceri,
Cum numai unduirea unui sbor,
Sau ciobul lui — melodic de oglindă
Spart dintr'o doină clară de isvor.

Cearcănul serilor mi-e drag,
Că poartă 'n el pure-adieri de rai,
Esențe vii din 'naltele grădini,
Ce 'ntind peste movilele de umbră
Un voal de albe 'nmiresmări de crini.

Cearcănul serilor mi-e drag....
Pe frunte când își reazimă lumina
Cu obosite pâlpâiri verzui
Simt risipit întregul cer în mine
Ca un parfum în toată floarea lui.

AM CUNOSCUȚ.....

Am cunoscut întoarcerea în sânge
Ca pe-un blestem al neamului meu crunt
E veacul prea adânc să-mi poată strânge
Lumina risipită 'n rai mărunt.

Prin cântecul meu trec amare ape
Ce nu se-opresc la margine de cer.
Pătrunde dâra lor până aproape
De inima 'mpietritului mister.

Aș vrea să nu 'ncerc rodul pân' se coace
Dar amintirea sucului său sfânt
Mă trage tot mai mult, tot mai încoace,
Spre rădăcina vie din pământ.

AMARA SIMFONIE

Voi trece ușor, la semnul grav,
Pe sub înlăcrămata stea,
Pe sub umbrita frunte
A cerului bolnav.

Când săgeata soarelui, biruitoare,
Își va petrece șuerul
Prin inima goalei mele nopți,
Șerpuitor de lin,
Sângele va înălța în ultimul val
Psalmul de amin.

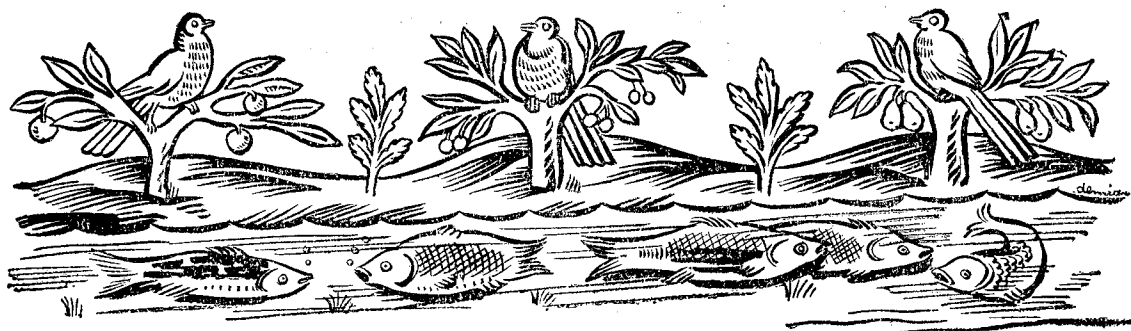
Mă vei căuta, poate, vis părăsit,
In luminoasele ape care-mi poartă umbra
Sau în apa luminii în care m'am risipit.

Câte puțin am să fiu
In fiecare limpede-adiere
Și'n orice semn viu.

Mă vei simți în toate,
Fără să poți pătrunde
Prin via strălucire
Până la rănile întunecate.

Doar, cândva de-ai să mă aduni,
Am să cresc, neascuns, în simfonia ta :
Deslănțuită melodie amară,
In care-ai să cununi
Durerea cu moartea, când o vei cânta.





P O E S I I

DE

RADU BRATEȘ

RUGĂCIUNE DE PRIMĂVARĂ

Bucură-Te, Prea-Sfinte, iată inima mea,
Iată livezile, pădurile, munții din zare...
Tot ce 'nflorește 'n jurul meu se află 'nchis în ea,
Precum se află cerul tot în scoicile de mare.

Nu Te mai osteni să vezi de-au înflorit mălinii,
Ori de și-au început isvoarele melodia profundă!
Vezi, inima mea își clatină crinii
Și tot mai stăruitor în visare s'afundă.

Din împărăția ei, primăvara a uitat să mai plece —
Se vede că i-a 'ndrăgit prea mult colinele domoale...
Inima, raiul meu, Ți-o ofer (de vei trece)
Cu toată bogăția ei de petale.

Știu că pe unde-ai fost ai găsit numai furtuni,
De-aceea rătăcești după primăvară și soare!
Doamne, în împărăția mea vei întâlni minuni,
Te va uimi fericirea solemnă a pomilor în floare,

Aici și-a mutat cortul primăvara, și iată
Cum își apleacă cerul a 'nchinare genele!
Ingeri mulți (o, cât de mulți) la răsărit s'arată
Și-mi cuceresc munții, poenele.

Nu mai sunt stăpân pe zarea mea de mărgărint...
Doamne, ori poate Tu mi-ai trecut pragul!
Bine-ai venit! Pun să răsunе ghiociei de argint
Și-ți predau cu plecăciune steagul!

DIN ȚARA DE DINCOLO

D-lui Octav Șuluțiu

Cerul s'a îngrămădit la poartă
Și-mi aruncă 'n geamuri frunze ude...
Vânturile clatină văduhul,
Sau un demon zarea mi-o ascunde ?

Umbre mari s'apropie de zid
Și mă chiamă dușmănos pe nume.
Neguri vin sau duhuri din pământ,
De-mi aduc tot sbuciumul din lume ?

Cine mă ademenește 'n noapte,
Și mă duce dibuind, de mână ?
Stele cad în lanuri și păduri
Și le fumegă cenușa din țărână.

Nu m'aude nimeni ! In zadar
Sună inima a clopot peste sat.
Oamenii-s cosciuge prin livezi
Sau spre altă țară au plecat !

Pruncii numai, adormiți îngaimă
Vaiete, și subt povară gem,
Câte jertfe, Doamne ! Până când
O să lași poporul subt blestem ?

Amăgire-i goana, visul ! Știm
Ce zăpezi și ce talazuri pân' la cer !
Doamne, pune duhurile sub zăvoare,
Căci prea multe suferințe cer !

Peste moaște și privescile arse
Pacea Ta să fulguie albastră !
Cât e drumul apelor — întinde,
Doamne, cerul și moșia noastră !





MATCA ISTORICĂ A SUFLETULUI ROMÂNESC ◦

DE

PETRU P. IONESCU

Există două metode prin care am putea determina caracterele sufletești ale poporului nostru. Una ar consta din cercetarea formelor lui actuale, fie că e vorba de dinamicul său sufletesc, fie că e vorba de o cercetare oarecum statică, un fel de sondaj, de tăetură anatomică în structura psihică. Studiul actualului trăit este vădit, științific. Astfel se procedează în mai toate științele vieții. Nu este numai decât nevoie de o viziune evolutivă, de o cercetare a desfășurării în timp.

Mai avem însă și metoda contrară care își propune tocmai studierea acestei desfășurări, cu scopul de a descifra obârșia unui fenomen dat. Ambele metode sunt la fel de științifice. Cea de a doua are însă avantajul de a ne arăta procesul de devenire în toată întinderea și complexitatea lui. De aceea vom studia problema psihologiei românești întrebându-ne cea de a doua metodă.

Ea este de altfel, cu atât mai necesară, cu cât ceea ce ne preocupă pe noi este descoperirea aceluși fenomen de osmoză psihică în virtutea căruia s'a format, din multiple elemente etnice și biologice diferite, în decursul timpului, această sinteză minunată care este sufletul românesc. De aceea ne vom folosi în expunerea noastră de elemente istorice, vom face apel la ele pentru a surprinde, acolo, în tainițele trecutului, acele forme simptomatice, rezumative, reprezentative, prin care să ne putem explica și construi înfățișarea sufletească a poporului nostru.

Poporul român este un produs al evoluției istorice, dintr'o seamă de elemente ce s'au suprapus, ce s'au topit cu încetul, în scurgerea timpului. Rostul nostru este de a căuta care au fost caracterele dominante ale popoarelor care, prin amestecul lor laolaltă, au alcătuit realitatea de azi a poporului român.

Este drept că, în asemenea condițiuni, e foarte greu să afirmi apodictic ceva. Nu mai putem face studii „pe viu“ asupra psihologiei populațiilor de obârșie, pentru binecuvântatul motiv că au pierit. Ceea ce nu înseamnă însă că ne sunt

necunoscute. Dimpotrivă, avem o seamă de mărturisiri istorice, de documente, de date, de urme, ca și când acei barbari ce locuiau dincolo de Istru ar fi atras în mod constant, atenția lumii asupra lor. Și în realitate chiar așa s'a întâmplat.

Să trecem deci la cercetarea vieții și sufletului acestor strămoși.

Nu este în intenția noastră să facem aci operă istorică. Ceeace ne preocupă este să stabilim etapele fundamentale în cursul cărora s'a zămislit acest popor al nostru. Iată pentru ce din așa numita „triplă sinteză“ de care vorbește N. Iorga, noi vom face acum prima mare etapă. Vom numi această etapă *Dacismul*. *Dacismul* este rezultatul celor trei sinteze care acum, vor fi, pentru noi, parțiale. Odată îndeplinită opera de colonizare, odată înfăptuită opera de romanizare a Daciei-Felix, se petrecea aci un nou fenomen; se năștea un popor: *Daco-Romanii*. Spiritul dacic se amalgama cu spiritul romanic. Condițiuni de o complexitate neînchipuită au contribuit la această lucrare. Colonizarea romană însemna un mod de administrație, o repartitie a forțelor militare, o osmoză de ordin economic, social, politic, familiar, religios, etc. O limbă nouă se formează. „Se pune acum baza vieții sociale care este satul“, cuvânt ce se crede a fi derivat, prin diminuare, dela latinescul „fossatum“ (loc întărit cu șanț înconjurător). Fenomene semasiologice se petrec în acest timp, ba chiar apăruseră înainte de cucerire. Astfel se citează sensul nou ce îl capătă „lex“ înlocuind „religio“, sens păstrat până azi de poporul nostru. Pârvan descoperă chiar urme ale terminației noastre specifice în toponimie și omonimie („ești“), într'o inscripție unde este vorba de „magistratus vici Clementianescus“. (Op cit. ib.)

Toată această epocă de prefaceri subterane, de influențe și de transformări, legăturile de sânge, prin căsătorii, între colonizatori și băștinași, epocă mergând de pe vremea Tracilor și ajungând dar nu și oprindu-se brusc — așa cum s'a crezut — odată cu retragerea forțelor militare de către Aurelian, dincoace de Dunăre, epocă în care trebuia să se petreacă gestația etnică a unui nou popor, o vom numi *Daco-Romanismul*.

Dar numai cu aceasta, adevăratele baze ale poporului românesc de azi, nu sunt încă puse. Istoricul Ion Bogdan vorbise, primul, despre neputința de a spune că se poate afirma, numai cu atâta, ceva desupra poporul românesc. Trebuie deci să admitem un nou și ultim element de mare sinteză: *Slavii*. Cu elementul slav nu am venit în atingere târziu, așa cum se crede de obicei. Dacii, înainte de Decebal chiar, — sunt, în privința aceasta, neîndoioase dovezi istorice — au fost în relațiuni sociale și economice cu Slavii. Contactul acesta devine însă evident deabia cu secolul al VI-lea și se continuă până în secolul al XI-lea. Se petrecu și aci acelaș fenomen de asimilație, atât de caracteristic neamului dac. Slavii, veniți ca dușmani, în calitate de cuceritori, (trebuie înlăturată deci — spune d. Giurescu — imagina unui Slav blând, docil, prietenos) au fost asimilați în cursul a cinci secole, în nordul Dunării, de către Daco-romani; au asimilat însă populațiunile găsite în sudul Dunării, slavizându-le; proces ce se termină complet pe la începutul secolului al XI-lea. Această epocă, având să însemne prin sfârșitul ei începutul veritabil al poporului românesc, o vom numi *Slavismul*. Așa dar fazele de formație a noului neam înseamnă o nouă sinteză tripartită. În trei largi etape: *Dacism*, *Daco-Romanism*, *Slavism*, îmbrățișând în timp noianul scurs dela prima „confederație tracică“ până în secolul al XIII-lea.

Să ne reîntoarcem acum la adevărata față a problemei noastre.

Primul element de care vom ține seama este poporul trac. Nimic nu ne

lipsește pentru a înfățișa tabloul întreg al sufletului acestui neam. Popor trăind din agricultură, în sate statornicite, el aduce în zestrea spirituală a lumii din care făcea — temporal — parte, forme de viață spirituală de o importanță covârșitoare. *Tracul este inventatorul misticismului.*

Gândirea filosofică a vechilor Greci are la origina sa cea mai îndepărtată fenomenul atât de caracteristic numit *Orfismul*. Ce este orfismul? Este o anumită atitudine a sufletului, încă primitiv, față de mister, inițiatorul său este Orfeus, personajiu legendar de origină tracă. Acest cult se răspândește fulgerător în Orient unde are de luptat cu un alt cult *tot de origină tracă*, cultul lui Dionisos. La rândul său acest cult era o formă a unui cult și mai vechiu cunoscut sub numele de „misterele eleusinice“, care devine, cu timpul, o formă specială, mult spiritualizată, a orfismului. Primul care ne dă referințe despre orfism și eleusianism este poetul Onomacritos, pomenit de Aristot (*Peri philosophias. fr. 10*) care vorbește despre un „Zeus képhalé“. (*Ζεὺς κεφαλή*). Dar acest „képhalé“ nu este decât un „teleuté“ (*τελευτή*) după cum remarcă însuși Platon (*Timæus. 69*) Am putea trage de aci concluzia unei concepții monodeiste ca axă a acestei primitive gândiri religioase. Ceeace este însă de netăgăduit este faptul că există în om, aproape „pusă“ în structura sa, o nevoie de explicare cauzală.

Cercetările recente — și care au dus la ipoteza că primitivii actuali ar putea să fie o degenerescență a unei rase deosebit de superioară — un fel de vârstă de aur a umanității — au stabilit preexistența unui monodeism originar¹⁾. Acest monodeism, din cauze diferite, decade sau subsistă alături de forme polideiste. Așadar întrebarea la care trebuia să răspundă mintea primitivului își găsea un răspuns. Nevoia aceasta de a postula o unitate superioară sub egida căreia să se grupeze toată diversitatea nesfârșită de aspecte ale lumii, a fost condiția supremă care a dus la impunerea UNULUI. Se pune acum o altă problemă: A se cunoaște esența acestui UNUL. Formele religioase, impuse de viața socială primitivă, nu permiteau decât adorarea zeității. Și atunci apare „inventatorul“ mistic care încearcă să „cunoască“, să „vadă“, să „simtă“ divinitatea. Există desigur, o cale către mister. O cale care, ea însăși, este un mister. O cale care trebuie să fie de domeniul „acțiunii“. Iată cum cultul devine *mister*, cunoașterea lui, apanagiul câtorva *inițiați*, acțiunea specifică a cunoașterii, un fel de *pantomimă* prin care se creiază o atmosferă specială de *percepție mistică*. (Vezi E. Rohde. *Psyché. p 270 c. f.*) În ce constă această percepție mistică? Credinciosul era transpus într-o atmosferă stranie, prin vin și dansuri, într'un mediu forțat, încărcat de fluidul magnetic al dansului și cântului, într'un fel de spectaculos „dramatic“ (*mystischen Drama*, după expresia lui Rohde), avea impresia că *pătrunde*, printr'un act de „viziune“, în esența divinității. Pentru a ajunge la acest rezultat, trebuia presupusă o oarecare doză, din ce în ce mai accentuată, de dispreț față de trupul material care trebuie desigur considerat ca împiedicând sufletul dela actul de cunoaștere și de participatie cu divinul. Dar o asemenea concepție care punea primatul superiorității sufletului, trebuia desigur fundată pe o idee și mai generală; aceea a nemuririi spirituale. Despre toate aceste lucruri, ce ni s'ar părea speculațiuni ale unei metafizici extrem de moderne, dar care apar în mintea unei populațiuni tracice, cu multe secole înaintea erei creștine, aflăm confirmări

1) Teoria „All Father“ — ismului lui A. Lang. *The Making of Religion*, teorie la care aderă și W. Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*), Lemmonyer, Rabeau, etc.

interesante în Plutarch (Peri phiséos), în Stobaeus și în Lucian (Kataplasmatha 23). Cum se putea face această deosebire a sufletului imaterial de trupul material? În misterele orfice și eleusinice ea se face printr'o anumită viață ascetică, prin reculegere și retragere. Viața pământească, trupul, constituiesc un *păcat* care trebuie *răscumpărat* printr'o anumită viață morală, aceea ce s'a numit „viața orfică“. Întâlnim deci ideia fecundă a *purificării*. Massa poporului trebuia să urmeze numai aceste norme „exoterice“. Din această masă urma însă să se recruteze anumite *ordine ascetice*, secte retrase într'un fel de viață monahală, Ctiștii. Deabia dintre aceștia se recrutau *inițiații* adevărați, constituind partea „esoterică“ a doctrinelor orfice și eleusinice.

Pentru a da însă o dezvoltare și mai mare acestui caracter de *extaz* forțat, s'a recurs la o nouă metodă, „orgiasticul“, o invenție tot de natură tracă, datorită în special tribului „Edonilor“. Orgiasticul apare în cultul lui Dyonisos. Cine era Dyonisos? Orfeu nu era zeul ci numai anunțătorul, profetul lui. Pentru unele triburi tracice (Daco-geții) zeul era Zalmoxis; pentru alții era Dyonisos; pentru orfismul grec și oriental, era însuși „Zeus kephalé“ sau „Zeus teleuté“, așa cum îl denumește Onomacritos.

Cultul lui Dyonisos degenerază. Însăși orfismul avea, mai târziu, să lupte împotriva acestui dyonisianism degenerat, opunându-i un fel de dyonisianism spiritualizat. Acest lucru se va întâmpla mai târziu când în persoana lui Dyonisos se va contopi personalitatea spiritualizată a lui Apollon. Schelling vedea, cu drept cuvânt, trei ipostazieri ale lui Dyonisos, mergând, evolutiv, dela materialitate la spiritualitate. (K. Fischer. Schelling. p. 750). Aceste trei fețe sunt: Dyonisos-Zagreus și Dyonisos-Iakchos (înfățișări esoterice-spirituale) și Dyonisos-Bachchos (înfățișare exoterică-materială).

Dyonisos este însă un zeu de export, autohtonii rezervându și dreptul de a-și adora un alt zeu mult mai spiritualizat, pe Zalmoxis. Despre origina lui Zalmoxis părerile sunt împărțite. Zalmoxis apare când ca erou, când ca mare preot, când ca zeu. Ceace este însă incontestabil este spiritualizarea acestei religii autohtone traco-dacice. Înlăturând orice caracter dyonisiac, religia lui Zalmoxis se reîntoarce la orfismul originar (de care de altfel nu a fost niciodată despărțită) pentru a pune bazele unei vieți religioase și morale, atât de înaintată și de spiritualizată, încât istorici contemporani considerau pe Geți drept poporul cel mai cult și mai moral după Greci. Existau anume în acest cult zalmoxian mese și ospete mistice, o anumită asceză populară prin abținerea dela vin și carne, apariția ordinilor de Poliști sau Ctiști predicând celibatul și postul, credința în nemurirea sufletului și în întoarcerea, prin moarte, la zeul cel mare, într'o viață de fericire eternă, ideea unui păcat originar condiționat de natura materială (titanică) a trupului, credința în purificare pe pământ, prin viață morală și fapte vitejești și în fine ideea metempsihozei pe care o adoptă și Pitagora. Zeul suprem devine, la unii Traci, însuși Zalmoxis-Gebeleisis, în vreme ce la alții rămâne Dyonisos-Zagreus sau Iakchos, adică un Dyonisos spiritualizat. Pentru Kazarow, Rohde și alții, Zalmoxis este un zeu chtonic. Se invocă în special cunoscuta legendă a dispariției în pământ și a apariției, după trei ani, a lui Zalmoxis. Dacă nu e vorba de o simplă legendă, este aci, desigur, o încercare a acestui personaj de a crea, în imaginația credincioșilor, o nouă dovadă a reînvierii. Cum însă întreaga doctrină zalmoxeiană tindea la o anumită atmosferă de exoterism, la o spiritualizare luminoasă a sufletelor, înclinăm să credem că acest caracter

chtonic trebuie exclus din religia traco-getă. Aceasta cu atât mai mult cu cât noi caractere ale religiunii dacice vin să confirme oarecum această ipoteză. E vorba anume aici despre credința într-o putere contrară, o putere a întunericului, dar o putere învinsă: „Dracul“. Elementul chtonic care ar fi reprezentat prin dispariția subpământeană a lui Zalmoxis poate fi, foarte bine, un simbol al organicului, îngroparea vieții iarna. (N. Iorga ibid.). Așa s'ar explica, pe altă cale, și interdicția lui Bueribista. Dracul despre care am pomenit, apare ca un simbol al „Invinsului“, el însuși exponent al întunericului, chiar pe steagurile dace, sub forma unui șarpe. E firesc atunci ca acest simbol să reprezinte pământul și întunericul (element chtonic) iar prin contrast logic, Gebeleisis-Zalmoxis să fie simbolul luminii. Obiceiul geto-dac de a *trimite* un sol zeului, aruncându-l în aer, *în sus*, confirmă acest înțeles. Toate aceste rituale, acel al dracului ca și acel al adorării zeului luminos, se întovărășeau de cântec și dans *în cerc* împrejurul unui spațiu unde se petrecea spectacolul sau era așezată efigia respectivă (balaurul).

Tracii ne apar deci (și cu ei, de bună seamă, și geto-dacii, cei ce ne interesează direct pe noi) ca un popor cu o bogată și specifică structură sufletească. Sunt *creatori*. Sunt *originali* în creațiunea lor. Reprezintă, priviți dintr'un anumit punct de vedere, o atitudine proprie a omului în fața lumii. Pot constitui și trebuie să constituie pentru noi, un *fenomen original*. Nu s'a stăruit, nu suficient, ci deloc, asupra acesui *fenomen tracic*. Și este cazul să se stăruie. Pentru că, neinfluențați de nimic, prin propria lor spontaneitate spirituală, au reușit să aducă în patrimoniul lumii, o reformă și o viață nouă. În vreme ce popoarele înconjurătoare trăiau în barbarie, în vreme ce însăși Grecii deabia își manifestau puterile sufletești și nici nu apăruseră sub forma care avea să minuneze lumea, acești Traci își construiseră și o ideologie religioasă și o metodă proprie de cunoaștere, și o viață morală adecuată acestui fond de puternică spiritualitate. Încercăm deci aici, prin aceste însemnări, lipsite și de erudiție și de autoritate, să dăm semnalul, să atragem atenția lumii noastre asupra valorilor pe care ar fi trebuit să ni le apropiem sufletește, *cu care ar fi trebuit să ne mândrim*. Nu avem până acum, în învățământul nostru superior, o catedră a vechilor civilizații din care ne tragem. Ne lipsește, atât o cercetare laborioasă a acestui trecut, sub prizma pură a spiritualității sale, cât și interesul pentru asemenea cercetări. Și desigur că aici, din aceste focare pierdute în istorie, ar fi trebuit să ne călăuzim spre a ne creia o perspectivă de înțelegere a spiritualității pe care trebuia să o continuăm.

Pe lângă fenomenul traco-dac, de esență spirituală, mai găsim un alt element de o importanță tot atât de mare. Într'adevăr, în vreme ce toate populațiile așa numite barbare din preajma secolului al V-lea a. C. până în preajma secolului al III-lea p. C. au trăit în forme de viață tribală, în acest nord-est al lumii vechi, se cunoștea o viață de stat politic. Fără a ne opri la autoritatea regească a unui Sitalkes, e deajuns să pomenim de seria celor trei mari conducători de stat: Dromichaetes, Bueribista, Decebal, în vreme ce, în restul Europei, cu excepția statului roman, nu exista decât viața tribală. Nu e în intenția noastră să facem, spre exemplificare, o doctă expunere a hărții politice a Europei din vremea unui Cezar sau Dioclețian. Să ne amintim numai că, exact în aceiaș vreme, Galia era locuită de o seamă de populațiuni conduse de șefi cu caracter de șefi de trib. E deajuns pentru aceasta, să se răsfoiască celebrele

„Comentarii“ ale lui Cezar. Populațiunile germanice au trăit tot în acelaș mod. Părțile Rusiei actuale și vestul Asiei nu dăduse naștere nici unei forme permanente de stat. Singurul „Stat“, în accepția totală a cuvântului, era statul roman. Iar în nord, pierdut în coclaurile munților și ale Istrului, un popor „barbar“ care crease orfismul, dyonisianismul, monodeismul, misticismul, crea, cu dela sine putere, o formă de stat analogă celei romane. Mai mult chiar. Invazia persană a lui Darius întâlnește aci o putere de opunere, sub forma unui veritabil stat scitic și tracic. Ideia primordială a formei politice de stat este deci neînchipuit de veche și *trebuie considerată ca o altă originală creație a acestui popor.*

* * *

Faza Daco-Romanismului o putem ușor reconstitui din documentele istorice ce le avem. Am văzut că romanizarea este o operă de vaste proporții începută cu mult înainte de cucerirea propriu zisă. Opera militară, culminând cu distrugerea cerbiciei lui Decebal, este numai o încoronare. Ceiace pare curios pentru cercetător este graba, ușurința chiar cu care noii cuceritori au acceptat cucerirea romană.

Vom releva numai câteva aspecte strict istorice. Primul este însăși fenomenul romanizării. Cât de adâncă este această romanizare? Dacă cercetăm complexul sistem al colonizării și al administrației romane, vom observa un lucru; că romanizarea nu s'a făcut exclusiv la orașe—aproape 40 la număr în Dacia—ci s'a întins ca o pânză extrem de deasă și consistentă, la sate. Izvoarele dovedesc cu prisosință această afirmațiune. Numele dace încep să se romanizeze chiar din a doua generație. Dar, deși romanizate, nu se uită să se amintească origina lor dacă. Este aci o trăsură de spirit extrem de caracteristică. Acești daci nu și-au romanizat numele dintr'un sentiment de lingușire față de cuceritor. Dacă ar fi fost așa, ar fi avut grijă să nu mai pomenească origina lor dacă. În loc de a proceda așa, ei țin, dimpotrivă, atât la forma romanizată a numelui, ceace presupune și o romanizare a întregului lor rost de viață, dar și la demnitatea lor de Daci. O altă concluzie ce se desprinde tot din acest fapt este că această romanizare nu a fost *impusă* ci *acceptată liber*. Neapărat, lucrul nu s'a petrecut nici total, nici deodată. Vom întâlni încă multă vreme pe acei „Daci liberi“ trăind în nord, în părțile muntoase ale țării (Carpații, de unde și numele lor de Carpi) și care au dat multă vreme de lucru legiunilor romane.

Un alt aspect, deosebit de isbitor, este absența totală din izvoare a vreunei mențiuni privitoare la vechile credințe religioase ale Dacilor. Întâlnim în schimb, nu numai numele zeităților romane ci și o mulțime de alte zeități aduse din toate părțile lumii. Știm că în ultima fază a imperiului a existat o invazie curioasă a acestor zeități în Roma care le-a deschis larg și ospitalier porțile. Desigur că din Roma nu a fost greu ca aceste zeități să vină, odată cu coloniștii, și în Dacia. Aceasta nu explică însă și dispariția cultului local. Sunt mai multe explicațiuni ale acestui fapt. Mai întâi aceia că poporul, în majoritate sărac, nu și-a putut permite luxul, nici de a grava pietre funerare cu numele zeului tutelar, nici de a construi temple. Apoi, cultul zeului autohton nu a mai fost practicat în orașele unde trebuiau să troneze zeei oficiali ai statului, ci s'au retras în sate sau chiar în stricta intimitate a vieții familiare. În fine, ultima explicație este că Dacul renunță la însăși zeul său în măsura în care pătrunde aci, prin numeroșii și diferiții coloniști, noul cult: *Creștinismul*. Pentrucă nimeni nu era mai apt să

primească noua credință creștină decât acest Dac pentru care nici nemurirea sufletului, nici viața viitoare, nici ideea păcatului original, nici nevoia mântuirii creștine, nici misticismul său atât de subtil, nu erau străine.

Dintre toate popoarele lumii nouă care se creia acum, niciunul nu a fost mai apropiat ca natură, ca esență și ca structură, de ideea creștină, decât poporul dac.

Nu asistăm însă numai la acest fenomen de subterană creștinare. Poporul dac primește și își asimilează cultura romanică cu o extraordinară ușurință. Acceptă toate formele acestei civilizații ce nu erau noi pentru el, cu care avusese de mult, contact permanent. Ni se pare că ne aflăm în fața unui fapt extrem de caracteristic: *acest popor, considerat barbar, primește binefacerile civilizației nu ca un primitiv însetat de forme impunătoare și cu prestigiu, ci ca pe ceva aproape natural.* O structură nouă e dată unei întregi provincii, fără grabă, fără superficialitate. Este ca și când ea ar corespunde unei nevoi statornice și obscure a acestui suflet dacic. Impresia aceasta ne-o lasă toate lecturile istorice cu privire la fenomenul romanizării dacice.

Pătrunzând cu o asemenea siguranță, cu o asemenea adâncime, în firea autohtonilor, era imposibil să nu se producă și un fenomen de simbioză spirituală, de sinteză a celor două formule de etnic ce se întrepătrund, în tot decursul epocii daco-romanismului. Pentru a înțelege și mai bine procesul acesta ce trebuia să stea la temelie noului suflet etnic al *rumânului*, să vedem într-o formulare scurtă, ce aducea nou sufletul roman. O primă problemă este următoarea: Acest element romanic era el pur sau era alcătuit din adunături? Nu a lipsit — știm — o teorie istorică cu mult aparat științific care a căutat să dovedească că acești coloni romani erau „pleava“, scursoarea, vastului imperiu, iar Dacia un fel de Guyana a antichității. Se știe ce a rămas din această teorie. A cere un element pur romanic este însă o utopie. Dar tot o utopie este dacă s'ar crede că imperiul, drept urmare a îndelungatelor strădanii de cucerire s'a mărginit, odată Dacia supusă, să trimită aci pleava și scursoarea. Adevărul este însă, în lumina ultimelor cercetări, următorul: A existat o colonizare cu dublu aspect. Mai întâi un aspect administrativ și militar adică *formal*. Apoi un aspect de adâncime, de pătrundere în masa dacică a unui număr foarte mare de elemente romanice sau de formă politică romanică, negustori, cetățeni, țărani, meseriași, etc. atrași aci de mirajul noutății și al bogăției pământului. Fenomenul acesta era și el foarte vechiu, precedând cucerirea militară. Aci ar fi aspectul *material* al colonizării. Dar, fie sub primul, fie sub al doilea, se aducea aci, în fine, poporul autohton, o formă și o structură nouă. Toți acești coloni, romani, provinciali sau chiar „clienți“ veneau aci cu un caracter autentic de romanitate. În ce consta această romanitate? *În virtuțile proprii ale sufletului roman. Iar aceste virtuți ni se par a fi spiritul practic, în ordinea caracterului, claritatea rațională în ordinea intelectuală, sobrietatea și disciplina în ordinea morală.* Să adăugăm la acestea acel fond caracteristic al Romei, *geniul juridic și sensul organizării politice*, aceste lucruri care au făcut tăria și splendoarea romană, pentru a avea o imagine concentrată a noului suflet etnic ce trebuia să se contopească cu autohtonul.

Erau elemente asemănătoare dar și elemente deosebitoare. Cele două popoare (spunem două pentru a simplifica viziunea aceasta de ansamblu) trebuiau să se unească prin ceace le era comun și să se simtă deosebite prin ceace le era deosebit. Elementul comun ni se pare a fi tocmai acel sens al organizării politice

despre care am pomenit. Elementul de deosebire pare să fi fost misticismul dacic opus raționalismului romanic.

Neapărat, toate aceste afirmații au în ele ceva vag. Plutim într'o atmosferă de supoziții. Deaceia, nu dela anumite documente irefutabile și definitive va trebui să cerem o confirmare, ci dela anumite intuiții de ansamblu. Când vorbim despre un misticism dacic, nu trebuie să ni-l închipuim exclusivist, pur, absolut; la fel, când e vorba de practicisul romanic. Nu pot exista categorisiri apodictice în domeniul fenomenelor psihice, mai cu seamă când e vorba de psihisme colective. Pentru acel care privește, într'o intuiție de ansamblu, sufletul dacic, așa cum reese el din ceea ce ne dau izvoarele istorice, misticismul dacic nu îmbracă o haină de absolut; este un misticism care nu exclude interesul față de lucrurile vieții acesteia pământești, Prea puțin rafinați (ca anumiți corifei ai filosofiei alexandrine, gnozice sau valentinienne) pentru a putea subtiliza până la absolut o anumită atitudine spirituală, Dacii nu au înțeles să nege realitatea vie, pentru a se cufunda în farmecul nemuririi.

Misticismul dacic a fost un compromis organic între pământ și cer, între viață și nemurire.

Aci a fost punctul de contact, cel mai suplu, pe unde a putut să se apropie și să se contopească cele două suflete etnice. Convins că viața aci pe pământ înseamnă o vale a plângerii, poporul dac a plâns la naștere și a răs la moarte. Dar nu era numai atât. Viața mai înseamnă și o încercare, un examen de purificare. Esențial, deosebirea de mentalitatea creștină era minimă. În practică însă, deosebirea de mentalitatea romanică era iarăși minimă. Pentru că, dacă romanului i-a lipsit „capacitatea metafizică“, a avut, în schimb, un puternic simț al realității. Dacul, luminat de un misticism căruia îi trebuia totuși simbolul materialității, a trăit într'o lume de stricte obligațiuni sociale. Mentalitatea lui mistică nu a mers niciodată atât de departe încât să uite rosturile pământului. Nici nu ne-am putea explica altfel puternicul său simț politic, curajul în lupte, optimismul său robust și reavăn, înclinarea spre ascultare față de șefi, de sacrificiu pentru țară, iuțeala de adaptare la civilizație, în fine perzistența formelor lui proprii de viață și posibilitatea de a asimila în matca lui neamurile felurite cu care a venit în atingere. Disciplina, caracteristică romanului, este dată și în structura sufletului dac. Simțul de ordine și de organizare al romanului se află și în moștenirea dacă. Singură nevoia de vis și de mister nu o avea romanul. Dacul însă nu face din ea o axă de viață ca yoghii. O păstrează în adâncurile subterane ale ființei lui, ca pe o realitate de care se folosește — am putea spune — când are timp să o folosească. E dată în el dar nu e necesară. Moare cu zâmbetul pe buze, dar în ultima clipă, când nimic nu mai poate fi încercat. Atât cât mai nădăjduiește, nu se dă înlături dela nimic. Decebal face act de supunere și îngenunche în fața acvilelor dar se reîntoarce pentru a-și reorganiza și mai dârz apărarea. Tot așa va îngenunchia mai târziu și Ștefan cel Sfânt în fața craiului polon, pentru a-i pregăti mai apoi Dumbrava Roșie. Dincolo de explicarea istoricilor că ar fi fost în acel gest al îngenunchierii un simplu ritual de formă medievală dela vasal la suzeran, (am citit undeva această explicare plauzibilă!) vedem aci, dăinuind, pe sub veacuri, acelaș sens sufletesc.

În fine, virtuțile războinice sunt aceleași, la Dac ca și la Roman. Istoricii romani recunosc, cu un fel de mândrie și uimire, aceste virtuți dacice. Pe acest teren, uriașă luptă între Roma și Sarmisegetuza s'a dat dela egal la egal. Traian

nu poate aduce în urma carului său triumfal decât un leș peste care nimeni nu a îndrăznit să scuipe vreo batjocură de învingător.

Iată, așadar, punctele de contact între cele două popoare ce trebuiau să se contopească. Dar peste această primă matcă mai trebuia să se așeze un nou element fără care, afirmă istoricii, filologii și etnograful, neamul acesta românesc nu ar fi apărut în istorie. E vorba de elementul slav și de ultima fază din acest vast proces de formație etnică: *Slavismul*. Pentru a afirma acest adevăr trebuie să renunțăm însă definitiv la școala romantică în care am fost născuți și crescuți. Când pentru prima dată acest mare adevăr istoric a fost proclamat, el a ridicat o furtună de proteste. Filologii au căutat să dovedească absurditatea unei asemenea teze care distrugea — după a lor părere — frumosul mit al latinității „pure“ a neamului. Toată școala ardeleană, dela Maior, Micu, Șincai, până la Laurian, Heliade, Lazăr, a luptat pentru acest mit. El devenise, oarecum, oficial. Intrase cu autoritate în programele școlare, trona pe catedrele universitare, era dictat din cabinetele ministeriale. Pentru că prin el speram noi să fim primiți în areopagul occidentului. Ii revine, dacă nu ne înșelăm, lui O. Densușianu, meritul de a fi încercat să dărâme, în cea mai admirabilă operă de filologie ce s'a scris vreodată, această minunată gogoriță romantică. Lupta s'a dat exclusiv pe tărâm filologic. Deacea a fost sortită sterilității. Vom afirma aci, împreună cu Hașdeul că elementele slave sunt fără influență asupra structurii sintactice. Ceeace e mult pentru teza latinității. Vom afirma însă și adevărul privitor la enorma bogăție de lexic slav, ceeace iarăși e mult pentru teza contrară. Vom afirma, pe de altă parte, că e de prisos să te așezi de o parte sau de alta a baricadei. Este indiferent dacă lexicul slav nu a alterat sau a alterat fundamentul latin. E indiferent dacă elemente cum sunt: corp, inimă, suflet, ureche, minte, ochiu, cruce, sânt (sfânt) cuminecătură, pământ, moarte, viață, înviere, credință, pace, durere, lapte, carne, pâine, câine, etc. etc., sunt latine iar elemente ca: ceafă, grumaz, rânză, etc. sau: bogdaproste, blagovește, patrafir, iubire, nădejde, vrednic, vecernie, izbeliște, obârșie, etc., sunt trace sau slave. (Trimitem, pentru aceste interesante cercetări, la lucrările de specialitate, mai cu seamă monumentală lucrare „Histoire de la langue roumaine“ de O. Densușianu sau la recenta lucrare: „Istoria Limbii Române“ de Al. Rosetti).

Este indiferent pentru că nu asta interesează. E drept, nimeni nu neagă legătura ce există între suflet și limbajul prin care acest suflet se exprimă. Dar ceeace ne interesează este altceva. *Este tocmai aceia ce nu se exprimă*. Este de a stabili, cu alte cuvinte, măsura în care sufletul acesta daco-romanic a suferit o nouă îndrumare subterană, o nouă cristalizare sub invaziunea elementului slav. Această nouă orientare în structură, sădită în adâncuri și răbufnind numai câteodată, există. Elementul slav — se știe — ne-a dat forme nouă de viață socială. Am adoptat un bagaj impresionant de cuvinte pentru a denumi forme de ritual religios, forme de viață juridică și economică, forme de organizare politică și militară, forme de viață de stat și de administrație. Cnezatul, voevodatul, județul (judecătorul), jupanatul sunt slave. Toate gradele boerești și administrative (postelnic, vornic, polcovnic, vistiernic, medelnicer, pârcălab, șoltuz, stolnic) sunt slave. Numirile pentru organizarea armatei sunt slave (străjeri, viteji, glotași, ceată, pâlc, steag). Instituțiunile sociale și economice sunt slave (pârcălabi, globnici, pripășari, șoltuzi, pârgari, județi, divan, sfat, dajdie, iliș, podvadă, posadă, jold, dijmă).

Poporul slav aducea cu el misticismul. Dar misticismul slav se întâlnea cu misticismul dac. Nu avem în structura noastră actuală o latură de misticism, pentru care răspunzători ar fi Slavii. Formula aceasta, curentă și banală, e timpul să fie aruncată la vechituri. Daco-romanii nu au împrumutat misticismul caracteristic sufletului nostru dela Slavi. L-au păstrat dintr'o moștenire cu mult mai adîncă. Aci deci, vom găsi prima punte de trecere între daco-roman și slav.

Mai aduceau Slavii un element ce le este și le-a fost propriu: *simțul organizării sociale*. Dar nici aci ei nu erau cu totul străini de autochtoni. Daco-romanul avea el însuși, în structura sa etnică, acelaș simț al organizării. Poate cu o precumpănire a aspectului *politic*, în vreme ce la Slav predomină mai mult aspectul organizării sub formă *juridică*, restrînsă la clan, la trib sau la sat. Diferența aceasta este desigur importantă dar nu esențială. Poate că grație ei am putea să explicăm acea stare de stagnare pe care istoria o observă între anii 900 și 1300, epocă de formare a primelor voevodate de mare anvergură, Valachia și Moldova. Întîlnim în acest răstimp mici formațiuni de „stat“, cnezate și voevodate, dincolo de munți sau în preajma munților, neîmprăștiate în câmpie, și din cauza nesiguranței continue în fața ultimelor valuri de năvălitori (Pecenegi, Cumani, etc.). Putem vedea aci însă și o influență subterană a acestui suflet nou în care Slavul pune ultim accent și care contra-balansează caracterul de creație politică al Daco-Romanului. Fapt cert este însă că state cu caracter pur slav apar foarte târziu deși formațiuni restrînse, colectivități quasi-tribale se ivesc puzderie pe tot întinsul teritoriu unde se aciuiaseră Slavii. *Opera slavă, din acest punct de vedere, ni se pare a se manifesta, nu în sinteze largi ci în detaliu*. Însăși faptul că elementul lingvistic slav se vedește tot în formele de detaliu (toponimie, îmbrăcăminte, ritual, jurisdicție, etc.) ar întări afirmațiunea noastră. Sinteza largă de natură politică, adică formațiunea unui stat rumânesc, nu conține în sine nimic slav. Organizația internă însă, viața juridică, economică, religioasă, morală, sunt slave. Unde trebuie căutat atunci elementul deosebit care să pună o pecetie nouă pe sufletul daco-roman spre a-i da o nouă îndrumare? *Credem că aceasta nu poate fi decât în caracterul de colectivism slav, opus caracterului individualist romanic*.

Rezultatul final al acestei ciocniri va fi noul suflet al noului popor ce se naște acum: Poporul rumânesc. Din acest punct de vedere suntem noi o sinteză între individual și colectiv, dar o sinteză care temperează ambele aspecte într'o nouă unitate vitală pe care o vom numi cu un cuvânt, întrebuintat de altfel într'un caz special, *rumânia* sau *moșnenia*. Rumânia însemna, în accepțiunea sa inițială, acel regim economic și social-rural bineînțeles — în care proprietatea individuală devenia indiviză în ordine descendentă ereditară dar păstrând un caracter individualist, nu pe individ ci pe neam. Aceasta făcea că, la un moment dat, toți membrii unei familii se considerau ca făcând un tot indiviz. Fenomenul acesta e încă viu în unele sate ale noastre mai mici. Lui i se datorește desigur și acele regimuri speciale în care, păstrându-și caracterul individualist al proprietății, există și anumite forme de proprietate colectivă, aparținând satului. Fenomen curent slav (zadruga, mir), ce se întâlnește și azi în statele slave și de care nu pot fi străine nici recentele doctrine ale U. R. S. S.-ului. Totuși neamul rumânesc nu a renunțat niciodată la sensul individualist al proprietății, permițându-și să îmbrace cu haina colectivului și anonimatului alte aspecte ale sufletului său. Ceeace înseamnă că și aci detaliul și formalismul slav s'au aclimatizat numai și

au fost împrumutate pentru a servi altor rosturi decât la proprietarii lor firești. Suntem poate singurul popor la care mișcările de masă se fac cu greu. Există la noi o anumită inerție a individualităților ce le oprește să se contopească în alunecări colective, spontane și violente. Individualismul nostru îmbracă, din acest punct de vedere, forme extrem de interesante, Există nu individualități de indivizi ci individualități de grupuri. Fiecare sat este o unitate colectivă față de indivizii componenți și o individualitate în sine față de celelalte sate. Procesul merge crescând până la regiuni. Iată de ce, cu mici deosebiri dialectale, Țările Românești au trăit despărțite și se simte încă rivalitatea obscură dintre ele, separatismul lor regional.

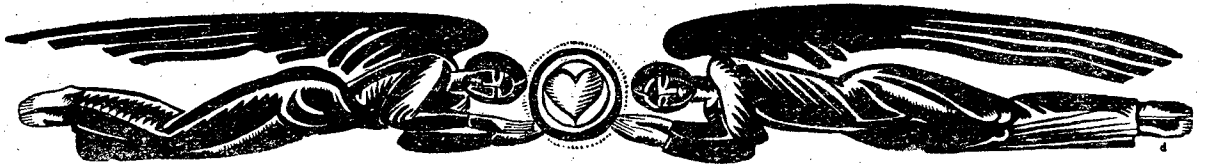
Aci deci, în noua sinteză dintre individualism și colectivism, sinteză pe care o vom numi „rumânitate“, nu în sens economico-social, ci în sens de prefacere spirituală specifică, vedem acel element esențial constituind aportul slav în formarea sufletului rumânesc.

A existat așadar, o identitate de structură spirituală între Daco-geți și Slavi. Pe această identitate s'a putut sprijini conviețuirea firească dintre Slavi și Daco-romanii de mai târziu. Pe ea s'a fundat și noua sinteză ce trebuia să aibă drept rezultat, nu apariția unui popor cu caracter slav, cum a fost cazul Bulgarilor, Sârbilor, etc., ci a unui popor nou, de formă, de limbă și de esență romanică și în adâncul căruia s'au păstrat numai predispozițiuni etnice comune cu acelea ale elementului slav. Am putea afirma, aproape fără teamă de a comite vreo gravă eroare, că *elementul slav a jucat în acest proces de naștere etnică, rolul unui catalizor. Prezența lui a fost necesară, fără a lua parte, profund esențial, la proces.*

Dela aceste fapte și adevăruri istorice trebuie să plecăm, pentru a avea și înțelegerea necesară și temelia organică menite să explice și să lumineze aspectele sufletului nostru etnic. Introducerea aceasta istorică nu a avut decât acest rost. Ea e chemată să verifice mereu prezența caracterelor psihologice pe care le vom dezvălui analitic în cursul expunerii noastre. Dl. Nichifor Crainic ne-a arătat unul din aceste aspecte în ceea ce d-sea numește „sentimentul singurătății“, copleșitoare cununie mistică între om și cosmos. D-l Lucian Blaga a formulat caracterele „spațiului“ nostru în ceea ce numește „spațiul mioritic“. Plecând de aci ne vom permite mai departe să rotunjim figura sufletului acestuia pe care nici obida, nici istoria, nici izbeliștile vremurilor nu au reușit și nu vor reuși să-l falsifice sau să-l turbure din calea destinului său împărătesc.



C R O N I C I



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

PROFESORUL I. PETROVICI APĂRĂTOR AL CREDINȚEI

Avem dreptul să punem pe d. profesor I. Petrovici printre apărătorii credinței? Credem că da. Din întreaga d-sale operă filosofică se desprinde o înviorătoare adiere spiritualistă și o vădită simpatie pentru creștinism și pentru Biserica ortodoxă. În vreme ce alți filosofi români s'au lăsat vrăjiți de simplitatea înșelătoare a materialismului, pozitivismului, științismului, etc., d. profesor I. Petrovici a apărut neconținut drepturile metafizicii, încă din prima d-sale încercare filosofică. (*O problemă de filosofie*. București, 1904), și a combătut cu stăruință materialismul, ca pe cea mai greșită și cea mai vătămătoare concepție despre lume și viață. De aceea vom căuta să-l arătăm aici, pe cât ne va fi cu putință, apărător al credinței.

Problema raportului dintre filosofie și știință de-o parte și religie de altă parte a preocupat pe aproape toți filosofii, dar nu totdeauna aceștia i-au dat o deslegare fericită. Martoră stă istoria luptelor dintre reprezentanții științei și ai religiei sau dintre filosofi și teologi. Chiar și printre oamenii de știință români și printre filosofii noștri — mulți, puțini, câți sunt — nu întâlnim totdeauna o atitudine binevoitoare față de religie. În cel mai bun caz, aceștia se mulțumesc să facă o distincție speculației filosofice și adevărurile de credință ale religiei (V.: C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*. Ed. definitivă. București, Casa Școalelor, 1928, pp. 17—21). Spre deosebire de aceștia, d. profesor I. Petrovici

aruncă o punte între religie și știință și arată cum atât știința cât și filosofia au de câștigat din legătura lor cu religia. Astfel într'o cuvântare rostită în aula Universității din Iași, în ziua de 5 Noembrie 1925, la deschiderea anului universitar, d-sa afirma: «Eu unul, departe de-a socoti că între năzuința religioasă și mentalitatea științifică ar fi vre-o vrăjmășie, nu cred nici măcar că sfera religioasă și cea științifică ar trăi străine și indiferente una de alta. Sunt încredințat dimpotrivă, că ele se pot nu numai acomoda prietenește, dar chiar susține reciproc, relevând pentru cazul nostru, că aspirația religioasă poate de un efectiv ajutor preocupării științifice. Emoția religioasă, ridicându-ne deasupra grijilor mărunte și-a intereselor zilnice, face o minunată școală de abnegație și desinteresare deci, pentru zămislirea unor stări sufletești, care sunt așa de necesare și cercetării științifice. Acela care s'a înălțat cu gândul până la Dumnezeu, este bine preparat sufletește pentru a se pune în serviciul adevărului și al științei, uitându-se pe sine. Și putem adăuga că numai acela va fi sortit să creeze știință serioasă, care va aduce în pasiunea studiului ceva din emotivitatea și vibrația religioasă». (*Momente solemne*. București, Casa Școalelor, 1927, p. 88). Într'adevăr, întreagă istoria dezvoltării științelor stă martoră că marii savanți ai omenirii au fost credincioși și au adus în cercetarea științifică desinteresarea, am putea spune chiar ascetismul caracteristic religiozității adevărate.

Și dacă totuși între știință și religie au fost și mai sunt încă hărțueli, datorite insuficienței înțelegeri de-oparte sau de alta, apoi, după părerea d-lui profesor I. Petrovici, filosofiei îi revine datoria de a face oficiul de mediatoare între știința profană și credința religioasă, de oarece filosofia păstrează contactul cu amândouă aceste discipline spirituale, prea depărtate una de alta, pentru a se imbuca de-a-dreptul sau a se lega fără zdruncin între ele. Așa a înțeles filosofia Descartes, de pildă. În evul mediu, filosofia lui Aristotel a făcut legătura dintre știință și religie. În epoca modernă, când științele s'au schimbat profund, aceasta nu mai era cu puțință. Stăruința romano-catolicismului în filosofia aristotelică și în astronomia ptolemaică a avut, după cum se știe, urmări supărătoare pentru raporturile dintre religie și știință. Descartes a căutat tocmai ca, prin filosofie, să ușureze drumul între știința modernă și credință. Lucru ce i-a izbutit în oarecare măsură, cu toată opunerea romano-catolicismului. (*Privirea istorică asupra operei și personalității lui Descartes*. Discurs rostit în ședința festivă dela 15 Noemvrie 1937 a Academiei Române. Memoriile Secției Literare, Seria III, t. VIII, Mem. 4).

Dar însăși evoluția sufltească a d-lui profesor I. Petrovici stă martoră că filosofia, de parte de a fi un dușman al religiei, duce dimpotrivă la credință și mijlocește apropierea dintre religie și știință. «Dacă personal, spune d-sa, nu pot crede într'un raport de excluziune și nici chiar într'o nevoie de optare, când e vorba de religie și știință — mai ales de știința interpretată filosoficește — aceasta și pentru faptul că o astfel de atitudine negativă mi-ar fi desmințită de însăși istoria vieții mele. Fiindcă nu pot să uit că eu am revenit la credință — după o etapă de feroce ateism — nu grație bisericii, ci filosofiei». (*Rotocoale de lumină*. București, Casa Școlilor, 1934, pp. 91—92). Intr'adevăr, ateismul acesta «feroce» al d-sale își atinsese culmea în ultimele clase de liceu. Și nu numai un ateism teoretic, ci și practic, manifestat prin înfricoșătoare acte de impietate,

pe care mai târziu avea să le descrie, cu marele d-sale talent literar, în *Amintirile unui băiat de familie*. Loviturile convergente ale științelor pozitive izbutiseră să surpe credința în sufletul nepregătit al liceanului, așa cum se întâmplă din nefericire cu majoritatea elevilor de liceu, fără ca profesorii de religie să fie totdeauna în stare să pună de acord în sufletul elevilor datele științei și adevărurile credinței. Și astfel, școlile noastre înalte și funcțiile intelectuale — adică aceea ce se chiamă «creierul Națiunii» — se umplu de oameni desorientați din punct de vedere religios sau chiar dușmănoși religiei. Cu d. profesor I. Petrovici s'a întâmplat din fericire altfel. Consacrându-se studiului filosofiei, d-sa a revenit la credință, la o «credință purificată», dar «în fond nu mult deosebită de aceea a tuturor». Filosofia i-a deschis un orizont mai larg asupra lucrurilor, dându-i prilejul unor «noi inițieri, care fără a suprima rezultatele științei, le tălmăceau însă altfel, dându-le o altă eemnificație, și făceau iarăși loc lui Dumnezeu, izgonit de infinitul cosmic și de împărăția nesfârșită a legilor naturale» (*Rotocoale de lumină*, pp. 96—97). Filosofia i-a arătat anume relativitatea științei și caracterul ei condiționat, l-a făcut să înțeleagă că nu trebuie să judecăm religia în general după formele simpliste sau superstițioase în care ea se înfățișează la popoarele necivilizate și tot filosofia l-a învățat că natura, chiar dacă o concepem ca infinită, reprezintă numai un plan al existenței, în vreme ce existența poate să aibă mai multe planuri și chiar independente. «Filosofia mi-a fost — și poate deveni oricui — o punte dela știință la credință, făcând loc amândurora și arătând fiecăreia ceea ce este al său», spune pe bună dreptate d. profesor I. Petrovici (*Rotocoale de lumină*, p. 99) Și așa s'a întâmplat că, chiar pe vremea când studia filosofia la Leipzig, la întrebarea lui Aurel C. Popovici: «Crezi în Dumnezeu?», d-sa a putut răspunde hotărât: «Da». Răspuns care l-a umplut de bucurie pe marele patriot român: «Ei, asta este esențialul, a spus el. Restul nu poate fi decât bun!» (*Figuri dispărute*, p. 63).

Dar, în gândirea d-lui profesor I. Petrovici filosofia nu are numai rolul de mediatore între știință și religie, ci ea stă față de religie într'un raport special. De sigur, nu vom intra aici mai adânc în imensa și nesfârșita discuție a raportului dintre filosofie și religie. Pentru o prezentare rezumativă a chestiunii, trimitem la două mici studii ale I. P. S. Mitropolit Irineu Mihălcescu: *Raportul între teologie și metafizică* («Biserica Ortodoxă Română», an. XXVI, 1907, nr. 4, pp. 401—420) și *Teologia și Filosofia* («Studii Teologice», an. V, 1934—1936, pp. 61—89, și extras). Se știe de altfel că, în decursul veacurilor, au fost propuse tot felul de atitudini în ce privește raportul dintre filosofie și religie, începând cu cea mai crâncenă opoziție și sfârșind eu absoluta lor contopire. Atitudinea d-lui profesor I. Petrovici reprezintă însă ceva cu totul deosebit. Nici opoziție între filosofie și religie, nici domenii separate, nici absorbire a uneia în cealaltă, ci *fuzionarea* lor. Raportul dintre filosofie și religie este, după d-sa, acela dela teorie la practică, religia fiind *practica* metafizicii (*Introducere în Metafizică*. Ed. II-a. București, Casa Școalelor, 1926, p. 60). Știința în general, spune d-sa, și toate științele în parte duc la aplicări practice, la stăpânirea și folosirea anumitor legi ale naturii. Metafizica duce și ea la o aplicare practică, dar la o aplicare de ordin sufletesc, ce nu se caracterizează prin *stăpânire*, ca la științele pozitive, ci prin *supunere*. Această aplicare practică a metafizicii este religia. Partea doctrinară a religiei este o metafizică, iar atitudinea sentimentală și voluntivă, care sunt factori constitutivi ai oricărei religii, nu sunt altceva decât «consecințe practice ale teoriei metafizice» (*Introducere metafizică*, p. 98). Prin urmare, manifestările religioase au la temelia lor principii metafizice și, principial, metafizica autorizează religia. Dar atunci se pune întrebarea: Cum se explică ateismul? Cum se face că există oameni necredincioși și chiar *filosofi* ateii? Că există oameni nereligioși, nu este o dovadă împotriva legăturii între metafizică și religie, spune d. profesor I. Petrovici. Ba dim-

potrivă. Indiferența religioasă este o dovadă de indiferență metafizică. Există oameni cari nu numai că nu au o concepție sistematică universală, dar cari nu-și fac nici cea mai grosolană idee de existența unei cauze prime a lucrurilor și nu-și pun niciodată problema destinului omenesc. La aceștia nu este de mirare indiferența religioasă. Indiferența lor religioasă este o urmare firească a indiferenței metafizice. Tot asemenea, dacă au existat sau există filosofi ateii, lucrul este mai grav, dar se explică prin felul concepției lor filosofice. Filosofii cari aparțin concepțiilor materialiste nu pot fi religioși. Materialismul nu chiamă religia în aplicarea sa. Când cineva concepe universul întreg ca materie, mișcare și legi, cum poate să aibă un sentiment de supunere? Față de legi, pe care le pricepi, pe care le vei putea reproduce și chiar desăvârși, nu poți avea sentimentul supunerii, ci pe acela al dominării. Ca dovadă, încercările absurde ale unor savanți și filosofi, de a întemeia «religii materialiste». Haeckel, de pildă, propune să se adore creațiile naturii: animale, plante, etc. «Dar, spune d. profesor I. Petrovici, de unde până unde simțimânt de supunere religioasă față de un elefant, pe care dacă nu-l poți crea, îl poți dresa, față de o plantă pe care o sameni, o stropești, o cultivi? (*Cercetări filosofice*, p. 65). Și chiar dacă Haeckel propunea adorarea creațiilor naturii numai ca simbol al adorării naturii însăși — al materiei, care este esența ultimă a existenței — lucrurile nu se schimbă. Nu te poți închina materiei. Reprezentările antropomorfe ale religiei sunt neasemuit superioare simboalelor materialiste, pentru că ele emană dela o metafizică infinit superioară metafizicii materialiste. «De o mie de ori, spune d. profesor I. Petrovici, e mai bun moșneagul cu barbă albă al părinților noștri, decât elefanții lui Haeckel sau alte dobitoace mai necunoscute din colecțiile muzeului dela Jena» (*Cercetări filosofice*, p. 63).

Iată, prin urmare, o interesantă concepție despre raportul între filosofie și religie. D. profesor I. Petrovici pleacă însă dela premiza că între metafizică și religie există acord în punctele esențiale. Și, principial, așa ar trebui

să fie. Dar, dacă strângem mai de aproape datele problemei, vedem că religiile stau pe adevăruri doctrinale care nu concordă neapărat cu datele oricărei metafizici, chiar dacă excludem concepția materialistă. Apoi, dogmele religioase nu sunt simple adevăruri metafizice, schimbătoare dele o epocă la alta, în funcție de progresele cugetării filosofice. Caracterul dogmelor este acela de a fi socotite ca absolute. Ele sunt adevărate și veșnice, nu ipotetice și trecătoare. Religiile nu pot renunța la adevărurile lor sau să le modifice, pentru a se ține neconținut la curent cu evoluția și zigzagurile metafizicii. Căci atunci ar urma să nu mai fie religii. Creștinismul, mai mult decât oricare religie, nu poate accepta acel «modus vivendi», acel compromis între religie și metafizică, propus de d. profesor I. Petrovici, anume ca «religia să apese cât mai puțin pe elementele învechite, iar metafizica să închidă ochii cât mai mult asupra lor». (*Introducere în Metafizică*, p. 106).

Oricum, concepția d-lui profesor I. Petrovici despre raportul între metafizică și religie o socotim interesantă. Mai ales că, în liniile ei mari, metafizica ce se degajează din opera d-sale filosofică nu pare să vie în contradicție cu adevărurile fundamentale ale religiei: existența lui Dumnezeu, existența și nemurirea sufletului, destinul superior al omului, etc. D-sa nu afirmă aceste adevăruri direct, de pe crestele metafizicii, dar nici nu le neagă. Ba chiar le dă ca probabile. O probabilitate care, din punct de vedere practic, echivalează cu o afirmare. De pildă, existența lui Dumnezeu este pentru d-sa mai mult un punct limită, care răspunde nevoii noastre de explicare: «Ideea de Dumnezeu este ca și Neantul un *punctus terminus*, un țărnm unde gândirea obosită și suflând greu poate găsi odihnă. Aș putea să spun că ideea de Dumnezeu este echivalentul existențial și fecund al ideii de Neant radical goală și nefecundă. Spiritul caută în Dumnezeu aceea ce Neantul, cu toate unele aparente, nu-i va putea oferi niciodată». (*L'idée de néant. Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. Paris, Alcan, 1933, p. 299). Dar,

chiar și numai așa, ca limită a înlănțuirii cauzale, ca liman al nevoii noastre de explicare, ideea de Dumnezeu este cerută ontologic cu o putere invincibilă. Prin ea evităm confundarea în irațional. Minții noastre nu-i este dat a scruta esența ultimă a lucrurilor. Ea nu ne poate confirma precis că Dumnezeu există. Totuși, din punctul de vedere al inteligibilității în sine, noțiunea de Dumnezeu este cu mult preferabilă, pentru închiderea speculațiilor, faptului irațional al existenței cosmice, ca atare. Și aceasta nu numai că se împuținează cu acea noțiune supremă principiile ultime, care rămân inexplicabile — ceea ce mulțumește de sigur intelectul nostru, — dar mai ales din cauza speranței unei inteligibilități depline (chiar dacă în fapt depășește priciperea noastră), a unei inteligibilități pe care o întrezărim pe alt plan al ființării, deși e imposibilă pe planul realității imanente, de unde iraționalul nu se poate niciodată complex izgoni». (*Emile Boutroux. «Gândirea»*, an. XVIII, 1939, nr. 4, pp. 178—179). Și apoi, trebuie să mai ținem seamă că, «la limită, și până la o eventuală desmințire, probabilitățile inductive se transformă pe nesimțite în certitudini. aceasta chiar la adevăruri care ne angajează mai puțin și nu ne răscolesc până în profunzimile ființei noastre, cum ar fi cazul cu adevărul existenței lui Dumnezeu (*Ideea de Dumnezeu în fața rațiunii. «Gândirea»*, an. XVI, 1937, nr. 7, p. 318).

Vedem deci cum metafizicianul se oprește la porțile transcendentului, cu toată dorința pe care i-o bănuim de a pune un pas mai departe. El știe că la «inteligibilitatea deplină, pe care o întrezărim pe alt plan al ființării», nu se ajunge prin rațiunea singură, ci prin rațiunea luminată de credință. După teologia ortodoxă, cunoașterea rațională a lui Dumnezeu este posibilă în oarecare măsură, dar trebuie întregită cu aceea ce sfinții Părinți numesc «cunoaștere prin iubire» sau «iubire cunoscătoare». E drept că d. profesor I. Petrovici nu are prea multă simpatie pentru metodele de cunoaștere intuiționiste și în repetate rânduri a mărturisit că nu-și simte vreo deosebită înclinare mistică. Totuși d-sa recunoaște va-

loarea mistice creștine, «în care din unirea cu Dumnezeu rezultă o sporire a puterilor noastre sufletești, în cadrul individualității», spre deosebire de mistică naturală, «ce are ca țintă o bruscă contopire cu Dumnezeu, o contopire în care omul își pierde individualitatea, cufundându-se într'un abis obscur». «La spatele fiecărei individualități — fulgurație limitată desprinsă din unitatea inițială — se găsește divinul sub formă de virtualitate adormită. O cufundare imediată într'înșa reprezintă o noapte, egală cu distrugerea; pe când ideea evoluționistă a unei participări treptate și din ce în ce mai intense la substratul divin, care sporește continuu forțele individualității și lărgimea comprehensiunii, este din contră o idee foarte acceptabilă, — și o mistică rezonabilă, căreia n'ar trebui să i se opue nici spiritul cel mai pozitiv» (*Considerații cosmogonice*. «Gândirea», an. XIX, 1940, nr. 9, p. 390).

Același procedeu îl folosește d. profesor I. Petrovici și cu privire la ideea despre existența și nemurirea sufletului. Și aici metafizicianul se oprește la porțile transcendentului. El își dă totuși osteneala să adune documente care să-i îngăduie a ajunge la ipoteza, ba chiar la probabilitatea existenței sufletului ca realitate de sine stătătoare și veșnică. Dar nu-și îngăduie o afirmare certă. Și, la drept vorbind, pot exista în filosofie afirmări dogmatice și credințe neșovăitoare? Este destul că filosoful face tot ce-i stă în putință pentru a înlătura din calea nădejdelor noastre o seamă de piedeci, socotite altădată ca definitive, pentru a reda drum liber, ba chiar și sprijin, credinței în nemurirea sufletului. «Am deschis larg poarta speranțelor», spune cu oarecare satisfacție d. profesor I. Petrovici (*Dincolo de zare*. Problema supraviețuirii în cadrul criticii filosofice. «Gândirea», an. XVIII, 1939, nr. 7, p. 367). Ne mulțumim și cu atât, știind că într'adevăr rațiunea «are limite, care îi interzic rezolvarea integrală a enigmelor» (*Arte și artiști*, p. 113).

Și totuși, d. profesor I. Petrovici a mers

ceva mai departe, aducând mărturie limpede în favoarea adevărului creștinismului. Dumnezeu creștin, spune d-sa, nu este un Dumnezeu «inventat» de oameni, ca acela al necreștinilor, ci Dumnezeu «găsit», «descoperit», adevăratul Dumnezeu. Până la venirea creștinismului, oamenii n'au fost în stare să primească revelația adevăratului Dumnezeu și de aceea și l-au imaginat după propriul lor chip. De aici au ieșit grosolanele reprezentări ale lui Dumnezeu la diferitele popoare necreștine. Chiar și Dumnezeu poporului evreu, spune d. profesor I. Petrovici, a fost «inventat» după chipul evreilor: aspru, răzbunător, iubind exclusiv numai un popor, etc. Dumnezeu «descoperit» este dimpotrivă iubire, răbdare, iertare. De aici definiția creștinismului ca «forma pe care a luat-o credința religioasă din momentul în care omul a descoperit efectiv pe Dumnezeu» (*Creștinism și Naționalitate*. «Gândirea», an. XIX, nr. 3, p. 130).

Mai mult chiar, d. profesor I. Petrovici a adus omagiul său și Bisericii noastre românești, «care s'a identificat cu interesele Statului și ale Națiunii, a stat în serviciul lor în așa măsură, încât despre dânsa poți să spui că este tot atât națională, pe cât este de creștină» (*Creștinism și Naționalitate*, p. 137). Fără ca acomodarea creștinismului cu românismul să implice vreun compromis de-o parte sau de alta. Simbioza ortodoxiei cu naționalismul românesc a fost favorizată de caracterul defensiv al naționalismului nostru. Firea euminte, moderată, neagresivă, a poporului românesc a îngăduit ca ortodoxia să devie națională, «fără a-și știrbi doctrina, fără a-și părăsi misiunea și fără a-și uita comandamentele ei esențiale» (*Creștinism și Naționalitate*, p. 138).

Din cele spuse, credem că cititorul va fi ajuns la convingerea că d. profesor I. Petrovici este într'adevăr un apărător al credinței, un apologet creștin în sensul larg al cuvântului.

EMILIAN VASILESCU

RASA IN PERSPECTIVA SPIRITULUI.

Desigur despre rasă s'a discutat mult. Pentru că niciodată nu se discută mai mult ca despre lucrurile evidente. Avem câteodată impresia penibilă că secolul al XIX și începutul secolului nostru au fost secolele zadarnicelor dispute despre evidențele care nu au nevoie de discuție și de justificare. Eram studenți pe vremea când, în seminarii și la cursuri, sociologul Dim. Gusti discuta nesfârșit despre *criteriile* națiunii. Iar scriitorul acestor rânduri însuși, într'o ședință a acelui seminar criticând «criteriile» națiunii, ajungea, în consternarea maestrului, să dovedească inconsistența oricărui criteriu dintre cele propuse pentru definirea națiunii.

Ni se pare că azi încă procesul acesta răsunător, pasionant odinioară, nu este nici închis, nici lămurit. Aceasta în cece privește problema, desigur, mai restrânsă, a națiunii. Lucrul se complică însă și mai având când era vorba să se discute problema mai vastă, mai arzătoare pentru că mai complexă, mai bogată în indeterminații, a rasei.

Dacă vom reuși să prindem, într'o formulare apropiată realului viu, esența și natura acestei prezențe concrete care este rasa, problema națiunii, care se află, întrucâtva, circumscrisă acesteia, își va găsi și ea lămurire în concordanță cu adevărata ei natură.

Anunțăm deci, dintr'un început că vroim să dovedim aci nu posibilitatea ci «necesitatea» de a privi rasa într'o perspectivă spirituală. Rasa este așadar o realitate spirituală, Desigur, nu afirmăm aci nici un adevăr uluitor și nou. Pretenția de a descoperi, cu orice preț, noutatea acolo unde bunul simț și observația și-au spus de mult cuvântul, este naivă și copilărească.

Rasa este o realitate spirituală pentru că aceasta îi este esența, acesta îi este destinul. Să nu se confunde însă dialectica rasei, prezența ei existențială în istorie, în sensul dialecticei spiritului absolut așa cum l-a visat odinioară Hegel.

Dacă națiunea a putut să fie considerată

atât sub unghiul bio-fizic cât și sub cel spiritual, soarta rasei a fost însă dela început fixată în sensul unei înțelegeri strict biologice. O uriașă operă a fost întreprinsă, începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea pentru a se defini, cerceta, lămuri, clasifica rasele omenești. În cece privește clasificarea raselor ea a constituit o adevărată odisee. Conte de Gobineau, căruia i se datorește de altfel întreaga doctrină rasistă, a făcut cunoscuta clasificare, după culoarea pielii: albă, galbenă, neagră. Rasa albă se împarte și ea trichotomic în: Chamiti, Semiți și Jafiți. Jafiții se subdivid în: Celți, Slavi și Germanici. La această clasificare, am spune clasică, — Vacher de Lapouge, — celălalt mare doctrinar al rasismului și părintele eugeniei «radicale» — opune clasificarea în: homo europaeus, homo alpinus și homo acrogonus, clasificare făcută mai mult după criterii de valoare și puritate rasială decât după criterii biologice. Mai târziu Blumenbach găsește cinci rase deosebite, Lacépède și Dumesnil fac o clasificare în 6 grupe rasiale, Bary deosebete 15 rase, Desmoulins 16 iar savantul german Waitz ajunge la câteva sute.

Problema care s'a pus dela început, formulată cu tărie de Gobineau, a fost aceea a superiorității rasei, superioritate care în ordinea biologică presupune puritatea rasei. Iată cece spunea Kollman în „Cronologische Gräberfunde in der Schweiz“ (1883) „Se pot descifra, la fiecare popor urmele elementelor „antropologic diferite din care este format. „Încă de multe secole în urmă nu mai există „popoare în Europa care să constituie o rasă „homogenă iar în momentul de față nu mai „se află o singură vală, oricât de izolată ar „fi ea, unde să se poată găsi o rasă pură.“ Hölder care plecase dela ideea preconceptută de a apăra puritatea rasei germanice, este silit să afirme că există în această rasă cinci tipuri diferite. Aceiași aventură științifică o trăește și Virchow care recunoaște că este imposibil să se fixeze tipul comun al vreunui popor mărturisește: „Este absolut imposibil

și arbitrar să admitem existența unui tip germanic primitiv, simplu.“

În același timp însă Carol Vogt admite constanța raselor comparând figurile de negri în picturile egiptiene de pe vremea lui Totmes IV (1700 a. C.) cu negrii contemporani. Cercetările și dezgropările făcute în cursul timpului au încercat să demonstreze constanța structurii craniilor (Kolmann) sau pe aceea a scheletului (Rüttimeyer, Vogt, Passavant, Kolmann). Este impresionant totuși să aflăm că doctrina aceasta a purității rasei germanice a fost susținută cu vigoare și prestanță de savanți de talia unui Mommsen, Waitz, Lamprecht, von Bernhardt, a fost problemată de Fichte care în celebrele sale „Reden,“ se sprijinea pe fenomenul limbei considerând limba germană fie ca o „Muttersprache,“ fie ca o „Ursprache.“

Se cunoaște campania violentă, pornită împotriva doctrinei superiorității rasei germanice. Se știe că pentru a o reduce la ridicol, (nimic nu omoară mai definitiv decât ridicolul!) s'au citat pe de o parte pretențiile unora de de a germaniza totul (Paul Gaultier de pildă citează că după unii autori germani — referindu-se la von Bernhardt în special), Giotto este germanicul Jotte, Leonardo da Vinci este Aigler, Voltaire (Arouet) este Arwid, Diderot este Titroch iar Gougnaud este un Gundiwald), iar pe de altă parte s'a afirmat că teoriile „monstruoase“ de eugenie și puericultură (castrare, înlăturarea celor slabi și degenerați) ar fi de sursă germană, uitându-se că toate aceste „metode“ eugenice au fost spuse, în toată surprinzătoarea lor violență de însuși Vacher de Lapouge care cerea eliminarea degeneraților prin crearea Sodomelor artificiale (unde alcoolul gratis, casele de toleranță, de joc, de perdiție îi vor face să dispară „tutto, cito et jucunde“) și fecundația artificială!!

Este adevărat că azi este greu de susținut afirmația unei purități originare a raselor. J. L. Morgan arată de pildă că în compunerea popoului italian numai, vom găsi: Greci, Etrusci, Pelasgi, Gali, Fenicieni, Endrieni, Germanici, Franci, Normani, Spanioli,, Muntenegreni și Arabi iar pentru Francezii de azi același cer-

cetător găsește: Celți, Liguri, Iberi, Italiani, Spanioli, Basci, Bretoni, Englezi, Latini, Germanici, Normani.

Observăm însă aci o eroare de observație care nu a fost scoasă încă în evidență și care atenuiază teza lui Morgan și anume aceea că, dintre toate populațiile citate, nu toate sunt entități ireductibile ci, dimpotrivă, ele se pot grupa în trei sau patru clase rasiale mari ca de pildă Celți, Germanici, Latini. Ceeace ne duce la o constatare firească și anume aceea că aportul germanic, alături de cel latin, este covârșitor în formația popoarelor actuale ca Francezii, Italianii, Englezii, Spaniolii.

Perspectiva strict biologică a întunecat obiectivitatea științifică, făcând pe savanți să afirme de pildă că «în cursul câtorva generații numai, amestecurile și întinderea relațiilor de rudenie nu pot întârzia să șteargă orice originalitate». (Bastian).

Dar să mergem mai departe în depănarea «criteriilor» biologice. S'a descoperit de pildă că există un anumit indice rezultat dintr'un calcul simplu între dimensiunea verticală și orizontală a craniului. Iată de aci două «moduri» craniene diferite, brahicefalia (inferioritate spirituală) și dolihocéfalia (superioritate spirituală). Nu stăruim nici asupra motivelor, nici asupra discuțiilor. Dolihocéfalia devine apanagiul superiorității rasiale, brahicefalia denotă starea de inferioritate, de primitivism. Este ciudat însă că asemenea decrete rămân neputincioase în fața faptelor. Intr'adevăr, cercetările ulterioare dovedesc prezența dolihocéfaliei la Tasmanieni, Eschimoși, Botocuzi, la anumite triburi din Africa, Australia și Noua Guinee. În aceiași vreme savanți emeriți ca Buschan, Welcker, Tappeiner, Jørgensen, Bolk și Ranke afirmă că brahicefalia este caracteristică pentru majoritatea germanilor. După cum se vede, o adevărată derută științifică întovărășește apariția acestui nou «criteriu» biologic.

Aventura nu se termină aci. Ea ne mai rezervă un ultim act, o ultimă surpriză de hilariantă comedie. Este vorba de «criteriul» bio-chimic al structurii și compoziției sanguine. De multă vreme poezii, acești incorigibili

copii ai iluziei, vorbiseră despre «sânge» ca despre un substrat mistic în care ar zace laţentele subterane, adânci, definitive, ale valorilor rasiale. Dar limbajul poezilor era prea vag. El trebuia redus la câteva calapoade concrete şi pozitive. S'a pornit dela un fapt cunoscut în medicină, anume dela efectele ciudate pe care le avea transfuziunea sângelui, efectul de aglutinare de topire a celulelor sanguine în serul sângelui transfuzat. Cercetările cele mai vechi fuseseră făcută de Langlois, apoi de Shattock, Decastello, Landsteiner şi mulţi alţii. Se presupunea prezenţa în serul unui anumit tip de sânge a unor substanţe care aveau proprietatea de a aglutina celulele altui sânge, dacă acest sânge, la rândul lui conţinea o altă substanţă anumită. Substanţa care aglutinează s'a numit aglutinogen iar aceia care permite aglutinarea, aglutinină. S'au stabilit dintr'o dată două grupe sanguine A şi B, după nomenclatura propusă de Jansky şi Moss. Iar Hirzfeld a considerat că se poate vorbi de pe acum despre două rase după sânge, rasa A şi rasa B. S'a căutat mai departe un indice aritmetic al tipului sanguin şi, manevrând o anumită formulă $(I = \frac{A + AB}{B + AB})$ s'au propus mai întâi trei tipuri sanguinice cu indicii respectivi 2,5, 1 şi între 1 şi 2,5 (tip european, asiatico-african şi intermediar) apoi 6 tipuri propuse de Ottenberg (european cu 2,92, intermediar cu 1,48, hunic cu 1,64, indo-manciurian cu 0,78.... etc.) pentruca, însfârşit Snyder să propue 7 tipuri. In ceea ce priveşte formula însăşi s'au făcut nenumărate propuneri de formule mai mult sau mai puţin variate de către Lattes, Leveringhaus, Dormans, Routil şi alţii.

Rasa este, cu tor eşecul încercărilor de a o defini ştiinţific prin criterii, şi indici sanguini, o realitate biologică şi spirituală. Dece au dat greş însă cercetările arătate sumar până aci? Pentrucă s'a pornit pe o cale dela început greşită. S'a plecat anume dela câteva prejudecăţi şi s'a încercat acomodarea realităţii la aceste prejudecăţi. Mai întâi prejudecata purităţii. Unii au afirmat că nu ex-

istă rasă pură din cauza amestecurilor fatale în drumul istoriei. Alţii au crezut orbeşte că o asemenea puritate nu numai că există dar că ea este condiţia absolută a superiorităţii rasiale. Dar rasa este o realitate complexă unde complexitatea nu se formează prin juxtapunere a elementelor ci prin topirea lor într'o realitate nouă şi originală. Această complexitate de natură biologică poate fi foarte bine cauza complexităţii spirituale a tuturor raselor mari. Dar nu e numai atât. Rasa este o unitate virtuală în care vieţuiesc forme variate de trăiri mai restrânse în cadre naţionale. Ce înseamnă rasă latină? O sumă de popoare extrem de diferenţiate dar care păstrează toate, atât în organizaţia lor biologică cât şi în structura lor spirituală o pecetie de unitate. Această pecetie de unitate nu este nici obscură, nici misterioasă ci conţine în ea o evidenţă pe care dacă ştiinţa nu a putut-o determina, bunul simţ popular o cunoaşte şi o înţelege, o descifrează şi o fixează cu o uimitoare precizie. Rasa latină are astfel câteva elemente de diferenţiere faţă de rasele germanice sau slave care nu mai constitue secret pentru nimeni. Ceea ce ne conduce la formularea acestei afirmări provizorii că rasa nu trebuie privită sub unghiul totalizărilor de sume de popoare şi elemente naţionale ci mai de grabă ca un coeficient, ca un semn, ca un factor comun. Numeric, rasa se pulverizează în naţiuni dar ca simbol, rasa ne apare ca o unitate nu totalizatoare ci indicativă. Rasa denuşte şi denunţă, ea nu numără. Numai că această realitate numerică nu se reduce la număr şi cantitate. Prin cantitate şi număr ea e doar „realizată“, „încarnată“. Deasupra acestei încarnări pluteşte însă duhul. Fără acest duh de unitate şi de viaţă, realitatea rasei s'ar reduce la o umbră simbolizantă. Cu duhul, rasa redevine ceea ce trebuie să fie, adică o sinteză vie a unui material uman extrem de complex dar şi uimitor de încheagat. Pentrucă duhul nu diversifică ci uneşte, încheagă, leagă. Sunt nesfârşite formele latinităţii dar există un duh al latinităţii care nu se desminte în niciunul din reprezentanţii ei actuali. Sunt

multiple înfățișările rasei germanice dar stă peste toate aceste înfățișări duhul germanic pe care mulți au căutat să-l definească discursiv uitând că a defini înseamnă a rupe unitatea cursivă a duhului. Tot așa sunt numărate chipurile sub care viază rasa slavă dar peste aceste chipuri alunecă suflarea duhului slav. Iată de ce încercările strict biologice, atunci când ele căutau puritatea numerică, au dat greș.

Mai rămânea prejudecata superiorității. Ce este și cum se definește o rasă superioară? Prin ceace a dat lumii în materie de cultură sau prin virtualitățile sale, prin trecutul glorios sau prin eroismul, prin elanul prin care își croiesc calea viitorului? Rasele superioare nu sunt rasele care se complac în contemplarea celor ce au înfăptuit până acum ci rasele care rup echilibrul dulceag și călduț

al beatitudinii și, prin ceace au reușit să înfăptuiască, modest chiar, ele promit pasul nebunesc prin care se sare în istorie, prin care se creiază istoria. Pentru că adevărata istorie nu este trecutul ci viitorul.

Dacă am admite că germanii cred fanatic că ei sunt rasa superioară prin excelență, am fi desmințiți chiar de fapta germană. Pentru că fapta germană confirmă categoric superioritatea acelor rase care alungă încremenirea și caută avid, eroic prin jertfă și prin sânge, formula nouă a lumii viitoare. Și orișunde o asemenea căutare, o asemenea luptă, un asemenea chin al eternei și neobositei arderi de sine se vedește, orișunde se ridică strigătul sacru pentru o nouă formă de viață, acolo stă, în germene, în devenire, în drum spre înfăptire, o rasă superioară.

PETRU P. IONESCU

C R O N I C A L I T E R A R Ă

MIRCEA BADEA: INCANTAȚII. *Ed. Fundațiilor Regale.* — Cele treizeci de poeme versificate premiate de comisia *Fundației regale p. lit. și artă* anul trecut și cuprinse sub titlul *Incantații* rețin atenția prin aspectul unitar și tematic și formal pe care l-a dat autorul lor, Mircea Badea. E un nume nou, tânăr desigur și se manifestă dela început cu o sensibilitate viguroasă și un patos sentimental neînfrânat, indicații sigure pentru o viitoare evoluție favorabilă a lirismului său. *Incantațiile* sale sunt un fel de nouă, personală *Cântare a cântărilor*. Inspirația din poemul biblic este evidentă și, cum vom vedea mai jos una dintre cele mai bune poeme este tocmai aceea în care poetul a transpus un fragment, direct din sursa originală.

Defectul organic al acestor *Incantații* este de sorginte formală. Poetul nostru nu e dublat și de un artist, fapt care-l împiedică de a da o realizare conturată și desăvârșită operei sale. De aceea aceste poeme sunt mai mult o țâșnire directă și frenetică de lirism, necaptat

și necontrolat de un atent instinct formativ. Numai așa se explică de ce poetul rimează într'o poezie de atmosferă medievală *castelană* cu *codană*, ceace de fapt rimează, dar nu se.... potrivește cu atmosfera; sau de ce poetul face niște imagini de un jignitor prost gust cum este *cocenii brațelor* sau *țărnuțelului cel mare*, deadreptul penibile; sau de ce nu își cenzurează avântul, transcriind imagini ca acestea:

bujorul fecioriei, ofilit își despoaie oasele:
petale,
de ploaia înviorătoare a apropierii dorită peste
poate

și care, pe lângă aceea că nu sunt originale, comparația cu bujorul venind din T. Arghezi, sunt de o licențiozitate care dovedește mai mult o fierbințeală fizică decât o imaginație poetică prețioasă.

Dar forma — dacă se poate spune astfel versurilor lui Mircea Badea, cu versurile lungi și necizelate de nicio dragoste a perfecțiunii,

cu mereu acelaș vers — cu excepția doar a unui poem, sau două — ceeace-ți dă impresia că n'ai încheiat lectura unui poem ci ea se continuă neîntrerupt în celelalte, este de un efect monoton prin repetiție și insistență. Foarte subțiri și lipsite de relief sunt granițele ce despart un poem de celălalt, toate formând mai mult o găfâită și pe nerăsuflete debitată litanie erotică. Această formă este puțin cam prea facilă și de un manierism ne-estetic. (Există și un manierism al perfecțiunii formale!). Ea epuizează atenția și bunăvoința cititorului și diluează forța de expresie, o risipește în suprafață în loc să o concentreze în adâncime.

Substanța erotismului din *Incantații* este mai mult sensualistă, poetul insistând mai mult asupra aspectului material al iubirii și al iubitei. Totuși luminișuri de spiritualizare a iubirii nu lipsesc și acelea sunt și cele mai reușite poeme ale volumului.

Atitudinea generală a poetului e naturistă și panteistică. Erotismul e un fenomen cosmic și se confundă cu viața însăși a naturii. Iubita e comparată cu elemente luate din viața naturii, părțile corpului devin părți din natură, ființa ei este un ogor, mireasma ei reavănă e aceea a pământului, coapsele-i sunt brazde, părul mătasea porumbului și așa mai departe. Se vede și 'n acest procedeu multiplicat la infinit tot înclinarea poetului spre o formulă comodă pe care o va exploata fără milă. Valoarea artei, care stă în concentrare, cizelare și unicitate, se va sfărâma astfel în clișee succesive și foarte puțin variate. Pe alocuri poetul a mai introdus, extenuat el însuși bănuiesc, de repetiție, elemente de medievism romantic, de aer marin sau de basm popular, neputându-le da însă o închegare nouă, ci amestecându-le cu manierismul inițial al erotismului panteist și cu sensualismul său materialist.

N'aș vrea să se creadă însă că resping integral poezia lui Mircea Bădea și nu-i recunosc și calitățile de poet, pe care le are. Am arătat doară impasurile în care au intrat *Incantațiile* sale. Poetul are însă și prețioase și proaspete resurse de imaginație și sensibi-

litate care în cel puțin trei din poemele sale și-au găsit o expresie mai durabilă. E vorba de *Domnie*, de *Neliniște* și de *Dacă...* În aceste, semnificația gingașă și spirituală a iubirii este scoasă în evidență și forma este mai fericită decât în celelalte. De aceea voi cita *Neliniște*, în întregime :

*Pre tine cel ce iubești sufletul meu, azi
noapte te-am căutat
cu mâini înfrigurate în așternutu-mi de
mătase și nu te-am aflat...
Prin cetatea frunții alergai întrebând
gândurile ce stăteau de strajă —
doar amintirea mi-a spus despre tine, cân-
tându-mi un cântec de vrajă,
Plecat departe în munți la vânătoare,
brațul tău la poartă nu mi-a bătut —
te-am strigat prin somn și trezindu-mă,
tristă, am plâns de dor și de urât,
dar, iată, în trâmbițarea de aramă a zo-
rilor, răsunând prin văi aud glasul tău
ce mă cheamă —
Vino-mi mai repede iubitele și din patul
singurătății ridică-mă, ia-mă!...*

E frumoasă această poemă care nu e decât prelucrarea unui capitol din acea nemuritoare și neîntrecută *Cântarea Cântărilor* biblică.

La fel în *Dacă...* cea mai frumoasă poemă din tot ciclul, erotismul și panteismul poetului capătă un sens interior, spiritual și ceva din fiorul metafizic al apropierei de moarte. E acolo o împletire de iubire, simț al naturii, sentiment al morții și al veșniciei perpetuată în neconținutele transformări ale vieții, care dau un profund fundal de frumuseță interiorizată erotismului.

Când Mircea Bădea va fi descoperit în el pe artist, poetul din el va putea scrie adevăratele *Incantații* care nu pot fi cu adevărat frumoase decât atunci când lirismul își găsește expresia formală desăvârșită.

* * *

ANTONIA POZZI: CUVINTE, din *italienește de Mihail Chirnoagă. Edit. Frize. Iași.* — Scriitorul de tânăr avânt, dar și de

gust și de temeinică pregătire intelectuală, care este Mihail Chirnoagă, prezintă cititorului român o poetă italiană, moartă în floarea vârstei, asemeni atâtor sensibile suflete, și înainte de a fi ajuns la o împlinire maximă a posibilităților creatoare. În scurta sa introducere, traducătorul român scrie :

„Antonia Pozzi s'a născut la Milano în ziua de 13 Februarie 1912 și a murit la 3 Decembrie 1938, din motive nelimppezite complete. Scurta-i viață de 27 de ani se cuprinde în câteva vorbe : studiu, visare și peregrinări“.

În urma ei au rămas numai două volume de poezii și un eseu despre Flaubert, tipărite abia după moartea ei. Mihail Chirnoagă traduce volumul de poezii *Parole*, al doilea fiind abia acum sub tipar.

Poezia Antoniei Pozzi, scrisă în formă liberă, fără forme strofice, fără ritm și fără rimă, este străbătută însă de un puternic fior de lirism interiorizat. O sensibilitate specific feminină, cu toată gingășia și tandreța caracterizantă, cu discreție și învăluitoare magie în expresie, exersată în contemplarea feluritelor aspecte ale vieții. Poemele sale sunt scurte sugestii de stări sufletești, scurte impresii în fața naturii, mai ales în fața munților și a copiilor, precum și un presimț ciudat al morții. O predilecție pentru melancolie și singurătate, o predispoziție pentru suferință. Iată un fragment original în expresia dată rușinii resimțită de poetă în fața naivității vieții animale :

*Mă închid după grilaj
ca în dosul unei porți de nepătruns.
Dar când trebuie să introduc
cheia în încuetoare
și să închid
cu sgomotul greoi,
sînt că mor, sînt că mor de rușine
înaintea acelor ochi rotunzi de vrăbii
care mă privesc de dincolo de bare ;
înaintea acelor suflete mici
de vrăbii libere, învățate
să iasă, să intre
pe ușile grosolane
ale caselor bătrâne,*

*fără să manevreze vreodată
un enorm lanț ruginit.*

În *Măine*, poeta se gîndește la copilul pe care l-ar putea avea odată :

*O copilule al meu nenăscut,
mama ta nu va ști
ce chip vei avea,
dar mînuța ți-o simte
în fiecare vîntă a sa
ușoară
ca o mică floare fără greutate.*

Iată și o minunată imagine :

*Am atîta încredere în tine. Sunt liniștită
ca arabul înfășurat
în lunga-i mantie albă,
care-ascultă cum Dumnezeu
îi coace orzul
în jurul casei.*

Ar fi de citat încă multe pasagii din care să se vadă prospețimea simțirii și expresiei unei poete înăscute, naivitatea și totuși adîncimea viziunii sale asupra lumii și frumusețea unei creații pur interiorizate.

Mihail Chirnoagă a tradus poeziile acestea într'o limbă clară și curată și a făcut literaturii române un prețios serviciu, oferindu-i acest aspect nou și fermecător de poezie italiană. Poezia Antoniei Pozzi merită o aplecare atentă asupra ei, o lectură lipsită de prejudecăți și de pretenții și o iubire calmă ca un apus de soare sub un orizont limpede.

* * *

G. CIPRIAN : CAPUL DE RĂȚOI. *Ed. Cugetarea*.—Deși o piesă de teatru e destinată reprezentării și în consecință cade în atribuția judecătorului de spectacole dramatice, prin publicarea în volum și prin text ea are și o valoare literară și nu-i e îngăduit unui cronicar literar de a o trece cu vederea. Cronicarul dramatic va avea să insiste mai mult asupra valorii scenice a operii. Cronicarul literar poate spune ceva mai mult asupra

valorii literare, adică de conținut. Aceasta e cu atât mai valabil în cazul unor opere dramatice de mare valoare, cum este acest *Cap de rățoi*, care a fost reprezentat cu succes pe deplin meritat pe scena Teatrului Național din București și a și fost inteligent comentat, la timpul său de I. Diacu în revista aceasta. Tipărirea în volum ne obligă la o revenire, pentru că prin *Omul și mârțoaga* și *Capul de rățoi*, G. Ciprian s'a afirmat ca unul dintre primii noștri dramaturgi. Dramaturg și totodată bun scriitor.

Nu mi se pare inutil de a reaminti stupida bănuială care a fost aruncată asupra lui Ciprian, la apariția *Omului cu mârțoaga*, de a fi fost un hoț de manuscrise. Prieten cu scriitorul Urmuz (pe numele adevărat Demetrescu, de profesiune grefier), decedat în vârstă destul de tânără, prin sinucidere, G. Ciprian era acuzat de a-și fi însușit un manuscris al aceluia. Ce ineptie! În primul rând deosebirea dintre umorul absurd, pur mecanic și exterior, al fantezistului Urmuz și umorul de un absurd psihologic, cu înaltă semnificație umană, practicat de G. Ciprian, era prea evidentă pentru a putea da credit unei alegațiuni ca aceea de însușire de bunuri străine. Dar G. Ciprian a adus cea mai categorică desmintire denigratorilor săi, atunci când a publicat admirabilul său roman *Soț ori făr'dă*, plin de vervă spumoasă, plin de savuroasă aventură pitorescă și, pe dedesubt, plin de o esențială idee profund umană care dădea sens și valoare umorului său. Insuccesul suferit de comedia *Nae Niculae*, care a făcut să triumfe un moment pe adversari, a fost înlăturat de frumusețea nouă a comediei recente *Capul de rățoi*, operă care intră, alături de *Omul cu mârțoaga* în patrimoniul capodoperelor teatrului românesc. Numai un idiot ar mai putea susține că G. Ciprian scoate mereu câte un manuscris șterpelit! Iar valoarea certă a romanului și a comediei celei noi sunt identice cu valoarea primei sale opere.

Capul de rățoi mi se pare că pune în circulație un nou gen literar. Este, evident, un gen propriu și exploatarea lui în serie nu e posibilă. Comedia aceasta este în aparență o

farsă. Câțiva golani bucureșteni se apucă să-și bată joc de oameni pe stradă, dar în mod inteligent, căutând să provoace spiritul de spontaneitate al celor atacați. E un fel de epatare a burghezilor obișnuiți cu o viață liniară, comodă, fără noutăți și fără inițiative. Omul de pe stradă reprezintă idealul unei vieți programatice, prevenite și lipsite de surprize. Acești farsori vor să tulbure această lene spirituală și să provoace spiritul de reacțiune originală. Ei nu urmăresc un scop practic, ci vor să se amuze și să amuze și pe alții.

Toată comedia e astfel o farsă, dar o farsă care se izbește de refuzul categoric al lui Dacian, omul cu barbă, fost ministru, personaj important și influent, simbolul comodității de gândire burgheză și al reacționarului. Dacian nu vrea să știe de glumă și îi urmărește și-i persecută pe cei patru farsori. E aci o farsă cu un pom, în care prietenii își fac un cuib al lor, cu o asociație al cărui ritual e lăsarea pe vine de mai multe ori. Farsa ia proporții de scandal public. Redevenit ministru, Dacian le taie pomul celor patru farsori. Aci e și o trăsătură scurtă de satiră îndreptată împotriva politicianismului românesc de până mai ieri. Prietenii se răzbuună pe Dacian răpindu-l și tăindu-i..... barba. Și comedia se sfârșește prin învingerea lui Dacian și împăcarea cu el!

S'ar părea, cum am spus, că-i vorba de o simplă farsă. Dar aci e valoarea comediei: farsa aceasta are multiple semnificații psihologice. *Capul de rățoi* este o farsă cu semnificație sufletească, ceea ce nu este o contradicție în termeni. Toate glumele și faptele celor patru inteligenți golani și lupta lor cu Dacian, omul cu barbă, nu au valoare în ele înșile, ci prin ceea ce se ascunde în dosul lor, prin înțelesul adânc, ideal pe care-l simbolizează.

Ciriviș, rudă de aproape cu arhivarul Chirică, este un idealist. Nu e vorba de a face psihologia personagiilor lui Ciprian, căci ea e foarte simplă. Ciprian nu insistă asupra eroilor săi, nu crează caractere complexe, ci doar suflete schițate sumar. Eroii săi sunt mai mult

simboluri, reprezentări ale unor idei sau tipuri valabili pentru o vastă categorie umană. Ciriviș e deci un idealist. Inteligența lui nu poate suferi ceea ce este preconcept, prejudecat și luat de-a gata. El vrea o manifestare, spontană și originală, care să frângă limitele vieții banale, cotidiene. În dorul său de farsă și de voce bună, trebuie citit dorul de o viață mai personală, mai originală, mai fecundă. Ciriviș are oroare de ceea ce este consacrat și de gloria găunoasă, el luptă contra prestigiului *bărbii*, adică împotriva autorității bazată pe elemente exterioare, false, șubrede. Barba lui Dacian e simbolul gloriei false, al prestigiului exterior, acceptat în mod idolatru de alții.

Dacian e tipul acelei umanități care trăește și judecă în clișee convenționale, în monedă curentă, al acelor oameni care-și ascund vidul sufletească sub semne exterioare. De aci oroarea lui de neașteptat, de gândirea vie și spirituală a lui Ciriviș. Ciriviș judecă numai calitativ, adică uman, Dacian nu judecă, ci regretă anumite judecăți neverificate. Ciriviș vrea să împrăspăteze sufletul oamenilor, să creeze ceva nou. Dacian se opune. Ciriviș vrea o refacere a omului prin ieșirea din tiparele și calapoadele artificiale care înlănțuie viața. Dacian se sperie de orice ar putea fi ieșirea din linia normală a vieții.

Și astfel înțelesul acestei farse se desprinde clar din lupta încordată dintre Ciriviș și Dacian: orice încercare de răscolire creatoare a sufletului omenesc se lovește de inerția și artificialitatea prostiei umane. Căci Dacian e în ultimă analiză un prost. El nu înțelege nimic din tot ce se petrece în jurul lui. Toată lumea îl înțelege pe Ciriviș, și pe tovarășii săi, doar Dacian e opac la minte. Oamenii îl înțeleg pe Ciriviș, instinctiv și aderă la farsa lui. Dacian îi opune încăpățănarea prostiei care duce la răutate. De aceea uimirea lui Dacian la sfârșit când, după ce i-au ras barba, cei patru amici îi propun să se alăture lor. Dacian e uluit că ei, pe care-i socotea dușmanii săi personali, pot face una ca asta și întreabă: «Atunci ce fel de oameni

sânțeți», la care Ciriviș răspunde «Oameni ca toți oamenii». Din acest răspuns reiese concepția simplă, românească și creștină a iertării, care încoronează această operă. Cei patru farsori, după toate cele câte le-a făcut rele, Dacian, îl iartă. Fiindcă ei înțeleg și fiindcă a înțelege e a ierta, e a fi om. Dar *om ca toți oamenii*, adică om cu viață sufletească proprie, nu păpușă automată, acționată de gesturi reflexe, cum e Dacian.

Unii au vrut să vadă în *Capul de rățoi* o farsă cu aluzii politice: Dacă ar fi numai atât, ar fi prea puțin. Nu. Comedia lui Ciprian nu e o fabulă dramatizată, ci un mănunchi armonios de semnificații sufletești. Din ea se degajă oroarea de convențional, artificial și tot închistat, înțepenit, fals, lipsit de conținut și dragostea de ceea ce este ideal, firesc, simplu, omenesc, dar spontan, original, nu primit de-a gata. Ciriviș reprezintă pe omul care gândește și trăește prin sine și invită și provoacă și pe alții să facă la fel. Dacian e omul care gândește și trăește prin ceea ce a primit de-a gata dela alții și de aceea se opune la tot ceea ce vine să-l schimbe. Acestea și încă alte sensuri sunt în această spirituală, absurdă spumoasă și profundă farsă. Fiindcă, am impresia, multe alte semnificații se pot desprinde din această bogată *comédie de idei*. Și cred că valoarea artei stă tocmai în această posibilitate de a se descifra în organismul estetic o pluralitate de înțelesuri. Aceasta o îndeplinește *Capul de rățoi*. Și de aceea această comedie este o capodoperă.

* * *

LUCIAN VALEA: MĂTĂNIILE PENTRU FATA ARDELEANĂ. Colecția „Zarathustra”. Buzău. — Ca mulți tineri poeți apăruiți în câmpul literaturii române în ultimul deceniu, Lucian Valea deși numai în clasa 6-a de liceu, se manifestă ca o spontană și sigură izbucnire lirică plină de promisiuni. Placheta de versuri fragede ca inspirație și robuste ca expresie pe care o publică sub titlul sentimental *Mătâniile pentru*

Fata Ardeleană, într'o colecție foarte tânără din Buzău merită toată atenția noastră, pentru că ea nu e o simplă probă verbală de pasiune pentru poezie, ci afirmarea unui talent bine înfipt pe picioare proprii și cu un instinct creator incontestabil. Nu voi pretinde a descoperi în el cine știe ca apariție uluitoare de mare poet! Dar poeziile sale depășesc exercițiul formal exterior caracteristic vârstei foarte tinere a poetului. Cu mijloace uneori naive și pe linia tradițională, Lucian Valea aduce expresia unei personalități bine conturate și nu mă 'nșel când cred că a scris cel puțin două poeme care vor rămâne în antologia genului. Trec peste observația că dacă *Fata*, pe care poetul o idolatrează tipărindu-i numele comun cu majusculă, poate intra astfel în gramatică majuscula pusă adjectivului ce o însoțește nu este cu nimic justificată din punct de vedere ortografic. E vorba aci mai mult de capriciul unui poet care-și permite licențe ortografice decât de ignorarea regulilor gramaticale.

Poezia lui Lucian Valea este și plină de sensibilitate și de imaginație și de expresivitate personală și substanța ei este scoasă din cadrul naturii și al vieții rustice. Tânărul poet nu se rușinează de origina sa rurală și o manifestă în afirmații, în forma populară a unora din versuri, în vocabularul său și mai ales în atitudine. Indrăzneț și zurbagiu ca un nășăudean viguros ce se află, Lucian Valea scrie versuri cu iz de pământ și cu scânteii de cremene și în ele se reflectă și sufletul românesc transilvan și sentimentalismul romantic, vulcanic al vârstei și icoana realității țărănești. Nu voi spune că sunt în poezia sa unele influențe, din întreaga poezie tradiționalistă a noastră. Dar ele capătă un sunet cu totul nou, trecute prin viziunea personală și prin imaginația tânărului poet.

Sunt în poezia lui Lucian Valea însă multe capcane și multe pericole. Primul e acela al manierismului, al clișeului. Primul abuzează de unele cuvinte, amenințând să devină un fel de flașnetar al unei unice melodii. Astfel adjectivul *ardelean* și *ardelenesc* se repetă până la obsesie în placheta sa și l-am numărat de cu-

rioizitate găsindu-l de... 25 de ori! Nu mai puțin obsesivă e repetarea cuvântului *Ineu*, încetățenit în poezie de L. Valea, dar care, și el, revine de 8 ori în poemele sale. E prea mult. Inclinația sa spre clișeu se mai vede și în alte cuvinte, mai puțin întrebuintate și totuși destul de mult. Astfel *trișca* e cel puțin de patru ori. De două ori e vorba de *trișca lunii* și odată de *trișca luceafărului*. Aș putea da încă exemple. Poetului îi trebuie și puțin spirit autocritic pentru a putea face din forma operii sale un lucru mai de preț și mai rar, nici decum o monotonă revenire cu aceleași efecte!

Tot atât de periculos e un anume retorism, o grandilocvență, o gesticulație, care dacă în unele poezii își găsește justificarea nu e mai puțin de un efect estetic inferior.

Dar Lucian Valea are aci câteva poezii care-l fixează pe linia specifică a lirismului transilvan, acea linie a lirismului social care, pornind dela Andrei Mureșanu și trecând prin G. Coșbuc, Șt. O. Iosif și Octavian Goga, ajunge azi la Aron Cotruș, Mihai Beniuc și, de curând la o întreagă pleiadă de poeți tineri ca V. Copilu-Cheatră, I. V. Spiridon și Lucian Valea. Este o poezie de iredentism liric, de cea mai bună calitate formală. Pentru că ocazia în poezie și actualitatea, nu pot fi condamnate în principiu. Ele sunt valabile ca oricare alt subiect, cu condiția să li se dea o configurație expresivă originală. Lucian Valea se apropie temperamental de poezia lui O. Goga și scrie o poezie de expresie a durerii românești și a iubirii de glie românească. Dar aceste două poeme merită să fie reținute pentru desăvârșita lor realizare și ele pot sta cu cinste alături de tot ce a scris mai bun O. Goga și Aron Cotruș. Primul e intitulat *Răvaș* și în el poetul dă expresie sărăciei și durerii ardelenesti formând o imagine poetică de o vigoare unică, o imagine explozivă și originală. Iată'o:

*Unde-i poarta la care, ostenit știu că va bate
Sufletul meu crescut, în colibă mocăneasă, la
sate?*

...Măi! Și-o să-l auziți odată cum urlă, arde-
lenește...

Prins cu mâinile în toarta cerului, o să mi-l
simțiți cum crește.

Și-atunci, măi prieteni, Inelul l'oiu sfărâma în
pumni

Și l'oiu svârli, merinde, la puii flămânzi de
rumâni...

Sufletul acesta bolnav, ce se svârcolește, ce se
sbate,

Am să-l împărțesc la toți năcăjiții de prin sate.

...Măi prieteni, măi!... voi nu știți cât mi-i su-
fletul de greu,

C'am să-l svârlu'n cer, ca pe o doină, la picioarele
lui Dumnezeu.

De-o să încolțească din el holde mari, grâul
și secara...

Măi!... Și-or avea și Ardelenii mei pită, batăr
în visuri, seara.

E o îmbinare de suferință și de răzvrătire,
de dragoste de neam și de generozitate poe-
tică și acestora fantezia poetului le dă ima-
ginea strălucitoare a sufletului împărțit seara
în vis drept pâine!

În a doua poezie, mai puternică, mai vi-
brantă și mai emoționantă, *Rugăciune din Ar-
deal*, pe care regret că nu o pot cita integral
e realizată împerecherea dintre dragostea de
țară și de țarină și dintre credința în Dum-
nezeu, căreia Lucian Valea îi găsește, pe alt
plan, o nouă expresie, așa cum a izbutit și
N. Caranica în al său superb *Imn de pe
câmpie*. Poetul înalță către Dumnezeu rugă-
ciune și-i cere:

Doamne,

Fă-mă cântec, suflețe să stâmpăr,
Să surâd pe buze și să plâng.
Și când inimi în dureri se frâng,
Toarnă-mă în sânge, neastâmpăr.

Fă-mă, Doamne, apă să se spele
Mamele pe ochi și pe obraz
Și mă 'ntinde peste ieri și azi
Să mă ningă veșnicii de stele.

Fă-mă năframuță, fă-mă iie,
Ardelence numai să mă poarte,
Glîe, fă-mă Doamne, peste moarte
Între munți și netedă câmpie.

Și pentru țărani buni, opincă
Să sărut cu buzele ogorul,
Cerulei pur ardelean eu norul
Vreau să-i fiu, din mine ca să plângă.

Mă opresc. Poezia închide atâta directă sin-
ceritate, atâta superb clocot de pasiune, atâta
originală expresivitate lirică, atât de frumoasă
imaginație, ideea ei este atât de puternic li-
rică, încât sunt sigur că această *Rugăciune
din Ardeal* e sortită unei lungi posterități.
Ea este o izbucnire surprinzătoare, o reușită
unică și neașteptată la o astfel de fragedă
vârstă ca aceea a poetului nostru.

Mătânii pentru fata Ardeleană impun aten-
ției noastre un debut promițător și, dacă Lucian
Valea își va largi inspirația, dacă-și va adânci
resursele personale, dacă-și va controla creația
formală și-și va îmbogăți vocabularul, va onora
acest frumos început, care, cu toată realizarea
certă de care am vorbit, nu e decât un punct
de plecare pentru o carieră ce se cere încă
așteptată.

OCTAV ȘULUȚIU

C R O N I C A D R A M A T I C Ă

STUDIO: «SAPHO» de Alphonse Daudet și Adolphe Belot. — „C'est notre Dickens“ scria un critic francez despre Alphonse Daudet, izbutind să contureze îndeajuns realismul acestui neîntrecut povestitor, care a știut să dea adesea prozei sale armonia și adâncimea poeziei. Câteva din cărțile sale — și cu deosebire *Le petit chose*, *Tartarin de Tarascon*, *Lettres de mon moulin* — pot face încă deliciul adolescenților romantici, aplecați, pe sub bancă, asupra acestor pagini de cari timpul nu s'a putut atinge. Aventurile aceluia modern și burlesc Tartarin ascund în ele multe din comicăriile caracteristice ale veacului trecut, pe care fiul lui Daudet îl numea într'o teribilă filipică, *stupide*. Iar *Lettres de mon moulin* pot fi, încă, un model de compoziție și de limbă egal capodoperilor lui Gustave Flaubert. „Stilul pentru el constă din a face realități vii cu materia proprie prozei, așa cum face poezia din realitățile prosodice și metrice ale versului“. Așa caracteriza Thibaudet stilul autorului *Doamnei Bovary* în împlinita sa monografie. Caracterizarea convine însă, tot atât de bine, lui Alphonse Daudet.

Despre calitățile dramatice ale lui Daudet se știu mai puține lucruri la noi. „Sapho“ a fost reprezentată la București abia în 1927, deși piesa s'a jucat la Paris în 1892, iar romanul a apărut cu câțiva ani înainte, obținând un succes care a și fost cauza principală a evoluției lui Daudet dela roman la dramă. Colaborarea cu Belot, romancier și în special autor dramatic foarte apreciat în ultima jumătate a veacului trecut, a dăruit lui „Sapho“, acel aer de scenă pe care, desigur, Daudet singur n'ar fi izbutit să i-l dea. Drama curtezanei, îndrăgostită, la sfârșitul unei cariere pline de iluzii și de prăbușiri, este parcă drama unui sfârșit de secol, agățat cu disperare de vlagă tânără a secolului care se naște.

Fany Legrand servise de model în tinerețe unui sculptor care realizase o celebră „Sapho“

după liniile trupului ei, atât de darnic oferit celor mai aprige pasiuni omenești. Dragostea ei cu Jean Gaussin, venit la Paris să studieze la Academia consulară, este deci ultima pâl-pâire, cântecul unei lebede care nu consimte să-și accepte sfârșitul. Trista poveste a nemângâiatei Sapho face parte astăzi din repertoriul clasic al veacului trecut din care, totuș, atât de puține piese au rămas. Atât romantismul, cât și naturalismul n'au lăsat urme prea adânci în teatru, deși au produs cantități enorme, valabile însă numai în spațiul cu prejudecăți și pretenții risipite a orgoliosului *XIX-e siècle*. „Sapho“ se salvează numai prin inteligență și spirit și place încă, pentru că e clasică prin structură și pentru că tema ei e atât de general umană încât și un romancier american de mare răsunet a reluat-o cu alte rezonanțe și cu altă tactică, în acel etern actual „Dodsworth“. În timp ce Americanul, își păstrează până la sfârșit eroii într'un ritm burghez și cuminte, dând intrigii o deslegare fericită, Alphonse Daudet rămâne tragic și sguduitor, făcând din Fany Legrand o sublimă sacrificată. Căci după ce Jean Gaussin îi află trecutul, după ce de nenumărate ori se despart, după ce Sapho îl caută cu disperare și-l face să revină acolo unde cunoscuseră clipele cele mai înalte ale iubirii lor, ea însăși îl părăsește, dându-și seama că vârstele lor deosebite nu pot da naștere decât unui simulacru trecător și inutil de dragoste plină de dureri și deziluzii.

D-ra Marioara Voiculescu, în rolul lui Sapho, își dovedește încăodată calitățile de neîntrecută tragediană, îndrăgostită până la nebunie, disperată până la moarte, emoționantă ca o frunză îngălbenită, gata să se scuture de pe ramura pe care primăvara a învățat-o să creadă în viață și pe care toamna nu o poate hotărî să moară. Un joc de scenă de o mobilitate extraordinară, un glas adânc și patetic în care cuvintele de dragoste plutesc ca niște nave cu pânzele umflate de alizee, iată o

schiță de portret, pe cât de entuziastă pe atât de incompletă, căci, fără îndoială, d-ra Marioara Voiculescu e mult mai mult decât atât.

În rolul lui Jean Gaussin, d. Mihai Popescu e parcă în aceeași cadență de febră ca și ilustra sa parteneră. Despre domnia sa am scris și altă dată cu același condeiu plin de aprecieri. Ceeace-l separă însă de o culme, de care e totuși foarte aproape, sunt unele stridente și unele accente ale vocii cari te silesc să crezi că asculți textul unei traduceri care a păstrat ceva din factura textului original.

Domnul Ion Manu, în scurtul rol al sculptorului Caoudal, are o vervă și o inteligență de creație pe cari puțini dintre actorii noștri le posedă. Ion Manu actorul se află pe o

poziție cu mult superioară cronicarului rimat și umoristic. Dorința noastră este de a-l asculta mai des pe scenă și mai puțin la radio sau pe hârtiile aproximative al revistelor de calambururi neizbutite.

Diafană și melodioasă poeta Ana Madeleine Andronescu, a cărei apariție pe scena primelor noastre teatre este atât de regretabil distanțată în timp. E o actriță care poate înțelege și realiza roluri cu mult mai importante decât acela al irealei Alice-Doré.

La sfârșitul lui „Sapho“, spectatorul obiectiv trage o concluzie, pe care nu poate să nu o regrete: „Studioul“ a trecut pe primul plan al scenelor bucureștene, în dauna Teatrului Național, prea timid și prea incert în tendințele sale.

VINTILA HORIA

C R O N I C A M Ă R U N T Ă

ION PILLAT. — În țările de cultură nordică, mai ales în Germania, vârsta de 50 de ani a scriitorului e sărbătorită ca un eveniment național. Cărțile lui domină atunci vitrina librăriilor, revistele literare și ziarele îi închină studii și articole festive, societățile culturale și Universitățile îl omagiază. E un semn de recunoștință din partea societății pentru darul frumuseții împărtășit tuturor de scriitor și de orice artist. Și e un semn că talentul care a făurit un asemenea dar nu e un lucru de toate zilele, ci un lucru care, prin raritatea lui, constituie mândria unui popor și nobila lui justificare pe planul spiritual al existenței.

Noi încă nu ne-am deprins cu astfel de manifestări ale dragostei, chiar atunci când iubim realmente un talent ce ne onorează. Dar, ca să nu fim nedrept, trebuie să adaug că și noi cunoaștem omagiul: sub forma pietății, omagiul postum, care aduce mai mult cu cultul mormintelor, înrădăcinat în senti-

mentul creștin al sufletului nostru românesc. E frumos și nobil acest sentiment, dar nu e mai puțin adevărat că nu trebuie să așteptăm neapărat moartea unui artist ca să ne arătăm iubirea pe care i-am păstrat-o în viață.

Ion Pillat a împlinit 50 de ani, și e în plină vigoare bărbătească și literară. E așa de omenește și așa de artistic în același timp să ne bucurăm de aniversarea poetului, care, dă glas de argint celor mai specifice și mai complexe sentimente și aspecte ale sufletului nostru național! Modern și tradițional tot deodată, în arta lui fondul nostru milenar capătă grația proaspătă și fină a florilor ce isbucnesc ca minuni noi din trunchiurile vechi. Grația acestui poet de rafinament parisian e totuși o grație agrestă, patriarhală și autohtonă. E nota dominantă a strofelor sale precum e nota dominantă a plâsmuirilor geniului popular. Armonie, claritate, echilibru normal constituie raportul poetului cu lumea din afară a țării sale, iubită așa cum este, fiindcă

lui i se pare impunător de frumoasă ca să mai simtă nevoia de a o transforma după capriciul fanteziei subiective. Ion Pillat *oglindește* în el firea românească, asemenea unei ape limpezi, ce răsfrânge în adânc peisagiul pe care îl străbate. Numeroasele sale cărți de versuri, — nu mai știu câte sunt, deși toate mi-au trecut pe sub ochi! — sunt tot atâtea oglinzi de cristal în care au încremenit imaginile de ieri și de azi ale țării noastre. Această multilateralitate vine, firește, din raportul de grație al poetului cu lucrurile și ființele naturii românești. Opera sa întregă e un cântec al bucuriei că există în cadrul României și că România există în sufletul său. Poate că aceasta se numește clasicism sau neoclasicism. Numele n'are nicio însemnătate. Ceeace are preț e arta prin care acest sentiment al echilibrului desăvârșit ni se comunică, ne farmecă și ne face ca poetul Ion Pillat să ne fie drag.

Dincolo de poet, de creator, există omul de litere, care face o figură cu totul aparte între scriitorii noștri. Ion Pillat e un mare, un excepțional erudit al poeziei. Nu numai la noi în țară, dar poate în Europa de azi nu există alt scriitor care să cunoască atâta poezie a popoarelor în graiul propriu fiecăruia. Dacă n'ar fi vorba de un om cu cele mai normale pasiuni, aș zice că, sub acest aspect, Ion Pillat e un fenomen. Singurul dintre oamenii de litere de azi înzestrat cu înțelepciunea rară de a-și fi așezat întreaga existență pe temeiurile frumuseții poetice. E, poate, la mijloc și privilegiul material al moștenirii boierești, care îi îngăduie libertatea de a trăi în spirit, dar aceasta n'ar însemna nimic fără pasiunea și fără înțelepciunea personală de a-și organiza viața interioară după modul estetic de a fi. Ion Pillat trăiește în poezia universală tot așa de firesc ca în peisagiul dela Miorcanii Dorohoiului sau dela Florica argeșană.

Aceeași dispoziție de eleganță eclectică o arată și față de confrății săi români. Pentru a gusta o poezie, Ion Pillat nu caută la eti-

cheta școlii sau curentului de unde vine. Versul frumos pur și simplu îl încântă. Ani de zile după marele războiu, când un poet, care trece astăzi drept mare, era cu totul ignorat, l-am văzut pe Ion Pillat purtându-i pretutindeni vrafal de versuri adunate de prin revistele uitate, citindu-le tuturor și militând pentru a le impune. Nu e nevoie să adaug ce urît l-a răsplătit apoi poetul ajuns la celebritate pentru acest act de dragoste generoasă, de care foarte puțini scriitori sunt capabili. Cu această disponibilitate estetică rară, Ion Pillat ne-a alcătuit două antologii ale poeziei contemporane, care sunt modeluri de gust și de orientare. E mai mândru, poate, decât noi toți de eflorescența lirică a țării sale.

La *Gândirea* Ion Pillat colaborează dela început, timp de 20 de ani neîntrerupt. Cele mai frumoase versuri ale sale au împodobit paginile acestei reviste. Iar opera sa e dintre cele pe care se reazimă numele curentului de plăsmuiri autohtone, recunoscut astăzi ca un capitol al literaturii românești.

Sărbătoarea unui poet ca dânsul e sărbătoare a țării, dar noi ne îngăduim s'o credem deopotrivă a noastră, a celor cari, în cursul anilor, am zămislit împreună crâmpie din marele vis al afirmării specific românești.

NICHIFOR CRAINIC

* * *

O GRAVĂ TENTATIVĂ DE EXPROPRIERE LITERARĂ. — În anul una miie nouă sute treizeci, luna Maiu, subsemnatul am publicat în revista clujană „Darul vremii“ un mic studiu intitulat „Simboluri spațiale“, în care puneam întâiaoară în relief o viziune spațială specific românească și funcția creatoare de stil a acesteia. E vorba despre spațiul ondulat ca orizont particular al culturii românești. Acel articol, care a format începutul unor vaste cercetări, a fost reprodus în acelaș an și în ziarul „Rampa“ dela București (Au-

gust 1930). Pentru înțelegerea situației, pe care vreau s'o relev, voi cita câteva rânduri din acel articol. Iată-le: „Nu odată ni s'a spus din partea străinilor cari auzeau întâia oară o doină românească, că această muzică aduce cu cea rusească. Și de fiecare dată ne-am simțit obligați să protestăm. Am protestat fiindcă găsim că în doina noastră lipsește ceea ce totdeauna auzi și simți în cântecul popular rusec: stepa, planul infinit. Locul stepei îl ia în doină, după umila noastră părere, alt spațiu: plaiul. Plaiul, adică un plan limitat, înalt, scurs în vale. Plaiul ca orizont închis, și dincolo de orizont, iarăși plaiu și vale la infinit. Nu vorbim numai despre plaiul adesea amintit în poezia populară precum Miorița ci mai ales despre plaiul neamintit cu cuvinte în poezia și muzica noastră populară, despre acel plaiu omniprezent, ca spațiu sufletesc al cântecului... Plaiul sau spațiul ritmic împărțit în plan înalt și vale. Sufletul românesc, acasă la el numai pe plaiu, are un mers, care-i aparține și-l diferențiază. Mersul acesta e un ritmic suș și coborâș“. Și analizez pe urmă pe fundalul acestei viziuni spațiale „dorul“ și „dansul“ românesc spunând: „Dansul nostru e dansul lent al unui om care suie și coboară, chiar atunci când stă pe loc, sau al unui om *cu sufletul definitiv legat de infinitul, ritmic alcătuit din deal și vale, de infinitul ondulat*“. Și mai făceam și alte analize ale altor fenomene de cultură românească în perspectiva orizontului specific românesc, sau care dela români a trecut și asupra altor vecini. (Darul Vremii, Mai 1930).

Mai târziu am dezvoltat această idee, în cadrul unei ample teorii de filozofia culturii. În Maiu 1935 am publicat în revista „Gândirea“ — studiul „Spațiul mioritic“, în care desfășuram încă odată ideea infinitului ondulat ca orizont specific al culturii românești.

În Octombrie 1935 domnul Dan Botta publica în revista „Gândirea“ un articol intitulat „Frumosul românesc“, în care la un

moment făcea afirmațiunea: „Această idee a *unduirei* e specifică frumosului românesc“ iar afirmațiunea aceasta d. Botta o însoțea de următoarea notiță în subsolul paginei: „Ideile expuse aici au făcut obiectul a două cuvântări, Frumosul românesc și Ideea destinului în poezia populară, rostite la Radio către începutul anului 1934. Le-ași fi lăsat, poate, uitării dacă magistratul essay al Domnului Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, relevând ritmul ondulatoriu al spațiului românesc și punând în lumină funcția lui creatoare de stil, nu ar fi adus indirect o confirmare palidei mele intuiții“.

Această notă a d-lui Botta constituie întâia sa tentativă de a mă expropria. Când nota a apărut în „Gândirea“, mă găseam în străinătate, și mi-a scăpat neobservată. De abia astăzi un prieten îmi atrage atenția asupra acelei încercări de expropriere, care datorită formei de falsă modestie, sub care era prezentată, a putut să se furișeze chiar în revista, la care colaboram cu tot avutul meu spiritual. Va să zică ideea ritmului ondulatoriu al spațiului românesc și a funcției creatoare de stil a acesteia nu era, după notița d-lui Botta, decât o „confirmare“ a unei intuiții, pe care D-sa o avusese de mai înainte.

Dar situația e limpede.

După propria sa declarație, pe care nimeni nu i-a cerut-o, Domnul Dan Botta a ținut conferințele cuprinzând „palida“ sa intuiție pe la începutul anului 1934. Ori eu îmi publicasem cel dintâiu articol despre această chestiune în 1930! O idee clară și deplin articulată exprimată de mine exact patru ani înainte de d. Botta nu putea să fie prin urmare o simplă „confirmare“ a unei intuiții, care după însăși mărturisirea autorului ei era și palidă și, adaug eu, și *întârziată cu patru ani!*

Întâia gravă tentativă a d-lui Dan Botta de a mă expropria, mi-a scăpat, zic, neobservată. Această nefericită împrejurare a dat

noului Dan Căpitan de Plaiu, îndrăsneala unei încercări și mai riscate, de data asta fără masca modestiei! Cea de a doua tentativă s'a consumat sub forma unei notițe, și obrasnice și lașe, apărută recent în coloanele „Daciei“. Mă întreb cum și de unde

și-a însușit recidivistul domn Botta acest obicei foarte balcanic, dar prea puțin mediteranean. Poate tot din apele maternè ale Thraciei, călăuzele sterilității sale. Stranie floră produc aceste ape.

LUCIAN BLAGA

