

GÂNDIREA

ANUL XXIII Nr. 4—5

APRILIE-MAI 1944

S U M A R U L:

NICHIFOR CRAINIC: Dionisie Areopagitul	185
V. VOICULESCU: Facerea	197
VICTOR PAPILIAN: Primul glas	198
GHERGHINESCU-VANIA: Intâlnire	206
GRIGORE POPA: Zeu tânăr	207
NATALIA DINU: Actualitatea lui Keyserling	208
ION BUZDUGAN: Evocări voevodale	216
OLGA CABA: Despre vid:	218
RADU BRATEȘ: Doamne, sufletui meu	221
ION ROMANESCU: Gând	222
FLORIAN CREȚIANU: Poesii	223
PAUL GEORGESCU: Opera filosofică a profesorului Ion Petrovici	225

IDEI, OAMENI, FAPTE

ȘT. ZISSULESCU: C. Rădulescu-Motru: Lecții de lo- gică.	233
MARIELLA COANDĂ: Realismul comic sau humorul florentin al lui Aldo Palazzeschi	236
N. BĂRBULESCU: Materia și viața	239

CRONICA LITERARĂ

CONSTANTIN STELIAN: Nicolae Modoiu: Ion Petro- vici, apologet creștin	240
MARIELLA COANDĂ: Olga Caba: Vacanță senti- mentală în Scoția; D. Caracostea: Critice lă- terare	242

CRONICA MĂRUNTĂ

NICHIFOR CRAINIC: Scriitori căzuți pe front; Poezia noastră religioasă; Insula albă; Ștefan Cârstoiu; Luminători	245
--	-----

E X E M P L A R U L 100 L E I



După o gravură din
Secolul al XVI-lea
a lui Marcantonio
Raimondi.

Poetii

au cântat

de când e lumea, și vinul și femeile. Dacă nenumărate femei au fost muzele inspiratoare, vinul, în schimb, cărui se închinău poemele, era întotdeauna același: „nectarul“

Dece Nectar? Pentru că acesta întruchipă, idealizate, toate calitățile ce le poate avea un vin: aromă, buchet, naturalitate, creând și acea subtilă stare de euforie, de inteligență și artă...

Astăzi numai există „nectaruri“, există în schimb Nectar, dar bineînțeles

NECTAR MOTT

MOTT MONOPOL
MOTT ONE L
DRĂGĂȘANI MOTT



MOTT 1914 DEMI-SEC
MOTT EXTRA-DRY
MOTT NATURE

VINURI SAMPANII

GÂNDIREA

DIONISIE AREOPAGITUL

DE

NICHIFOR CRAINIC

Peste băntuielele demonice sub care suspinăm, am crezut nimerit să evocăm figura unui mare și senin filosof din veacurile clasice creștine, a cărui operă s'a bucurat și se bucură încă de o influență imensă în cugetarea religioasă atât din răsărit cât și din apus. Filosofia lui, mai mult decât a oricărui alt scriitor creștin, ne ajută să pătrundem sensul integral al Bisericii, ca așezământ dumnezeiesc de renaștere a creaturii. Intr'o epocă de catastrofă planetară a civilizației, când încrederea în înțelepciunea omenească descrește până la desnădejde, singurul refugiu al vieții e la Dumnezeu, izvorul și ocrotitorul ei de totdeauna. Biserica, pe care ne-a dat-o el, e organizația supremă, care va dura peste toate dărămăturile pământului, chemându-ne la pace și la bună învoială.

Dionisie Areopagitul, despre care vom vorbi, e filosoful Bisericii prin excelență, adică al universalei rândueli dumnezeiești pentru salvarea omului din păcat.

Dionisie Areopagitul e un filosof fără biografie. Nimeni nu știe până astăzi cine a fost, când și unde a trăit. Scrierile lui sunt semnalate întâia oară în anul 533, stârnind încă de atunci oarecare nedumerire. Dar numele pe care îl purtau aceste scrieri și frumusețea seducătoare a filosofiei pe care o cuprind au făcut ca tot evul mediu să creadă că autorul lor e însuș Dionisie, învățatul grec, pe care sfântul apostol Pavel l-a convertit prin celebra cuvântare, rostită în areopagul atenian. Socotindu-se, deci, că opera lui vine dela un discipol direct al apostolului neamurilor, ea a fost investită cu prestigiul revelației divine, ca o a doua carte, după Sfânta Scriptură, inspirată de Dumnezeu. Astfel se lămurește înrâurirea imensă, pe care această operă a exercitat-o asupra cugetării mistice din întreaga creștinătate. De abia în timpul Renașterii, adică după o mie de ani dela ivirea operei, autenticitatea ei începe să fie pusă la îndoială. Nu i se contesta valoarea, ci numai faptul că autorul ar fi însuș Dionisie cel din areopagul atenian. Chestiunea a fost reluată de învățați din veacul al XIX-lea, cari, pe baza criticei textelor și a argumentării istorice, au ajuns la concluzia că autorul n'ar fi însuș Dionisie Areopagitul, care a trăit în secolul întâiu al erei creștine, ci un filosof ortodox, probabil din secolul V sau VI, care și-ar fi semnat cărțile nu cu numele său adevărat, ci cu acela al sfântului Dionisie Areopagitul. În antichitatea creștină, exista într'adevăr obiceiul ca un scriitor, pentru a da mai multă greutate gândurilor lui, să recurgă la un nume de mare prestigiu din trecut. Astfel autorul acestei mărețe filosofii bisericesti, renunțând la orice orgoliu personal, dintr'un

spirit de adâncă umilință creștină, și-ar fi luat pseudonimul de Dionisie Areopagitul. Pe el nu-l interesa gloria personală, ci răsunetul ideilor, pe care le credea folositoare spiritului creștin, lucru de care, firește, nu s'a înșelat. Asupra acestei chestiuni știința nu și-a spus totuși ultimul cuvânt. Dar dacă concluzia învățaților moderni ar fi adevărată, ne aflăm în fața unui fenomen, pe care noi cei de azi, plini de noi înșine și de orgoliu proprietății literare, cu greu îl înțelegem. Din partea acestui autor, care a ținut să rămână necunoscut, e un act de uluitoare renunțare la sine, de sacrificiu și de ofrandă proprie în interesul cugetării creștine. Fapta lui se aseamănă cu aceea a nenumăraților oameni de geniu, cari s'au mistuit făurind strălucitoarele podoabe ale Bisericii lui Hristos, rămânându-ne deapururea necunoscuți, ca întrupări fără chip ale smereniei omenești topite în slava lui Dumnezeu.

Dionisie Areopagitul e părintele filosofiei noastre mistice. Opera lui, învăluită în mister nepătruns, și nelegată încă de un timp anumit, a fost menită să vorbească la fel oricărui veac, ca un glas ce vine parcă de dincolo de timp și de spațiu. Autor necunoscut cu o operă arhicunoscută, am putea spune că el realizează omenește o înălțătoare asemănare cu Dumnezeu, pe care nu-l vedem și nu-l cunoaștem în ființa sa intimă, dar îl ghicim resfrânt ca într'o oglindă în făptura sa, care e lumea unde trăim. Tocmai despre acest Dumnezeu necunoscut, despre care apostolul Pavel spune că locuiește într'o lumină inaccesibilă minții omenești, ne vorbește Dionisie Areopagitul și despre căile revelate în scriptură ca să ajungem la lumina lui mântuitoare.

Vom încerca, în câteva linii simplificate, să-i înțelegem cugetarea.

Dionisie Areopagitul e un om excepțional de învățat, care cunoaște toată filosofia păgână și creștină, și care stăpânește Biblia, până în amănunțimile ultime, cu o exemplară siguranță. Ce-i putea spune lui filosofia păgână, care, în primele veacuri ale creștinismului, își trăia epoca de amurgire, cunoscută sub numele de epoca elenistică? Lumina credinții în Hristos, Dumnezeu înomenit, era atât de puternică încât glorioasele filosofii grecești păleau și se veștejeau ca florile atinse de jar. Sistemele pe care neoplatonicii din această epocă le clădesc în febra agoniei, sunt un amestec bizar de mitologie și de metafizică fantastică, în năzuința de a se lua la întrecere cu Biserica și de a-i face concurență prin contra-religiuni fabricate în academii. Fenomenul e asemănător cu cel din vremea scepticismului modern, când se încearcă pseudo-religiuni estetice, științifice, sociologice, teosofice sau francmasonice, cu tendința de a detrona pe Hristos și Biserica. Dionisie cunoaște tot tragismul acestor încercări și, raportându-le la certitudinea revelației creștine, le vede limitele și mizeria organică. Cugetarea omenească lucrând autonom poate fi o expresie a dorului firesc de Dumnezeu, dar nu o cale de ajungere la adevărul absolut. Dionisie nu disprețuiește filosofia păgână, dar ia dintr'însa singurul lucru necesar unui filosof creștin și anume: tehnica gândirii, partea formală a ei. Căci dacă, în neputința noastră de a ajunge la Dumnezeu, Dumnezeu singur ne vorbește despre sine prin revelație, această revelație e măsurată de înțelepciunea divină ca un conținut convenabil pe cât cu puțință facultăților noastre omenești. Tehnica filosofică e, prin urmare, un lucru necesar expunerii sistematice a revelației. E laturea cu care omul participă la cugetarea divină; e ca un vas omenesc în formele căruia se varsă conținutul revelat. Neoplatonismul observabil în filosofia dionisiană nu se referă la fondul ei, ci la forma tehnică. E limba filosofică a vremii, adecvată la cugetarea creștină.

Dincolo de această înrâurire formală însă, filosofia lui Dionisie e substanță pur creștină, inspirată din Sfânta Scriptură, din părinții bisericești cari i-au precedat și din tradiția tainică la care se referă adeseori. Trebuie să spunem limpede și răspicat

că uriașa lui viziune despre univers în raport cu Dumnezeu se razimă, într'un cuvânt, pe revelația divină. Revelația e „canonul adevărului“¹⁾). Știm foarte bine că această afirmație e de natură să scandalizeze pe filosofii profani, cari cred că gândirea lor autonomă are o valabilitate universală și e ca o undiță atât de lungă încât poate prinde peștele adevărului din adâncul oceanului de taine ale existenței. Autorul nostru nu face cor cu ei. Pe vremea lui, Grecii păgâni mai credeau încă în superstiția lui Plato și Aristotel cum că mintea din omul individual e universală și cu puteri nelimitate ca divinitatea însăși. Odată cuibărită în om, ea îl pune în contact cu adevărul absolut și ceea ce cugeta filosoful era identic cu inteligența absolută. Ca toți scriitorii creștini, Dionisie o rupe definitiv cu această superstiție. În domeniul cugetării, creștinismul a adus un adevăr cu desăvârșire necunoscut antichității păgâne și anume că inteligența omenească e un lucru creat ca și purtătorul ei, omul. Condiția de creatură eliberează mintea omenească de iluzia puterii ei absolute, o limitează la propriile ei posibilități reale și o face să se cunoască pe sine însăși ca atare. Filosofia greacă nu cunoștea ideea de creație, care pune o distanță incomensurabilă între Dumnezeu și făpturile sale, și numai așa ne putem lămuri confuzia, pe care o făcea această filosofie între inteligența omenească și inteligența divină. În doctrina creștină, odată ce mă recunosc creatură a lui Dumnezeu, mă recunosc ca ființă limitată și, prin urmare, ca inteligență limitată. Limita ființei e limita cunoașterii²⁾ — iată adevărul revoluționar, pe care l-a adus creștinismul și care călăuzește cugetarea lui Dionisie Areopagitul și a tuturor filosofilor creștini! Să observăm în treacăt că, în vremea noastră, dacă o categorie de metafizicieni independenți trăiesc încă în superstiția antică după care mintea individuală ar fi tot una cu absolutul, știința pozitivă, cu metoda ei riguroasă de cercetare, practică într'adevăr principiul limitei cunoașterii omenești, care, în originea lui, e o zestre a creștinismului. Din recunoașterea condiției de creatură limitată decurge, ca urmare, o situație de subordonare față de Dumnezeu ca făptură a lui și de subordonare a cugetării noastre față de cugetarea divină. Se poate obiecta din partea orgoliosului spirit modern, cum s'a și obiectat, că această subordonare n'ar fi altceva decât un coborământ și o diminuare a demnității omenești de ființă rațională. Obiecțiunea nu are însă nici un temeiu serios. Căci dacă e vorba de o coborîre, ea nu e decât o eliberare din iluzia absolutismului filosofic la realitatea condiției umane creaturale, pe baza căreia se poate clădi într'adevăr o filosofie creștină. Astăzi în nici un domeniu de activitate spirituală nu se fantazează mai mult decât în filozofie. Sub aparența sistemelor de construcție logică, imaginația vagabondează mai fără frâu în spațiul metafizic decât în artă unde e locul ei. A filozofa însemnează a ne juca în mod gratuit de-a inteligența, fără nicio legătură cu destinația omului. Dar acest joc gratuit a pierdut calitatea primordială a filosofiei, care e aceea de a fi o înțelepciune a vieții. Pentru filosofii din epoca lui Dionisie Areopagitul, chiar dacă aceștia erau păgâni, a filozofa înseamnă a căuta formula unei discipline de viață, justificată în transcendent. Scopul adevăratei filosofii, adică al unei filosofii care vrea să fie înțelepciune, nu este acela de a cunoaște pentru a cunoaște, ci acela de a recunoaște în realitatea ultimă modelul universal și etern de desăvârșire a omului. Acesta e sensul filosofiei creștine a lui Dionisie Areopagitul.

Dar, dacă în condiția noastră de creatură, limita ființei e limita cunoașterii, cum putem noi să înfrângem această mărginire pentru a găsi realitatea ultimă și a funda în ea dorul de desăvârșire? Realitatea ultimă e inaccesibilă minții omenești,

1) Despre Numele divine, II, 2.

2) Despre Numele divine, I, 4.

dar această realitate ultimă e Dumnezeu însuș, care singur ni se revelează în Scriptură, unde ne spune : „Eu sunt cel ce sunt“.³⁾ Adică : Eu sunt ființa supremă și absolută, din care decurge tot ce există. Știința noastră despre Dumnezeu, atât câtă o avem, e deci un dar al lui Dumnezeu, o revelație. Insuficiența cunoașterii omenеști, care a dibuit veacuri de-a rândul pe Dumnezeu, căutându-l cum caută raza unui proector prin norii văzduhului, își găsește întregirea și odihna în revelația creștină. Revelația e principiul oricărei înțelepciuni. Fără ajutorul ei nu se poate filozofa cu adevărat. Presupunând insuficiența tragică a cunoașterii pur omenеști, Dionisie îmbrățișează cu entuziasm sacru adevărul revelat. Acceptarea revelației e un act de credință totală, a cărei intensitate și înflăcărare e cu atât mai mare cu cât suntem mai conștienți de insuficiența noastră proprie. Este aceasta o abdicare, este aceasta o diminuare pentru filozof ? Dar eu întreb : întrucât e mai demn să cred, cum fac atâția cugetători de seamă pe un Aristotel, pe un Descartes sau pe un Kant decât pe Iisus Hristos, prin care ni s'a dat revelația lucrurilor ultime, așa cum niciun geniu omenesc n'a putut-o face? Cine dintre filozofi a săvârșit minuni, cine a schimbat fața lumii, cine a devenit centrul istoriei omenеști, cine ne-a vorbit despre tainele cerului și despre destinele omului dincolo de moarte? Cine a făcut viața nouă din cuvântul lui ? Cine a făcut sfinți din carnea și din sângele lui ?

Acceptarea revelației divine, ca un element ce dilată personalitatea umană până la dimensiunile sfințeniei, dă omului o demnitate nouă, pe care niciun gârđitor n'a vădat-o măcar : demnitatea de fiu adoptiv al lui Dumnezeu și mai mult decât atât : demnitatea teandrică⁴⁾ de colaborator al lui Dumnezeu la opera de desăvârșire a făpturii. Dacă Dumnezeu lucrează în lume prin legile universului, el lucrează cu deosebire între oameni prin sfinții săi, cari i-au realizat chipul și asemănarea în plinătatea creștină.

În sistemul dionisian, — și cu aceasta nu spunem nicio noutate, — Dumnezeu e izvorul și țelul întregii făpturi, adică a universului văzut și nevăzut. Toate pornesc din el, toate se reîntorc la el⁵⁾. În Dumnezeu cauza și scopul sunt identice. Ciclul existenței se aseamănă oarecum cu linia cercului care, pornind din punctul inițial descrie un rotocol și se întoarce de unde a plecat. Acest circuit al existenței, care pulsează făpturile în lume și le atrage mai presus de ea, e pus în mișcare de puterea iubirii. Iubirea e substanța imponderabilă a lumii și iubirea e însuș Dumnezeu. Ce este Dumnezeu în natură sau în ființa sa intimă noi nu știm și nu putem ști, pentru că ceace ni se descopere din partea lui nu e natura sa intimă, ci bunătatea, lumina, frumusețea, sau iubirea sa. Trăind bucuria existenței, trăim și gustăm de fapt iubirea lui Dumnezeu, bunătatea sa, care se revărsă în cosmos ca lumina soarelui în orizontul zilei. Maximum de trăire e maximum de iubire dela creator la făptură și dela făptură la creator, și aceasta se poate numi viața desăvârșită.

Dumnezeu fiind totdeodată cauza și scopul lumii, se naște de aici o îndoită legătură între el și făpturi, — adică un raport cauzal și un raport final. Venim dela Dumnezeu și năzuim să ne întoarcem la Dumnezeu, întrucât el ne trimite în existență și el ne chiamă la dânsul. Chemarea e cu atât mai arzătoare cu cât lumea s'a depărtat prin păcat. Cu alți termeni, consacrați în teologie, acest îndoit raport e un raport de chip și un raport de asemănare. Lumea ca efect al cauzei divine, se găsește în raport

3) Exod, III, 14.

4) Epistola, IV.

5) Despre Numele divine I, 3; IV, 4.

cauzal cu Dumnezeu, adică poartă întipărit în ea chipul creatorului. Lumea ca aspirație către fericirea veșnică se găsește în raport final cu Dumnezeu întrucât numai prin asemănarea cu el poate ajunge la fericire. Participăm la Dumnezeu în mod natural prin creație și în mod supranatural prin sacrificiul Mântuitorului. Intemeiat pe această îndoită participare, Dionisie Areopagitul ne înfățișează cosmosul întâiu ca o ierarhie naturală, constituită prin creație și apoi ca o ierarhie supranaturală sau harică, ce decurge din opera mântuirii.

Expresia de ierarhie naturală nu există în scrisul lui și, dacă ne îngăduim s'o întrebuițăm, o facem pentru a determina ordinea gradată a făpturilor, înzestrate de Dumnezeu cu capacități variate de a participa la binele existenței. Această ordine apare cu deosebire în tratatul *Despre numele divine*, unde filosoful vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu în raport cu lumea. Despre ordinea supranaturală sau harică, în vederea mântuirii, Dionisie tratează în alte două lucrări: *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*. Ne vom ocupa pe rând de fiecare.

Considerând ierarhia naturală a lumii, adică rânduiala în care e așezat cosmosul dela întemeierea lui, înțelegem că el e ca o oglindă în care se resfrânge imaginea creatorului. În sens dionisian însă, această cunoaștere a noastră despre Dumnezeu din făptură trebuie luată invers de cum o înfățișează argumentul cosmologic bunăoară, care vrea să ne ridice dela efect la cauză prin simplificări raționale și concluziuni logice, pentru a descoperi ideea de Dumnezeu. Dumnezeu descoperindu-ni-se singur, în Scripturi, ca ziditor al lumii, Dionisie procedează dimpotrivă, de sus în jos, dela cauză la efect, pentru a lămuri din făpturi, nu ideea de Dumnezeu, ci numai însușirile sau atributele sale, pe care filosoful nostru le numește *nume divine*. Dacă oricând efect seamănă întrucâtva cu cauza lui, atunci existența lumii, bunătatea ei, lumina și frumusețea ei nu sunt decât răsfârângeri ale însușirilor lui Dumnezeu. Dionisie compară raportul cauzal dintre făptură și Dumnezeu cu raportul dintre portret și modelul original. Noi spunem despre portret că seamănă cu originalul, dar nu spunem despre original că seamănă cu portretul. Tot astfel lumea *aduce* cu Dumnezeu prin însușirile divine, pe care le reflectă, dar Dumnezeu, în ființa sa insondabilă, e cu totul altceva decât lumea. Cu cât suntem de apropiați de el prin chipul, pe care i-l purtăm, cu atât suntem de depărtați prin natura sa tainică, infinită și transcendentă, inaccesibilă minții noastre. Această apropiere și această deosebire se exprimă prin propozițiunea genial formulată că Dumnezeu e „toate cele ce există și nimic din cele ce există“⁶⁾. Dumnezeu e toate cele ce există fiindcă toate făpturile îi poartă chipul și toate printr'însul s'au făcut. Dar Dumnezeu nu e nimic din cele existente fiindcă natura sau esența sa necreată e cu totul altceva decât natura sau esența creată a lumii. Această propozițiune, care constă dintr'o afirmație și dintr'o negație, e sâmburele celebrei metode, îndoite, de cunoaștere, metoda afirmativă și metoda negativă, pe care Dionisie, chiar dacă nu el a inventat-o, a valorificat-o și a lăsat-o moștenire întregii teologii creștine. „Dumnezeu se cunoaște prin cunoștință și prin necunoștință“⁷⁾ — sună ca un paradox uluitor o altă propozițiune a filosofului. Pe calea afirmativă, adică punând în lucrare mintea logică, ajungem la o cunoaștere mijlocită de făpturi, aproximativă; o cunoaștere încă enigmatică, după cum o numește sfântul apostol Pavel. Pe calea negativă, adică liberându-ne de puterea noastră cunoscătoare obișnuită, prin actul de grație divină al extazului, sau al unirii mistice cu Dumnezeu, el ne face să vedem incomensurabilitatea ființei sale în raport cu făpturile. Această

6) Despre Numele divine, I, 6.

7) Despre Numele divine, VII, 3.

cunoaștere negativă, de caracter extraordinar, e superioară cunoașterii afirmative, fiindcă e o experimentare nemijlocită, o trăire directă a ființei lui Dumnezeu. Ea e o revelație personală, care anticipează vederea față către față din lumea cealaltă. Dionisie cunoscând însă natura cu totul excepțională a acestui fel de cunoaștere, prețuește deopotrivă pe cea afirmativă, care e la îndemâna tuturor și corespunde puterilor noastre de suflete întrupate.

Dumnezeu însă, spre deosebire de noi, se cunoaște pe sine din sine și cunoaște făpturile tot din sine, fiindcă le cunoaște în cauza lor, care este el însuși. Când spunem că le cunoaște în cauza lor, înțelegem că Dumnezeu le cunoaște cu anticipație, adică înainte ca ele să existe înafară de Dumnezeu. Să întrebuițăm o comparație, care nu e a lui Dionisie, dar care îi exprimă fidel cugetarea. Un artist, înainte de a-și modela opera în forme materiale, are întreaga ei viziune în spirit și această viziune devine modelul după care artistul creează opera. Tot astfel Dumnezeu posedă lumea în cauza ei, adică în înțelepciunea divină, care este modelul ideal al lumii create. Lumea există mai întâiu ca idealitate eternă în Dumnezeu, dar ca realitate cum o știm noi există în timp și în spațiu. În timp și în spațiu lumea e suma variatelor moduri și forme de existență, dar în Dumnezeu ea e o unitate ideală. Pentru a ne plasticiza această idee, Dionisie întrebuintează următoarea comparație⁸⁾: din punctul central al unui cerc putem trage oricâte raze vrem spre circumferință; observăm însă că în punctul inițial toate razele se contopesc într-o unitate ideală, în vreme ce, cu cât se depărtează spre marginea cercului, razele se diversifică și se despart unele de altele. Înțelepciunea lui Dumnezeu, care e cauza lumii, conține ca și punctul central al cercului unitatea ideală a tuturor lucrurilor, ce apar atât de felurite în lumea creată.

Noi făpturile existăm, prin urmare, ca idee în Dumnezeu și ca vieți reale în timp și în spațiu. Suntem în această lume frumoasă și trecătoare ca păianjenul care se leagănă peste prăpastie, atârnat de firul al cărui capăt se prinde de ceva de sus, care îl ține. Suntem efectele în timp și în spațiu ale cauzei care e iubirea creatoare, dar ca ființe libere, atârnam de noi să ne dăm drumul în prăpastia neantului sau să ne înălțăm iarăși pe firul ce ne ține de sus. La ființele raționale sau libere, cum sunt oamenii sau îngerii, raportul acesta, cauzal și final totdeodată, se trăiește în mod conștient de vreme ce se cunoaște prin revelație. Prin revelație știm că în această lume suntem purtătorii chipului lui Dumnezeu, că avem un arhetip în Dumnezeu și că perfecțiunea noastră o putem realiza prin asemănarea morală cu acest arhetip divin. Căci dacă Dumnezeu ne-a creat perfecți în conformitate cu arhetipul sau cu ideea înțelepciunii sale, noi suntem cei cari ne-am diformat prin propria voință de a păcătui. În sens creștin, drama omului căzut în păcat e neasemănarea sau neconformitatea cu ideea veșnică, după care Dumnezeu l-a creat.

Dionisie, pentru a ne sensibiliza cât de cât participarea la Dumnezeu, de ființe creaturale, întrebuintează o faimoasă imagine cu pecetia⁹⁾. O singură pecetie se poate aplica pe mii și milioane de foi de hârtie. Calitatea hârtiei, forma și culoarea ei pot varia la infinit, dar chipul aplicat pe toate rămâne același. Raportul dintre pecetie și chipurile ei multiplicat e un raport de asemănare dela efect la cauză. Imaginea sau chipul seamănă cu originalul, dar originalul nu seamănă cu copia. Și în nici un caz nu se poate spune că imaginea e identică cu pecetia, fiindcă, dincolo de orice asemănare altceva e imaginea multiplicată și altceva originalul, care rămâne unul și același. Ca ființe, care participă la iubirea lui Dumnezeu, milioane de creaturi îi poartă

8) Despre Numele divine II, 5.

9) Despre Numele divine, II, 5.

chipul, dar nicio creatură nu e identică cu originalul divin, care rămâne inaccesibil în maestratea sa cerească. Mai mult decât atât, — și aceasta e o idee necesară pentru a înțelege constituția ierarhică a universului, — făpturile, care poartă acelaș chip divin, nu sunt identice între ele și se deosebesc prin nenumărate forme și moduri de existență. Principiul universului e unitatea în varietate. Participarea la iubirea divină e felurită, fiindcă înțelepciunea lui Dumnezeu dă această participare în proporție cu capacitatea de a o primi, cu care e înzestrată fiecă făptură prin actul creației. Altfel participă la Dumnezeu îngerii, altfel oamenii, altfel albinele, altfel stejarul sau piatra. Varietatea multiplă a formelor existenței nu e, așa dar, un rod al întâmplării, ci executarea unui plan divin, după care armonia grandioasă a cosmosului constă, în unitatea ei, din felurimea nenumărată a existențelor, care îl alcătuiesc.

În filosofia lui Dionisie Areopagitul, viziunea creștină a lumii e în acelaș timp o viziune estetică. Dumnezeu e ființa, e bunătatea, e iubirea în mod absolut, dar e și lumina sau frumusețea ¹⁰⁾, a cărei strălucire inefabilă se reflectă în formele desăvârșite ale lumii. Dumnezeu e supremul artist, care a întocmit lumea ca pe o capodoperă unică, între care și el există nu numai atracția iubirii, dar și vraja încântătoare a frumuseții. Dacă o categorie de esteti moderni au ajuns la concluzia absurdă de a despuia universul de calitatea frumuseții și de a rezerva esteticul numai operelor de artă făurite de om, doctrina creștină ne învață că frumusețea în sine e divinitatea transcendentă, a cărei imagine fermecătoare e cosmosul și că geniile artistice participă ele înșile, prin creațiile lor, la frumusețea cerească. Poate că nimic din această lume nu se apropie mai mult de Dumnezeu decât sfântul în ordinea morală și artistul de geniu în ordinea estetică. Dionisie e atât de îndrăgostit de frumusețea divină reflectată în lume încât chiar devastările păcatului le numește, prin contrast, diformități, adică lipsă de formă frumoasă.

Ierarhia naturală a universului și deci armonia lui se întemeiază pe principiul participării la Dumnezeu, proporționată cu capacitatea creaturilor. Filosoful nostru stabilește o scară a făpturilor, treptată de jos în sus, dela materia neînsuflețită până la îngeri, suitoare în direcția teocentrică. Astfel, dacă întâia formă a binelui este simpla existență, lucrurile materiale, anorganice, participă la creatorul lor prin faptul că există. Cu o treaptă mai sus, regnul vegetal, care pe lângă existență are și viață, participă prin faptul că trăiește. Deasupra e regnul animal, care în afară de existență și viață e înzestrat cu suflet sensibil și deci participă prin sensibilitate. Dacă aceste categorii de făpturi sunt numai umbre și urme ale lui Dumnezeu, cum le va numi Bonaventura, omul e purtătorul chipului divin fiindcă, pe lângă existență, viață și sensibilitate, e înzestrat cu rațiune sau cu spirit liber. Participarea lui la Dumnezeu e conștientă și în ea se rezumă întregul univers. Omul e microcosmos, adică sinteza în mic a marelui cosmos. Scara perfecțiunii naturale a făpturilor culminează în îngeri cari, ca ființe necorporale, participă la Dumnezeu prin spiritul lor pur. Participarea omului și a îngerului e o participare de iubire și de cunoaștere în acelaș timp. Dionisie diferențiază cunoașterea directă a îngerilor de cunoașterea mijlocită a omului care, alcătuit cum este din materie și spirit, are nevoie de concesiunea simbolurilor din partea lui Dumnezeu, pentruca, prin mijlocirea lor grosolană să înțeleagă și să trăiască adevărurile superioare de natură spirituală. Astfel, prin darurile naturale împărtășite de Dumnezeu în creație, făpturile gravitează în jurul său și se adună în înțelepciunea divină ca razele cercului dela periferie în

10) Despre Numele divine, IV, 7.

punctul central. Iată un pasagiu din *Numele divine*, care rezumă această mare idee a participării: „Spre el toate se întorc ca spre termenul convenit fiecăreia și pe care toate îl doresc; cele ce au minte și rațiune căutându-l cu cunoașterea; cele sensibile cu sensibilitatea; cele ce n’au sensibilitate prin mișcarea firească a instinctului de viață; iar cele ce n’au viață și au numai existență prin aptitudinile lor de a participa la existență“¹¹⁾.

Nu e greu să vedem din această participare gradată că substanța lumii este eminentamente bună. Bunătatea ei este efectul cauzei creatoare, care e însuș Binele suprem. Dar dacă natura lumii e bună, se naște întrebarea: Ce însemnează răul și care e locul lui în cosmos? Răspunsul lui Dionisie Areopagitul, de o uimitoare subtilitate dialectică, influențată poate de Proclus, ultimul filosof neoplatonic însemnat, este că răul nu există¹²⁾. Pentru ca răul să existe, ar trebui ca el să aibă o natură proprie rea. Dar în lume nu există natură rea de vreme ce lumea e creată de bunătatea absolută a lui Dumnezeu. Prin urmare, răul ca atare, răul în sine nu există. Dacă el totuși e o prezență sensibilă în această lume eminentamente bună, aceasta însemnează că substratul lui e binele. Cu alte cuvinte „răul este un bine imperfect“ sau o deficiență a binelui creat, o absență, o eroare, o abatere dela legea binelui. Răul e o pervertire a binelui, dar această pervertire nu poate avea lor decât dacă există mai întâiu binele. În acest sens, Dionisie declară că nici demonii nu sunt răi ca existențe în sine, fiindcă natura lor a fost creată de Dumnezeu și deci e bună în sine. Răutatea demonilor e în inteligența și în voința lor pervertită. Ei sunt orbiți și nu pot vedea direcția binelui. Răul, pe care îl fac, îl săvârșesc socotind în mod greșit că fac bine. Neexistând în sine ca natură proprie, răul există ca o boală a binelui creat, ca un parazit pe natura binelui, pervertit prin liberă voință. Dacă destinația omului e să fie fericit săvârșind binele, răul pe care îl comite îl face responsabil în fața lui Dumnezeu, pentru că omul păcătuiește împotriva propriei sale capacități de a lucra binele.

Această ierarhie naturală, întocmită teocentric pe baza capacității variate a fapturilor de a participa la binele, la frumusețea și la iubirea divină, ne arată lucrurile mai mult așa cum sunt, în raportul lor causal față de Dumnezeu. Vom trece acum la alt aspect al lumii, văzută la lumina harului supranatural, lumea cum trebuie să fie în raportul ei final față de Dumnezeu. Cea dintâiu e lumea lui Dumnezeu creatorul; cea de a doua e lumea lui Dumnezeu mântuitorul. Prin sacrificiul de iubire al lui Iisus Hristos, ierarhia naturală a universului se transfigurează în ierarhie supranaturală sau harică. Aici e locul unde Dionisie Areopagitul își dezvoltă clasică învățatură despre Biserică.

Ce e Biserica în concepția acestui filosof? Este ea numai localul unde ne închinăm? Este ea numai adunarea credincioșilor? Este ea numai corpul preoțesc? Biserica e toate acestea, dar e mai mult decât atât. Biserica, după Dionisie Areopagitul, e întregul univers viu constituit în slujbă de adorare a lui Dumnezeu și în lucrare de desăvârșire a făpturii. Iubirea lui Dumnezeu pentru lume e ca o respirație uriașă, care insuflă duh de viață în făpturi, le inspiră și le aspiră, le atrage neconținut către sine. E o mișcare ritmică de trimitere a lucrurilor în binele existenței, care e această lume, și de chemare către sânul părintesc al cerului. Fiul lui Dumnezeu, coborât în lume, pătimind pentru ea și suindu-se iarăși la Tatăl pentru a arăta tuturor calea

11) Despre *Numele divine*, IV, 4.

12) Despre *Numele divine*, IV, 18 și următoarele.

întoarcerii, realizează la culme această iubire, care trimite și cheamă totdeodată. Puterea ei luminoasă, cu îndoita mișcare de plecare și de revenire, umple universul întreg. Universul, constituit dela creație ca un organism ierarhic natural, după cum am văzut, se constituie în vederea adorării ca un organism spiritual, prin care se dăruiește iubirea lui Dumnezeu. Această constituție spirituală a cosmosului cuprinde atât lumea văzută cât și pe cea nevăzută și se întinde de sus în jos, dela spiritele pure cele mai perfecte până la lucrurile inferioare. Dionisie Areopagitul o numește ierarhie și o tratează în două părți: ierarhia cerească, a îngerilor, și ierarhia bisericească, a oamenilor. Amândouă părțile constituiesc Biserica, așa cum ne-a descoperit-o Iisus Hristos, capul și conducătorul ei. Biserica e deci așezământul universal sau cosmic, de natură duhovnicească, prin care dragostea lui Dumnezeu lucrează desăvârșirea, sfințirea, mântuirea sau îndumnezeirea făpturii sale. Ea e cosmică întrucât cuprinde lumea întreagă și e supracosmică întrucât esența ei spirituală e harul sau iubirea dumnezeiască. Această viziune magnifică a filosofului Bisericii noastre, pentru care întreaga lume e un altar de adorare a lui Dumnezeu, ne îngăduim s'o numim *pan-bisericism*.

Pentru a o înțelege mai bine să ne întoarcem ochii către un lăcaș de închinare, care nu e decât simbolul concret a ceea ce Dionisie concepe prin ierarhie. Ce vedem noi când intrăm într'o biserică? Vedem sus, în locul cel mai înalt, care e cupola turlei principale, chipul dominator al Mântuitorului, al Pantocratorului. Imediat sub chipul său vedem îngerii, imaginați în slujba liturghiei cerești, de adorare a lui Dumnezeu. De jur împrejurul zidurilor sunt pictate scene din istoria Vechiului și Noului Testament și figurile sfinților, cari alcătuiesc alături de îngeri, lumea închinătorilor de dincolo, a Bisericii triumfătoare. Jos, în altar, vedem preoțimea slujind liturghia pământească, iar în corpul lăcașului mulțimea credincioșilor participând la slujba sfântă și sfințitoare. Cu alte cuvinte, cele două lumi, cea văzută și cea nevăzută, cea pământească și cea cerească, participă împreună la cultul adorator. Liturghia ce se desfășoară din altar, al cărei sâmbure e sacrificiul Mântuitorului, simbolizat în taina sfintei împărtășanii, e concepută ca petrecându-se în acelaș timp cu veșnica liturghie îngerească, pe care o închipuie, în paralelă, pictura din cupola cea mare. Ierarhia cerească a duhurilor nevăzute și ierarhia pământească lucrează împreună și simultan acelaș cult al adorării lui Dumnezeu. Iată, deci, cum biserica văzută e simbolul cuprinzător al Bisericii universale sau cosmice, în care toată suflarea laudă pe Domnul, — Biserica, așa cum o concepe Dionisie Areopagitul și cum o înțelege întreaga ortodoxie. În Duminica ortodoxiei, sărbătorim faptul istoric al triumfului icoanelor în Biserică. S'ar părea că nu are niciun înțeles atâta luptă dramatică, plină de martiri, câtă s'a dus la Bizanț pentru icoane. Lupta aceasta însă nu s'a dus pentru imagini ca element decorativ în jurul altarului, ci pentru concepția integrală de Biserică universală, așa cum ne-o expune filosoful nostru. D. Stăniloae, adâncul gânditor al teologiei românești, ne-a lămurit într'un studiu magistral sensul simbolic și metafizic al icoanei. Dar trebuie adăugat că pictura sacră, cu vâpăile misterioase ale colorilor ei, cu supraomenescul figurilor ei, aduce lângă noi lumea de dincolo a ierarhiei cerești, în a cărei comuniune de iubire și de lucrare ne găsim prin credință. Ea coboară cerul în biserica pământească și ridică biserica pământească în măreția cerului. Prezența acestei picturi întregește în forme artistice marea concepție a Bisericii cosmice. Excluderea ei ar fi însemnat tocmai tăgăduirea acestei concepții. Iată de ce s'a dus lupta dramatică pentru icoane și de ce lumea ortodoxă sărbătorește

accest triumf. Duminica ortodoxiei o putem numi biruința panbisericismului filosofat de Dionisie Areopagitul

Ce este, propriu zis, ierarhia?

Ca să răspundem la această întrebare, trebuie să facem oarecum abstracție de ierarhia naturală, despre care am vorbit adineauri și care decurge din raportul causal dintre Dumnezeu și lume. Acum e vorba de raportul final al lumii cu Dumnezeu și de mijloacele puse la îndemână de Mântuitorul, pentru realizarea acestui raport final. Dacă cea dintâiu are în vedere chipul creatorului în fapte, ierarhia supranaturală are în vedere asemănarea fapturii cu Dumnezeu. Ea e instituită împotriva păcatului, care a turburat ordinea firească a lumii.

Ierarhia supranaturală e o instituție harică, mijlocind creaturilor participarea desăvârșită la viața în Dumnezeu. Dacă Dumnezeu e inaccesibil în ființa sa intimă, el se îngăduie apropiat prin lucrările și darurile sale, pe care ierarhia le primește de sus și le revarsă asupra creaturilor, întregindu-le puterile după voința lor de a se îmbunătăți. Scopul ierarhiei este adorarea lui Dumnezeu și sfințirea sau îndumnezeirea lumii. Legea ei fundamentală e imitația perfecțiunii divine. Căci numai prin această imitație dobândim asemănarea și ajungem la unirea cu Dumnezeu¹³). Dionisie investeste ierarhia cu atributele ordinei, științei și lucrării. Ierarhia e ordine fiindcă reproduce în structura ei imaginea frumuseții, a simetriei, a bunătății și a înțelepciunii dumnezeiești. Ierarhia e știință, fiindcă prin contemplare participă la tainele de sus, inaccesibile minții naturale. Ierarhia e lucrare fiindcă, primind și transmițând mai departe lumina dumnezeiască, înrăurește gradual creaturile. Vorbind despre lucrarea ei, Dionisie face o distincțiune, care a rămas celebră în teologia mistică a creștinismului. El vede trei faze ale acestei lucrări¹⁴): curățirea de păcate, iluminarea spiritului pentru a-l face vrednic să se apropie de Dumnezeu și, în sfârșit, faza culminantă a unirii extatice dintre suflet și Dumnezeu, ca act suprem al iubirii, fază pe care o numește îndumnezeire. Dela el încoace, atât în apus cât și în răsărit, purificarea, iluminarea și desăvârșirea alcătuiesc cele trei momente ale vieții spirituale sau cele trei despărțiminte ale teologiei mistice.

Ierarhia cerească, alcătuită din cele trei ordine de îngeri cu câte trei trepte fiecare, evoluând în vecinătatea imediată a lui Dumnezeu, și, în continuarea ei, ierarhia bisericească cu cele trei trepte ale preoției și cele trei trepte ale monahilor, poporul credincios și catecumenilor, constituie o scară spirituală dela cer până la pământ, pe care se revarsă asupra creaturii cascada binefacerilor lui Dumnezeu. Cele două ierarhii funcționează după „legea comună și uniformă“ a purificării, a iluminării și îndumnezeirii. Potrivit acestei legi, fiecare membru inițiat din treapta superioară e purificat, e iluminat și desăvârșit sub puterea iubirii divine și, la rândul său, purifică, iluminează și desăvârșește pe cei din treapta imediat inferioară. Diaconul, de pildă, purifică pe catecumeni, preotul iluminează pe credincioși, episcopul îi desăvârșește. Membrii fiecărei trepte își au căpeteniile în treapta superioară vecină și subordonații în treapta imediat inferioară. În linie coboritoare, fiecare îndeplinește o funcțiune de subordonare și de supraordonare, fiecare ascultă și poruncește. După concepția dionisiană, porunca se traduce printr'o acțiune de atragere a

13) Ierarhia cerească, III, 1, 2.

14) Ierarhia bisericească, V, 1.

inferiorilor la darurile ce se transmit de sus. Legătura ierarhică a iubirii divine nu stă în impunere silnică și autoritară, ci în îndemn și acceptare liberă, fiind vorba de o legătură frățască între membrii ierarhiilor de toate gradele și de înmănunchierea lor, a tuturor, în adorarea lui Dumnezeu. Privind această lucrare a unora asupra altora și a lui Dumnezeu asupra tuturor, am putea spune că, precum pietrele sub puterea torentelor de munte se șlefuiesc și se rotunjesc unele pe altele, așa se inter-desăvârșesc faptele scäldate în torentul universal al iubirii divine. Această imagine grandioasă a unei societăți văzute și nevăzute, integrată în acelaș organism dinamic al progresului spiritual, e de o frumusețe, pe care niciun sistem sociologic n'o poate atinge. Dionisie Areopagitul, înfățișându-ne astfel societatea creștină, din cer până la pământ, n'are nevoie să pună la contribuție imaginația născocitoare, pentru că toate elementele acestei uriașe arhitecturi sunt luate din Sfânta Scriptură.

Biserica pământească apare ca o imitație a sublimei Biserici cerești și ca o parte integrantă din acțiunea de modelare harică a lumii după asemănarea cu Dumnezeu. Călcându-i pragul cu sufletul curat, intrăm de fapt în imperiul cerului. E adevărat că aici pe pământ ne aflăm încă la marginea acestui imperiu, dar o imensă perspectivă ni se deschide în sus, către culmile luminii veșnice, de unde serafimii, cele mai înalte spirite ale ierarhiei creaturale, ne fac semne de chemare cu aripile lor de flacăra. Scopul ierarhiei harice, zice filosoful nostru, e asemănarea și unirea cu Dumnezeu; dar înainte de aceasta scopul ierarhiei e cunoașterea lui Dumnezeu. Căci nu ne putem modela pentru a semăna cu cineva pe care nu-l cunoaștem. Viața veșnică e a cunoaște pe Dumnezeu, după însăși învățătura Mântuitorului. Spiritele pure se bucură de o cunoaștere, e adevărat: limitată fiindcă sunt creaturi, dar directă, prin intuirea tainelor supreme. Noi, oamenii, în care spiritul lucrează prin corp, ne bucurăm de o cunoaștere mijlocită de semne și simboluri materiale. Făcând concesie firii noastre psihofizice, Dumnezeu ni s'a descoperit în trup omenesc, harurile sale ni se împărtășesc în forme materiale și, din acelaș motiv, cultul Bisericii pământești e plin de imaginile concrete și simbolice ale celor nevăzute.

Dar afară de această cale a tuturor, există o alta, prin care celor aleși le este dată puțința de a suprima treptele ierarhiei creaturale și de a se ridica la unirea directă cu Dumnezeu, asemenea îngerilor. E calea care face obiectul celebrului tratat de *Teologie mistică* al lui Dionisie Areopagitul. Din scriptură, din creație și din Biserică, cunoaștem pe Dumnezeu prin cunoștință; în mistică îl cunoaștem prin necunoștință, prin ignoranță, — ca să ne slujim exact de termenii filosofului. Extazul e un dar extraordinar al lui Dumnezeu, o răpire din sine, o ridicare bruscă peste marginile făpturii și o cufundare în tainele sublime ale Dumnezeirii. În extaz strălucirea divină se descopere atât de vie încât eclipsează conștiința de lume și conștiința de noi înșine. În sufletul, în care Dumnezeu apare, se produce o ruptură momentană de tot cecece există. De aceea acest fel de cunoaștere poartă numele de cunoaștere negativă. Condiția ei este ignoranța de lume și de sine însuș. Dacă prin metoda afirmativă, de care am vorbit în cursul acestei expuneri, punând la contribuție toate facultățile spiritului, ajungem la concluzia că Dumnezeu este tot cecece este, prin metoda negativă misticul vede că Dumnezeu nu e nimic din cecece este fiindcă este incomensurabil mai presus de lumea creată. În afirmație pricepem existența lui Dumnezeu; în negația estatică îi pipăim ființa cu partea cea mai pură a sufletului nostru. E ușor de înțeles dece Dionisie Areopagitul, admitând orice altă cunoaștere, așează mai presus de toate cunoașterea mistică, — fiindcă ea e trăirea sau experi-

mentarea directă a lui Dumnezeu, e participarea peste veac și peste loc la viața veșnică. Cine a fost învrednicit să guste din această fericire, și să respire fie și numai pentru o clipă boarea paradisului, acela nu va tăgădui lumea, cum s'ar putea crede, ci o va privi din creștetul cerului ca pe o copod'operă a bunătății și a frumuseții lui Dumnezeu, ca pe o imensă simfonie de participări la fericirea de a fi în Dumnezeu. Cu spiritul subțiat îngerește, el va vedea și diformitățile și disonanțele cu care duhul rău pătează această capodoperă și, după placul lui Dumnezeu, va lucra la îndreptarea lor. Sfinții sau oamenii îndumnezeiți sunt colaboratorii lui Dumnezeu pe pământ.

Acest Dionisie Areopagitul, pe care nimeni nu-l cunoaște, s'a plimbat de sigur prin cer înainte de a-și scrie cărțile. Căci numai un om, care a privit lumea în obârșia ei divină, a fost în stare să ne-o înfățișeze cum ne-a înfățișat-o el.





F A C E R E A

DE

V. VOICULESCU

Sta grea Vecia neagră de taina unei rodii,
Pumn strâns adânc pe-o besnă de gând în miez de zodii,
Tăiș divin, Cuvântul de-odată a strălucit.
Nedespicalul iată-l s'a spart și risipit :
Curgeau bucăți de haos pe albi de'nceput
Când a surâs Lumina cu chip de'ntâi născut.
Și, geamăn cu Azurul, din gestul ideal
Țișnea spăimântătorul nomol primordial.
Tulpini de legi strălimpezi luptară cu furtuni
Să'nplănte rădăcina în sorburi și genuni.
In cârduri nebuloase urcau îndrăgostite
Purtând ascuns în pântec un cosmos de ursite ;
Luceferii sălbateci siliți de albe norme
Iși făureau inele din orbite enorme ;
Cometele, așijderi păunilor nerozi,
Svârleau peste abisuri nălucitoare cozi.
Ici colo câte un-soare abia înfăptuit
Lucea, între răspântii de hăuri țintuit.
Prin spațiile oarbe și vrașiți de țării,
Se desluseau înalte, albastre schelării.
Pe cer rădvân de stele umbla ca pe un șleau,
Băteau din palme îngeri că lunile creșteau..
Și'n vâlvora rodirii cu scrâșnete de dinți
Năpraznicele ghețuri se deșteptau fierbînți.
Dar, aspra zămislire și tuturor isvor,
Părea o fericire giganticul fior
In pripă, mâini intrară cutezătoare'n foc,
Făptură și unealtă s'au măritat pe loc...
Și Duhul ? Pe noiane târa din când în când
Imense aripi triste, o lebădă, cântând.



PRIMUL GLAS

DE

VICTOR PAPILIAN

Toți copiii măturau curtea. Plecaseră carele venite pentru târg și Sasul voia s'aibă curtea oglindă.

— Frate Valerie, făcu Viorel oprindu-și lopata, am auzit că într'o săptămână e dietă mare aci în Sibii.

— Da, frate Viorel, aprobă Valerie, mie mi-a povestit domnul părinte Bunea, dela noi din Tilișca...

— Așa-i, fraților, se amestecă în vorbă și Dionisie. Clement Florian, studentul sextan, mi-a spus că de aia a venit aici domnul Florian, tată-său. E deputat...

Tustrei erau pe a întâia gimnazială, se credeau vârstnici și vorbeau ca oamenii mari, spunându-și unul altuia: frate.

— Ihr Halunken!

Copiii puseră numaidecât mâna pe lopeți. Nicio bucurie să ai de lucru cu Frau Marta!

— Unul din voi, mai curat...

Copiii, care mai de care strângeau gunoiul. Ar fi vrut acum să rănească și piatra din curte, numai și numai să nu meargă în cunie la Frau Marta.

— N'auzi, Viorel? N'auzi, Valerie? Și tu Dionisie, ce faci pe prostul?

— Eu am lecții de învățat, răspunse Dionisie cu glasul înecat și ochii cătând pieziș.

— Și eu...

Dar Frau Marta nu era femeia să se lase bătută.

— Tu, Valerie... tu ești cel mai curat... Vin' la varză...

Valerie aruncă lopata și porni în casă. Ceilalți copii își slobozică răsuful. Bine că scăpaseră! Nicio bucurie să mergi la varză. Mai întâi să te speli cu apă rece pe picioare, apoi să intri în putina cu saramură și să frământați... să frământați... până ți se pun cărcei în pulpe. Și nu mergea să te ascunzi! Că Frau Marta, de câtă răutate era în ea, înghimpa ca mărăcinele. Și arțăgoasă ca o viespe! Toată lumea era speriată de gura ei, chiar și domnul Hans.

— Dionisie... se auzi gura stăpânului.

Dionisie rezemă lopata de gard, căci maistărului îi plăcea „ordungul“. Să nu trântești lopata fiecum, nici s'o sprijini de zid ca să sgârii varul, ci la locul ei, pe gard, lângă poartă. Apoi o ridică și pe a lui Valerie, o așeză lângă a lui și urcă în atelier.

Stăpânul era croitor de haine militare. El croia, calfa cosea, ucenicul descosea și înseila, iar copiii din gazdă lustruiau între săculețe de piele de căprioară nasturii și fireturile, să le facă strălucitoare ca aurul.

În curte rămăsese numai Viorel. Băiatul strângea de zor gunoiul. Se însera. Să-și isprăvească treaba, și iute la lectii! Să se culce și el de vreme! Căci era somnoros. Și Frau Marta, și domnul Hans și chiar badea Clement râdeau de el, fiindcă abia se însera, și pleoapele îi cădeau parc'ar fi fost de plumb.

— Viorel.

Din nou, Frau Marta!

— Spală-te pe mâni.

Vorba iuțită a găzdoaicei, îi împungea ochii mai rău de cât acele somnului. Rezemă lopata lângă a celorlalți și urcă în bucătărie. Puiul jumulit și trecut prin saramură, era tras în frigare. Băiatul își cunoștea slujba. Avea să învărtească frigarea pe cărbuni, ca să rumenească puiul deopotrivă pe toate părțile. Grea slujbă! Dela frigul din curte, la arșița focului! Și încă să știi ațintiți asupra-ți ochii și gura găzdoaiei.

— Bagă de seamă... să nu arzi puiul. Avem deseară oaspeți... pe domnul Florian din Galeș și pe domnul părinte Bunea din Tilișca...

* * *

Era noapte târziu și copiii nu puteau dormi. Nici chiar Viorel, somnorosul... Prea frumos vorbeau dincolo, domnii. Cinsteau la un păhăruț cu vin, domnul Florian, părintele Bunea și domnul Iuga, consilierul aulic. La masă se găsea și stăpânul, domnul Hans și Clement Florian, fiul domnului Florian, tot în gazdă la domnul Hans, dar care student pe a VI-a gimnazială, era scutit de corvezile de obște ale casei.

— Frate, am aflat la consistor, că vlădica Andrei vrea să prefacă școala noastră în gimnaziu român... spuse părintele Bunea.

Florian îi făcu un semn să tacă. Dar Herr Hans se supără, parcă în pilda lui se tănuiau lucrurile. Și îi părea rău. De când se știa, el avusese în gazdă numai feciori de Români, fie copii de școală, fie studenți... și părinții lor, ca și prietenii părinților, tot la el trăgeau, venind cu delejanțul în Sibiu... ca și în astă seară.

— Asta-i adevărat, aprobă el. Mi-a spus domnul profesor Maurer, care are un frate ofițer ce lucră la mine...

— Atunci, noroc, domnu maistăr... Dacă știi, la ce bun să-ți ascundem? Așa gândește vlădica nostru.

— Apoi să v'ajute Dumnezeu...

Copiii auziră ciocnind dincolo paharele.

— Tată, interveni studentul, în clasă suntem de toți treizeci și trei de studenți sextani, dintre care nouăsprezece Români...

Domnului Hans îi plăcea să „politizeze“. Imediat începu să-și dea drumul patimii lui vorbărețe.

— Că bârfesc unii și alții împotriva împăratului... și-l învinuesc de absolutism... dar ași dori să știu dacă'n Franța este mai multă libertate...?

El în tinerețe călătorise mult și susținea că luptase împotriva lui Napoleon al

III-lea la Villefranche. Vorbea de împăratul Francezilor ca și cum ar fi fost un tovarăș de breaslă.

— Să poftească Napoleon aici... și să spună el dacă sub ceea ce zic domnii că-i absolutism, nu-s mai multe libertăți...

În vorba lui, deși înfrunța pe împăratul Francezilor pe câmpul de bătaie, se simțea totuși mare admirație.

— Că de... ăsta-i unul din cei mai mari generali ai lumii...

— Ba să am iertare, maistăre... N'o fi el mai viteaz decât Iancu Corvin din Hunedoara... interveni părintele Bunea.

Și entuziasmându-se de măreția vitejiei eroului român, începu o prelegere istorică.

— Să te lupți cu Turcii lui Mohamed...

Îl întrerupse domnul Florian:

— Dacă-i vorba de lupte cu Turcii, cel mai mare erou al creștinătății e Mihai... Mihai-Viteazul... El singur a apărat creștinătatea...

Domnul Iuga, consilier aulic, se simți dator să întoarcă vorba. Se abătuse dela făgașul firesc, se povestea de împărați străini și de eroi apuși, când la Viena se afla un împărat, împăratul tuturor popoarelor monarhiei:

— Pentru noi, Românii, nici că se poate vorbi... Numai absolutismul ne-a permis să ne dăm copiii la școală, să facem din ei cărturari și domni... numai absolutismul ne-a dat și nouă răgazul să pătrundem în oficii publice și în dietă...

— Eu cred că vlădica va exopera, dela dietă, schimbarea școlii în liceu românesc.

Și domnul Florian, și domnul părinte Bunea erau de aceeași părere.

Copiii în odaia de alături, nu puteau dormi de bucurie. Pe Viorel parcă pentru întâia dată îl împungea în coastă patul. Aflase că gimnaziul avea un internat, în care copiii dormeau pe pat de adevărat ca acasă, nu ca aici, în patul domnului Hans. Pat, vorba vine! Doar că dormeau în el! Două mese lungi de birt alăturate, ca așternut un țol și pentru învelit o pătură de cal. Și doar plătea destul de mult, un florin pe lună și două feldere de cartofi și una de fasole pe an.

Viorel se sculă și stinse lumina din ulcica de poliță. Nu era slobod să ardă lumina, decât pentru învățătură. Poruncă strașnică dela Frau Marta! Astă seară n'aveau să se teamă. Domnu maistăr cinstea alături cu domnii, iar Frau Marta trebăluia prin cunie.

— Auziți, fraților, șopti Dionisie, dacă se face gimnaziu român, să jurăm... că-l luăm la bătaie pe Csànkı László.

De dincolo se auzea vorba înfierbântată a oaspeților. Când Călugăreni, când Solferino și Mantegna, când luptele dela Sântimbru și Sibiu. În mintea copiilor se amestecau tot felul de închipuiri, războaie mărețe, împărați și crai minunați, Napoleon, Iancu Corvin și Mihai-Viteazul.

* * *

Clement Florian ajunse mai de vreme ca de obicei la școală. Voia să împărtășească pe ceilalți băieți de vestea cea bună: vlădica Andrei avea să preschimbe școala în gimnaziu românesc. Dela poartă zări pe Vasile Bujoi. Îl cunoștea de departe, după țundra lui cărămizie înflorată cu găitane negre. Clement îi ieși întru întâmpinare.

— Frate Bujoi, bucură-te...

Și îi povesti vestea cea bună.

— Ce spui, frate...?

Din spre cealaltă parte venea încet, bătrânește, Candid Mureșan. Il cunoștea de o poștă. El purta cheptar de piele fără mâneci peste cămașă, cioareci strânși la genunchi și mai largi la glesne și căciulă mocănească în cap.

— Hai să-i spunem și lui...

Cei doi studenți grăbiră. Candid nu-și schimbă pasul. Era cel mai în vârstă din toată clasa, întrerupsese școala, fusese învățător doi ani în satul lui, apoi obținând un stipendiu dela vlădica, se întorsese la studiu în Sibiu.

— Frate Candid... și începu povestea de-a-măruntul.

Dar Candid era un ins posac, văzuse multe, pășise multe și nu se înflăcăra așa ușor.

— Și cum o să se propună?

— În limba noastră, vezi bine...

Candid dete din umeri nedumerit. I se părea un lucru cu neputință. Cu computul, treacă, meargă... și numai cu computul elementar, până la frângerile vulgare și zecimale... dar ce te faci cu algebra și cu geometria? Și pe urmă cu istoria naturală și filosofia...? Părerea lui Clement era o posnă! În limba română nu răzbate de cât învățătura pentru copiii de țărani! Limbă bună pentru colinde, tropare și irmoase...

Din urmă îi ajunseră Simeon Topârcean și Gavrilă Tilișcan, și numaidacă Clement începu să repete vestea cea bună.

Urcară cu toții în clasă. Aci găsiră pe Pantelimon Colfariu, Ion Dobrotă și Veniamin Țundrău. Țundrău primise de acasă un șerpar nou, și foarte mândru de el, îl scosese dela brâu ca să-i arate o lucrătură în chiele, cum nu se mai află, și cum se inchiotoră în trei catarâmbe. El era de pe Târnave și zicea că port mai frumos ca al lor n'oi găsi în lumea largă. Intr'adevăr, avea tot felul de înflorături roșii, galbene și albastre, toate în piele subțire, întărite cu ținte de alamă și nasturi negri de metal.

Clement îl lăsă să-și continue lauda portului. Avea și de ce! Cămașa-i albă era ne mai pomenit de frumoasă, lungă până la genunchi, puțin înfoiată peste cioareci și ușor strânsă în crețuri, iar pe la poale și pumnișori cusută cu râuri largi de șabac și umbreje.

Când Veniamin sfârși lauda, Clement îl agrăi:

— Frate...

Și începu povestea pentru a patra oară. Candid se retrase mai laoparte. Povestea asta lui nu-i era pe plac. Gândirea i se lămurea ca aurul în topitoare. El nu ca să învețe rumânește cheltuia o sumă de bani, venind la gimnaziu, ci ca să'nvețe nemțește. Destul cu două ore obligatorii de limba română! La ce-i trebuiau sunetele pure, derivate și apurii?... El voia să studieze la Cluj sau Viena, s'ajungă candidat de avocat și apoi avocat. Doar era om înstărit la minte și nu „șlendrian“ ca băiețașii ăștia. De aceea se trase mai în față la vorbă cu Wilhelm Adler, pur eminentul clasei. În fund auzea murmurul studenților români, care se agitau pe vorbele copilărești ale lui Clement.

În fine, clopotul! Toți studenții se așezară la locurile lor și deschiseră cărțile. Ora întâia filosofia. Doctorul Hertz era un bătrânel, tremuriciu,chel, cu o mustață rară și sbârcit la față ca o moimă îmbătrânită. Începu să vorbească despre silogisme.

— Silogismul să aibă trei termeni și numai trei. Terminus est triplex: medius, majorque, minorque...

În clasă, tăcere mare! Toată lumea părea atentă la strădaniile profesorului. Studenții români frământau gânduri mari. Candid se convingea ce greu ar fi să înțeleagă

pe românește demonstrația silogismului, dacă pe nemțește și cu ajutorul latinei, mergea așa de greu.

Profesorul vorbea acum de construirea silogismului în toate figurile și în toate modurile. Toți băeții începură să se obosească, chiar și Adler, purul eminent și Candid, cel foarte diligent...

Când se termină ora, toată lumea fu mulțumită.

— Fraților, se adresă Clement celorlalți, acum e ora lui Csánki László... Băgați de seamă... să înțeleagă că lucrurile se schimbă în țară.

Clement observa pe Candid, care se tot depărta... se depărta de grupul studenților români. Și doar Csánki László pe toți Românii îi ura deopotrivă.

— Știți lecția? Să nu ne facem de minune!

Toți studenții își luară cărțile să învețe, ca nu cumva să se facă de minune în fața lui Csánki, dușmanul Românilor.

Învățând, recreația trecu mai repede ca de obicei, și deodată în clasă Csánki László! Mergea vorba că fusese pe vremuri popă. Acum purta o redingotă lungă până la genunchi și o vestă închisă până la gât cu nasturi rotunjiți de femeie. Era un ins urât, în cap o singură șuviță de păr, privea strâmb pe sub zwickerii care-i strângeau nasul cârn, parcă să-l svârle în aer și gura îi rânjea dintr'un colț, ca la mopși. Astăzi era mai urât ca de obicei. Parcă presimțea ceva rău pentru gândul lui pieziș. Nici nu citi catalogul și începu de-a-dreptul prelegerea.

— Azi am să vorbesc despre marele nostru rege, viteazul Máttyàs.

Făcu o scurtă pauză, își strânse privirea chiar asupra lui Clement și imediat se porni furios:

— Sunt unii care susțin că regele nostru apostolic, n'ar fi fost de origină maghiară...

— A fost Român, șopti printre dinți Clement lui Candid.

— Cine a murmurat? se răsti profesorul.

În clasă, tăcere! Acum victorios începu să înșire argumentele împotriva obârșiei românești a lui Matei Corvin. Își uitase de lecție și devenise combativ, ca și cum ar fi avut de față un adversar. Vorbele lui curgeau rău furios.

Ăsta minte, șopti Clement lui Candid. Domnul Barițiu a combătut toate argumentele astea.

Profesorul se opri.

— Ce-i? Ce-i, domnilor?

Își fixa privirea chiorășă către cei doi părtași.

— Ce-i, domnule Mureșan?

Candid se sculă.

— Colegul meu susține că argumentele astea au fost combătute și distruse de domnul Barițiu.

În clasă, tăcere. Clement nu putea pricepe vorba lui Candid. Era, ca și la el, necaz și mândrie, sau teamă și dor de a se lua bine pe lângă profesor?

— Așa-i, domnule Florian?

— Așa-i, domnule profesor, răspunse cu dârzenie Clement.

Profesorul se ridică în picioare. Nu-l încăpea parcă furia stând jos; avea lipsă de mișcare multă și de gesturi largi. Acum începu să acuze. Părea procuror și nu profesor. Acuza pe Gheorghe Barițiu, arătându-i toate greșelile din cartea lui de istorie. Susținea cercetările lui Gâspâr Heltai, a lui Kövâry László și Pethö, că Iancu de Hunyadi — Szibinyàni Iank, cum îl numesc legendele noastre populare—ar fi fost copilul nelegitim al lui Sigismund cu Elisabeta de Marginea, fiica unui nobil ardelean. Nu spu-

nea nobil român, ci nobil ardelean, parcă să șteargă orice moștenire românească din obârșia eroului. Cercetările mai noi însă au dovedit că a fost Săcuiu... și după tată, și după mamă. Pe urmă trecu la atac direct împotriva Românilor. Ce îndrăsneală să-ți însușești — pentru un popor lipsit de istorie — una din cele mai luminoase figuri ale istoriei universale!

Și pe măsură ce vorbea, fața i se înroșea, ochii îi sclipeau mai tare decât sticlele ochelarilor.

— Ce s'aștepți dela un popor care umblă cu cămașa afară din pantaloni?

Atac direct la adresa studenților români, toți în port național. Și fiindcă în clasă tăcerea se făcuse de piatră, profesorul înnebunit, ieși din catedră, și în fața clasei înmărmurite, își desfăcu cureaua și își scoase cămașa, dându-i drumul peste pantaloni.

— Vă place portul ăsta?

Ceva ne mai pomenit! Profesorul cu figura schimonosită ca de moimă turbată, alerga prin fața clasei, ținându-și cu amândouă mâinile redingota sumeasă până'n brâu și cu cămașa fluturându-i peste pantaloni și urlând:

— Vă place? Vă place?

II.

În cameră era liniște mare. Copiii priveau uimiți. Părintele Bunea aprinsese cele trei lumini din trei sfeșnice de argint și își luase epitrafirul pe el. Pe masă, sfânta cruce, vasul cu apă sfințită și Molitvelnicul. De cealaltă parte a mesei în picioare, cei doi prieteni: domnul Florian și consilierul Iuga. Lângă ei și domnul Hans, venit să privească la înfricoșata ceremonie. Rezemat de ușa atelierului, cu brațele încrucișate, sta Clement, studentul sextan. El povestise scena dela școală, când hapsânul profesor Csàнки László batjocorise portul românesc și prin asta toată nația.

Domnul Florian privea la fiu-său. Părea schimbat la chip. Intr'adevăr cruntă ocară suferise în dimineața aceea. Ochii omului preacurat, cu greu se pot obișnui cu fără-de-legea. Iși amintea de intrarea năvalnică a copilului, venind dela școală. Tocmai se cinstea înainte de masă cu părintele Bunea și maestrul Hans, când a irumpt în odaie Clement.

— Tată, o ne mai pomenită batjocură...

Și povesti cu glasul tremurând de indignare, cele petrecute la lecția de istorie. Intr'adevăr, lucru ne mai pomenit! Cum de putea răbda Dumnezeu o așa silnicie și fără-de-lege? Erau oameni în vârstă, văzuseră multe, auziseră și mai multe, dar așa ceva aducea cu ciuma și cu prăpădul.

— Fraților, reluă cu vocea gravă părintele Bunea, voiu citi acum „Blestemele Marelui Vasile“...

Domnul Hans simți cum i se strânge sufletul. El cunoștea pe părintele Bunea de atâta timp, cinstise cu el și ascultase snoavele născocițe la un păhărel, îl auzise cântând, și cântece bisericesti — cu isonul lor atât de dulce și de trist — cât și cântece lumești, atât de vesele și sprințare, dar nu-l cunoștea în această impunătoare atitudine.

Preotul ridică privirea pe peretele din dreapta. Acolo se găsea chipul voevodului Mihai, sub care ardea neîncetat candela. Cu tabloul viteazului Mihai și cu candela venise Clement la gimnaziu în Sibiu, și nu se despărțea la nicio gazdă de obiectele lui scumpe. O cută grea de întunec încresta fruntea preotului între sprâncene.

— Fraților, prin blestemele Marelui Vasile, Domnul Dumnezeu ascultă glasul dreptății... Cerul nu trece cu vederea păcatul. Deci dacă aducem gând de strâmbătate, dacă mărturisim dor necinstit sau dacă tănuim orice facere de bine, blestemele se întorc asupra-ne... Care din voi se simte atât de scăpat de duhul înșelăciunii, de duhul vicleșugului, slujirii idolești, de duhul minciunii, și stă mărturie a toată dreptatea, ca după dreptatea dumnezeiască, pedeapsa grea a blestemului să nu cadă asupra noastră și asupra nației?

— Eu, răspunse Clement, înaintând doi pași.

— Bine, făcu preotul și ridică de pe masă ceaslovul

În odaie tăcerea devenea din ce în ce mai adâncă. Se auzeau chiar pâlpăirile flacărilor în luminile de seu.

— Și să mai știți una... că descoperirile lui Dumnezeu nu se fac deodată, ci în răstimpuri! Dumnezeu vestește prin mai multe glasuri, pentru ca păcătosul să aibă răgaz... să i se desfunde urechile și să i se curețe bârna din albul ochilor... La întâiul glas îl ajunge gând aprins, ce însuliță sufletul ca frigarea înroșită. Când silnicia se întinde peste mulțime, urmează al doilea glas... Se cheamă cutremurare de pământ, prăbușire de munți și revărsare de ape... iar dacă uriciunea se nizește să zidească țări într-o fără-de-legi și vărsări de sânge, Dumnezeu îl ceartă prin al treilea glas, cu ștergerea de tot.

Preotul deschise cartea. Pete de lumini întunecate îi jucau pe față și barbă. Plecau când din flăcările luminilor de ceară, când din luminile de oțel aprins al ochilor.

— Blestemu-te pre tine, începătorul răutăților și al hulei, începătorul împotrivirii și izvoditorul vicleniei, blestemu-te pre tine, cel lepădat de puterea luminii de sus și surpat jos într-o întunericul adâncului...

Glasul preotului devenea tot mai cutremurat. Foc și pucioasă gândeai că irumpe prin rostul său.

Când sfârși de citit, luă o leasă de nuiele și o frânse pe genunchi, apoi dintr-o ulcică împrăstie cenușă în cele patru puncte cardinale, și la urmă stropi încăperea cu apă sfințită. Slujba se terminase! Toată lumea sta încă înfricoșată. Deodată Valerie, cel mai mic dintre copii, se apropie de masă și rosti temător ca în fața altarului:

— Ia priviți pe badea Clement... Parcă-i Mihai Viteazul...

Domnul Florian, deputatul, avu impresia că Dumnezeu purtase rostul copilului neștiutor.

III.

Imbrăcat în haine noi, cu surtuc ca blana de lup, tăiat după moda vieneză, cu jiletcă de catifea neagră și pantaloni de culoarea tutunului strânși pe glesne, Candit Mureșean se îndrepta către locuința profesorului Csanki. Azi se deschidea dieta. Venea omul să se justifice. El nu era de partea celorlalți studenți, înnebuniți de fumurile agitațiilor politice, doar nu era fiu de bani gata să fie chinuit de râvne deșarte. El, copil sărman, cunoscuse greutățile vieții și avea gânduri serioase, numai și numai de învățătură, și apoi vârsta! Clement și cu ceilalți coltani erau încă copii! Nu le era rușine, ba chiar se făleau cu porturile lor simple de țară. El se îmbrăcase în straie nemțești, să dea dovadă că înțelegea porunca vremii. La vârsta lui, el nu mai putea răbda un obicei țărănesc, să meargă la gimnaziu în port național. Bine le arătase profesorul! Pentru un om civilizată, nimic mai de răs, decât cămașa scoasă peste cioareci!

Ajunse la casa profesorului. El locuia chiar în piață, într-o cameră închiriată în

realitățile bisericii romano-catolice. Intră pe sub poarta boltită, apoi coti, și prin scara de lemn urcă până la întâiul cat. Aci aflate că locuște Csanki. Citi numele primului și al celui de al doilea locatar. La a treia încăpere, pe ușă numele profesorului! Bătu. Auzi un răspuns. Deschise ușa. Deodată se trezi în gât cu ghiarele unui câine, și în față simți răsuflul de carne crudă al botului căscat.

— Aci, Florea...

Câinele se prinse cu ghiarele de legătura dela gât. Profesorul puse mâna pe biciu și început să care în spinarea animalului furios.

Jos, câne valah !

Dar cânele părea nesimțitor, continua să smucească hainele cu părul de lup ale nefericitului student. Profesorul îi trase un picior în burtă și animalul se retrase urlând de durere și necaz, cu ghiarele pline de scama postavului sur. Candid, palid și tremurând, căzu pe un fotoliu. De emoție nu putea să-și dea drumul discursului pregătit.

— Câne mocănesc de stână, făcu profesorul furios, nu te mai civilizezi odată...

Și trase un picior în capul animalului. Cânele se furișă mârâind sub pat. Profesorul veni către student.

— Ce-i, domnule Mureșan ?

Studentul își dregea cravata, haina.

— Să vedeți, domnule profesor, eu am venit să vă spun... că mă desolidarizez..

Cânele scoase capul și începu să mârâe, apoi să latre. Profesorul îl ameniță cu biciul. Cânele își retrase capul mârâind.

— Să ierti... se scuză profesorul. Cânele ăsta uneori înebunește...

Studentului îi venise inima la loc. Putea vorbi. Iși aminti de discursul pregătit.

— Vedeți, domnule profesor, colegii mei umblă cu utozii. Ei au fumuri, visează...

Deodată un sgomot neobișnuit pe stradă ! Csanki își luă ochianul. Țsta era obiceiul lui, să privească în stradă numai cu ochianul. Veni la fereastră. După el, și Candid Mureșean ! Pe stradă ceva ne mai pomenit ! Deputații români în drum spre dietă, și în urma lor juriștii și studenții ! Dar ce îndrăsneală ! Toți în uniforma lui Mihai-Viteazul, cu toga albă pe umeri, tunica de catifea pe trup și în cap căciula împăunată. Treceau în pas de defilare. O defilare de Mihai-Viteji ! Și în urma lor la o distanță, o figură impunătoare de vlădică, cu părul și barba albă, în odăjdii scumpe, la câțiva pași urmat de camerier, și în urmă de elevi de școală, toți în costum național, cu cocarde tricolore în piept, cu panglici tricolore la pălării și cu panglici tricolore în eșarpă peste umăr.

Și deodată Csanki crezu că se prăbușește. Sentinela dela reședința comandantului dădu semnalul :

— Gewehr heraus !

Și toată garda aliniată prezentă armele, ca unui arhiduce...





ÎNTÂLNIRE

DE

GHERGHINESCU VANIA

A rămas încremenit în drum,
Intre tufe, stânci și povârniș ;
Eu abia clipesc și pe furis,
Mângâindu-l cu priviri de fum.

Față'n față, om și pui de ciută,
Ne vedem, ori doar ne presimțim ?
Ochi pândari prin frunze ascuțim,
Inimile'n moarte se salută...

Cum aș vrea să fiu o buturugă,
Să se-apropie, cu botul să m'atingă,
Să mă pască, să mă lingă,
Să se scarpine de mine și să fugă.

Dar înfipt în fragedele picioare
Tremură pe loc și mă privește...
Sângele în mine lung veste
Ca o undă sugrumată de izvoare.

Spaimele crescute'n ochii lui
Scapără de-odată 'n gene ude
Și ciulind urechile aude,
In adânc, chemarea codrului.

N'a fost fugă, n'a fost nor să-l ducă,
Nici nu la'nghițit pământul ;
Dar cum mi l-a șters din față vântul,
Parcă n'a fost pui de ciută, ci nălucă.



Z E U T Â N Ă R

DE

GRIGORE POPA

Poate a căzut de undeva din cer
Trupu-i de floare,
Cu miros de zări, de vânturi, de mare.
In ochi îi ardeau doruri
Și 'n față îl păștea mirarea
De tot ce vede în veacul celor ce pier.

Incins în tunica de flăcări albastre a visului,
A rătăcit mult printre bucatele de dor și de moarte ale pământului.

Intârzie noaptea la colțuri de stradă,
Cuprinzând lacrima din aurora paradisiului,
Se oprea în fața altarelor,
Sărutând pietrele pe care s'a scurs sângele Sfântului.
Nu semăna cu zcii trecutelor Olimpuri de fulgere încinse.
Setea de oameni, de moarte, de cântec, îl mâna mereu înainte
Peste toate minunile grădinilor lumești
Să-și istovească-amarul singurătății cerești.

L-au ispitit făpturile cu miros de trandafir ale fecioarelor,
L-au desfătat prea'naltele nopți ale verilor
Și taina șoptită a izvoarelor.
Primăverile i-au strecurat în vinul sângelui
Patima curată a sălbăticiunii.
De dragul lui livezile și-au gătit de Duminecă
Merii domnești ai minunii.

Zeul cel tânăr a trecut prin toate vămile lumii și ale vinii
Până a fost supt de floarea de aur din Ierusalimul luminii.



ACTUALITATEA LUI KEYSERLING

DE

NATALIA DINU

In aceste vremuri cumplite prin care trece omenirea, datorită în primul rând unei ne mai întâlnite crize spirituale, ni se pare instructiv și interesant să readucem în actualitate lucrarea contelui Keyserling „De la souffrance à la plénitude“.¹⁾

Credem că puțini contemporani au pătruns atât de adânc precum Conteul Keyserling, cauzele dezechilibrului omului modern și au făcut o critică mai întemeiată și mai completă civilizației mecanizate a veacului. Aceasta se datorește desigur structurii polivalente a autorului, care, îndrăgostit de valorile spirituale, a refuzat totuși să se închidă vreodată în granițele înguste ale vreunui sistem filozofic, menite să ciuntească realitatea, și în felul acesta și-a pus întreaga comprehensiune în slujba înțelegerii vieții, considerată drept bază a tuturor problemelor. Deaceia, decâtușat de orice prejudecăți, Keyserling a putut să dea verdictul just civilizației veacului al XX-lea.

El socotește nefastă evoluția prea rapidă a tehnicii, care acolo unde atinge maximum de dezvoltare, adică în America, a reușit să reducă omul la funcția termitei. Aceasta se explică prin faptul că mijloacele exterioare, puse la îndemâna omului de tehnică, nu au crescut proporțional cu valorile spirituale, ba chiar dimpotrivă, așa fel că *omul modern a cărui viață interioară a scăzut în adâncime și intensitate comparativ cu aceea a generațiilor trecute, s'a aflat în posesia unor mijloace cu mult superioare posibilităților lui de a le dirija.*

De aici supunerea omului la obiect.

Războiul actual este cea mai bună confirmare a tezei susținută de autor.

Este semnificativ de relevant, că alături de Keyserling se mai găsesc alte două figuri contemporane, contele Coudenhove Kalergi și Dr. Alexis Carrel, care pornind de la puncte de vedere deosebite, au formulat totuși o critică asemănătoare lumii materialiste, prevăzând consecințele fatale ale actualei crize spirituale.

Dar aceste trei glasuri au rămas izolate și neînțelese în mijlocul unei lumi dominată exclusiv de forțele telurice.

În concepția lui Keyserling, pentru a ne elibera de această tutelă a „obiectului“ și a redeveni oameni, în înțelesul cel mai complex al cuvântului, nu este decât o singură cale: ca obiectivitatea vieții exterioare să fie compensată printr'o intensificare și o adâncire a tot ce este personal. Ca un motto pentru criza în care se zbate omenirea, Keyserling citează cuvintele Mântuitorului, atât de actuale și de pline de înțeles: „Ce-i va sluji omului, de-ar dobândi lumea, dacă-și va pierde sufletul?“. Iată tragedia omului modern. În cursa aceasta nebună pentru cucerirea lumii uităm de propria noastră ființă spirituală și ne pierdem pe noi înșine.

¹⁾ Acest volum a apărut mai întâi în limba germană, sub titlul „Das Buch von persönlichem Leben“.

Una din cele mai frumoase trăsături, ale multiplei personalități reprezentată de Keyserling, o alcătuește zelul său, cu totul dezinteresat, de a readuce omenirea alunecată spre prăpastie pe adevărata cale a regăsirii ei proprii. El nu s'a mărginit, ca atâția filosofi străini de durerile semenilor lor, să scrie cărți tratând insolubile probleme metafizice, ci a desfășurat o intensă activitate pentru luminarea contemporanilor. „Școala Înțelepciunii“ întemeiată la Darmstadt a fost realizarea practică a ideilor sale.

Multe din lucrările lui Keyserling sunt adevărate îndreptare pentru omul modern, precum „La vie intime“, „Le livre du mariage“ etc., care desvăluie odată mai mult preocuparea lui de adevărat pedagog social. Din această categorie face parte și cartea de care ne ocupăm noi, al cărui țel ultim este eliberarea individului din suferința inerentă vieții pentru a-l realiza pe deplin, datorită chiar acestei suferințe.

Educarea individului, sau mai degrabă reeducarea lui, presupune mai întâi lămurirea câtorva probleme, pentru a putea parcurge apoi stadiile ce duc la atingerea acelei deplinătăți, în care se realizează ființa umană.

* * *

Contele Keyserling își împarte, în acest scop, lucrarea în cinci capitole corespunzătoare celor cinci trepte care duc la desăvârșirea personalității omenești. Poate că va părea oarecum didactic să urmărim pas cu pas pe autor de-a lungul dezvoltării tezei sale, dar credem că numai astfel vom putea pătrunde în miezul gândirii sale.

Prima treaptă — întru desăvârșirea noastră spirituală — este atinsă prin sinceritate.

Intr'adevăr, atitudinea dela care trebuie să pornim pentru a ne salva este sinceritatea. Prin sinceritate autorul înțelege acceptarea realității totale, atât în ceea ce privește ființa noastră interioară cât și lumea exterioară. Este vorba prin urmare, pe de o parte de o cunoaștere care să țină seamă de întregul nostru complex interior, evitând să pună accentul pe o singură dimensiune, — cum ar fi de pildă cea intelectuală — și pe de altă parte de o „deschidere“ cât mai largă a eului nostru pentru a asimila în totalitatea ei realitatea exterioară.

Prin contrast cu Rousseau, care susține că omul primitiv este mai bun și mai fericit și că suferința se datorește vicierii omului primitiv de către civilizație, Keyserling arată că la origină condițiunea omenească nu reprezintă un echilibru, precum cea animală, ci un dezechilibru iremediabil, de unde rezultă suferința. El ajunge la această concluzie din momentul în care stabilește existența în ființa omenească a mai multor straturi dependente de diferite cauze biologice și psihice, ale căror norme sunt incompatibile între ele.

De aceea fericirea nu poate fi atinsă de cât pe planul *artei vieții*, depinzând de intervenția oportună a principiului spiritual, care trebuie să fie cumpăna justă între diferitele tendințe adverse din om. Iată de ce fericirea, după Keyserling nu este un bun pe care-l căpătăm odată cu venirea pe lume, așa cum credea Rousseau, ci dimpotrivă este rezultatul propriei noastre străduințe.

Ceea ce impresionează la Keyserling este tocmai curajul cu care privește în străfundurile ființei omenești, pe care o socotește mai complexă de cât cei mai mulți dintre contemporani. În spiritul doctrinei sale dispare supremația intelectului, deoa-

rece dezvoltarea prea mare a dimensiunii intelectuale din om constituie o deviație în detrimentul integralității personalității umane.

Desigur că autorul nu poate fi strein de filozofia lui Bergson, care a formulat primul critica inteligenței, supusă în concepția lui intuiției. Chiar refuzul lui Keyserling de a îngădi credințele sale într-o doctrină rigidă, deoarece privește ralitatea ca un tot în devenire, își are, credem, origina în gândirea evoluționistă a lui Bergson. Nu spunem aceasta pentru a micșora pe Keyserling, gândirea lui rămânând originală, chiar dacă a fost declanșată inițial de o filozofie care a adus atâtea răsturnări.

Keyserling merge atât de departe pentru a defini ceea ce înțelege el prin sinceritate, încât ajunge să facă distincțiune între *adevăr absolut* și *veracitate*.

Pe cercetătorul vieții intime nu-l preocupă adevărul absolut ca atare, ci doar veracitatea, care este după el „comportarea corespunzătoare propriei sale conștiințe“. Prin urmare, în acest domeniu, adevăr absolut nu poate exista, căci fiecare va reacționa conform construcției sale specifice supunându-se astfel legii sincerității. De aici rezultă toleranța atât de mare a autorului față de toate sistemele și de toate formele de expresie, cu condiția ca ele să fie sincere, adică să corespundă perfect conștiinței creatorilor lor.

Pentru a înțelege mai bine chipul în care trebuie să ne conducem în scopul de a ne reeduca, trebuie să cunoaștem cum se prezintă cosmosul interior în concepția lui Keyserling. Am văzut dela început că el stabilește existența în ființa noastră a mai multor straturi diferite ca origină și ca tendințe.

În acest complex haotic și-a făcut apariția, Spiritul, „cu totul diferit de inteligentă, aceasta jucând la om rolul de instinct animal, însoțit de legile lui proprii, străine de toate cele care conduc toate planurile din domeniul teluric“. (Pag. 46). Prin urmare, Spiritul este acela care înobilează ființa noastră, ridicând-o la rangul de om, în accepția cea mai înaltă a cuvântului. În concepția autorului „străfundul omenesc e pur spiritual și corpul în care se realizează Spiritul, alcătuiește ceea ce numim suflet“ (Pag. 46).

Dar, prin contrast cu Spiritul, există în ființa noastră o forță oarbă însuflețită de obscure tendințe vitale, care tinde să subjuge ființa omenească. Această forță denumită Gana, a fost pe lung analizată în chip magistral în cartea care sintetizează toată gândirea lui Keyserling „Meditations Sud americaines“. Aici se revine în treacăt asupra câtorva puncte, precum apariția Spiritului, Gana, etc. pentru a crea cadrul dezvoltării principiilor asupra vieții intime.

Gana este polul opus Spiritului, care vrea să readucă pe om în stare de bestialitate și împotriva ei trebuie să lupte conștiința omenească. Partea din ființa noastră supusă legilor Ganei alcătuiește *non-eul*, adică opusul eului. În concepția autorului „omul este raportul dintre eul său spiritual și non-eu“. (Pag. 46).

În lumina acestor lămuriri, înțelegem de ce Keyserling accentuează: „Scopul adevărat al progresului este pe de o parte experiența trăită în totalitatea realității, iar pe de alta o înrădăcinare atât de adâncă în Spirit, încât să-i dea omului putința de a-și însuși întregul Univers“. (Pag. 49). Iată, deci, idealul propus omenirii însecuficate !

Evident că teoriile privitoare la constituția ființei umane pot fi combătute, chiar în spiritul doctrinei lui Keyserling, fiecare interpretând prin propria sa prizmă, atât cosmosul interior cât și cel exterior. Nu se poate nega însă existența în ființa omenească a acestor două principii contrare, indiferent de numele care le vom da,

principii care odinioară au fost personificate sub forma diferitelor zeități, ca mai târziu să capete diverse denumiri în tratatele filozofilor.

Ceea ce ne interesează însă pe noi este că, pornind dela principii, chiar contestabile, el clădește o morală înfiptă adânc în realitatea ființei noastre și tinzând către înălțimi rar atinse până azi. Keyserling crede că pentru a atinge perfecțiunea sincerității, trebuie să ajungem la adevărata comprehensiune a *Sensului*.

Dar ce înțelege el prin conceptul de Sens? Keyserling susține că orice fenomen nu e decât un simbol, fiind manifestația unei realități situată dincolo de perceperea simțurilor.

Scopul existenței este de a pătrunde acest Sens ultim. Prin urmare, prin Sens autorul înțelege esența însăși a existenței care se ascunde dincolo de lumea fenomenală. Există desigur o analogie destul de apropiată între Numenul lui Kant și Sensul lui Keyserling, cu deosebirea că, după cum vom vedea la finele acestor considerații, la Keyserling Sensul coincide cu Ideia Binelui.

Fixând așa dar un postulat din afirmația că numai omul sincer ajunge la comprehensiunea Sensului, autorul ajunge ușor la concluzia că *orice concepție este cu atât mai apropiată de Sens, cu cât reflectă mai bine raportul exact dintre eul respectiv și lumea exterioară.* De aici rezultă că legea care comandă realizarea Spiritului pe pământ este aceea a *corelației dintre Sens și Expresie.* Dar pentru a realiza acest ideal trebuie să ne supunem întru totul legilor sincerității, care cer perceperea în cel mai înalt grad a cosmosului interior și a lumii exterioare.

* * *

A doua treaptă ce duce la perfecțiune este reprezentată de *solitudine*. În chip de rezumat al concepției autorului asupra solitudinii, stă în fruntea capitolului cu acest titlu un motto: „Sunt solitar, dar nu singur“.

Keyserling face o mare deosebire între acești doi termeni apropiați: solitudine și singurătate. Eul, socotește el, nu este singur nici odată, deoarece prin inconștient comunică cu forțe străine precum ereditatea, imagini din trecut etc., care, dacă ne putem exprima astfel, nu-i dau răgaz nici odată.

În schimb omul ca personalitate care s'a desăvârșit pe sine însuș este solitar. Keyserling socotește că apariția Spiritului în lumea telurică a dat naștere la creierea în ființa noastră a unui sâmbure spiritual care alcătuește esența individualității noastre (le soi-même). Momentul fuziunii aceluia centru spiritual cu conștiința este caracterizat de o frică originală, frică ce dispare însă de îndată ce fuziunea s'a efectuat, deoarece *pentru individualitate solitudinea este adevăratul ei cadru de viață.* Keyserling dă o mare importanță acestui element din complexul nostru interior pentru că îl consideră ca un adevărat focar generator de energii. În concepția lui, acest centru spiritual constituie *unicitatea* omului. Fiind de natură pur spirituală, una din caracteristicile lui este *dăruirea*. Asemănându-l cu un focar care emană radiații, Keyserling stabilește condițiunea, prin excelență desinteresată, a acestui centru spiritual. El fiind rezultatul direct al acțiunii Spiritului în om, și autorul recunoscând Spiritului posibilitatea unei acțiuni magice asupra lumii exterioare, adică a unei acțiuni lipsite de ajutorul mijloacelor materiale, rezultă că și acest centru spiritual din om va avea o înrăurire magică asupra contemporanilor.

Aci am ajuns în miezul gândirii lui Keyserling, expusă în „*Méditations Sud-Américaines*“, următor căreia el socotește că „*Spiritul creiază neîncetat lumea*“.

(Pag. 11). Evident, această singură afirmație ar necesita dezvoltarea unei întinse expuneri, ce nu-și are locul aici. Noi am dorit numai să arătăm în chip cât mai clar, cum teoria acțiunii magice a Spiritului, — realizată prin intermediul unor personalități desăvârșite, — se încadrează în sistemul de gândire al filozofului. În aceasta chiar constă unicitatea și solitudinea omului de geniu, dominat de propriul său centru spiritual necomparabil cu nimic și ireductibil. Tot în acest sens trebuie înțeleasă și afirmația autorului că personalitățile au determinat cursul istoriei. Este logic că din momentul ce am recunoscut acțiunea creatoare pe care o exercită Spiritul asupra Universului, să afirmăm că oamenii de geniu, prin simpla emanare a spiritualului din ei, au imprimat contemporanilor pecetea personalității lor. Mai toți gânditorii optimiști au crezut că personalitățile de geniu determină cursul istoriei. Printre aceștia ne gândim la Carlyle care a idealizat tipul eroului deschizător de drumuri noi.

Keyserling însă reia acea teză într'o formă mult mai îndrăznească și — ceea ce este demn de relevat la el — este ideea că acțiunea magică se află la îndemâna oricui, cu condiția ca să fie dominat de spiritualul din el și să aibă încredere în forțele sale proprii. Aminteam mai sus că în momentul realizării fuziunii dintre Spirit și conștiință se produce teama caracteristică popoarelor și oamenilor primitivi. Deoarece am arătat însă că trăsătura fundamentală a esenței individualității constă tocmai în solitudine, ea fiind unică și ireductibilă, rezultă că numai atunci când ea este realizată pe deplin în noi, acceptăm solitudinea, frica originară dispărând spre a face loc curajului. *Numai în clipa în care am acceptat solitudinea și centrul nostru spiritual a devenit axa vieții noastre sufletești, putem adera în toată libertatea la cauza comunității, căci numai atunci suntem într'adevăr inspirați și spiritualizați, deci capabili de creație rodnică.*

* * *

Cu aceste considerațiuni am ajuns la punctul cel mai însemnat al lucrării lui Keyserling, adică la treapta reprezentată de *suferință*.

Socotim că această parte a volumului constituie una din cele mai frumoase apologii ale creștinismului, deși este scrisă de un profan, care nu se ține de loc de doctrina Bisericii. Keyserling nu recunoaște fixitatea dogmelor, socotind că pentru a fi în conformitate cu Sensul nu trebuie să fim în conformitate cu dogmele, ci rezultatul raportului dintre eul nostru și realitatea transcendentă trebuie să corespundă realității. Noi nu ne ocupăm aici cu discutarea unor chestiuni atât de delicate, dar ne mărginim să subliniem importanța unei atari apologii, venite din partea unui liber-
cugetător de talia lui Keyserling.

Să vedem în ce constă această apologie. Keyserling pune la baza concepției sale despre viață, afirmația că *suferința este esența însăși a existenței omenești*. El dovedește această afirmație arătând incompatibilitatea ce există între legile naturii și legile Spiritului, de unde rezultă suferința. *Marele merit al creștinismului constă tocmai în faptul că a recunoscut suferința ca inerentă vieții și i-a atribuit o imensă valoare ca educatoare a omului*, căci numai prin suferință omul se poate realiza pe sine însuși.

Christos, zice el, a acceptat suferința de dragul verității, pentru că numai accentuarea verității permite Spiritului să înflorească. Am văzut mai sus că numai prin acceptarea integrală a lumii omul se poate realiza pe sine; urmează deci că fără acceptarea suferinței ca premiză a vieții nu poate fi vorba de desăvârșirea personalității noastre. Concluzia afirmației că accentuarea verității favorizează înflori-

rea Spiritului este următoarea, formulată chiar de autor: „Sensul cosmic al impulsului dat de creștinism stă mai ales în faptul că a deslănțuit un progres decisiv în procesul apariției Spiritului“ (Pag. 155). Iar mai departe o afirmație tot atât de categorică: „Toate datele prime etice și spirituale ale întregii lumi umane sunt de ordin creștin“ (Pag. 156). Iată două citate extrem de concludente pentru prețuirea de care se bucură creștinismul în ochii lui Keyserling.

Mai departe, însă, el adâncește și mai mult studiul transformării efectuate de creștinism asupra sufletului omenesc, amintind că odată cu înțelegerea suferinței proprii el a dus normal și la compătimirea suferinței altora. Astfel el a deplasat accentul care era pus până atunci în toate sistemele de gândire și în toate moralele, exclusiv pe eul propriu trecându-l pe comprehensiunea unui alt eu. Acest pas nu era cu puțință decât în clipa din care fiecare eu era socotit unic și creator.

O idee demnă de relevat pentru a caracteriza gândirea lui Keyserling este aceea a *acceptării răului, ca unul din polii care domină viața.*

În concepția lui, răul este complementul binelui, viața ne fiind posibilă fără distrugerea care precedă și urmează orice creație. Această dualitate a vieții, dominată de două principii adverse stă la baza filosofiei orientale. Keyserling sub influența acestei filosofii reproșează gândirii europene de a fi nesocotit permanent rolul principiului destructiv.

Pentru a încheia considerațiile asupra acestei etape din evoluția noastră, trebuie să pomenim în treacăt despre cele două tipuri de civilizație care întrupează cei doi poli adverși care domină viața. Este vorba de tipul de civilizație supus semnului Acvilei și de acel spus semnului Crucii. Bine înțeles că nu numai colectivitățile, ci și indivizii, trăesc sub domnia acestor semne. Tipul supus semnului acvilei este reprezentat de acei ce domină lumea *exterioară*, dar sunt lipsiți de viața interioară. Neținând seamă de propriul lor eu, nesocotesc eul semenilor lor. Roma a trăit sub semnul Acvilei.

Tipul acelor ce trăesc sub semnul crucii este caracterizat prin acceptarea liberă a suferinței și prin dominarea propriilor lor pasiuni. Acest tip recunoaște unicitatea eului său spiritual și în consecință se pleacă în fața eului semenilor săi. Primele timpuri creștine au fost dominate de apariția tipului supus semnului Crucii. Însă după cucerirea Imperiului Roman de către creștinism s'a produs o sinteză a celor două tipuri, care a determinat toată evoluția umanității creștine. Această sinteză și-a găsit expresia cea mai perfectă în cavalerism.

Am reprodus în amănunte această paranteză, deoarece socotim această interpretare a istoriei ca punctul de plecare a multor controverse și teorii viitoare. Keyserling accentuează că actuala criză prin care trece omenirea se datorește exclusiv dominației a tipului Acvilă și că, dacă renunțăm la achizițiile morale ale creștinismului, însemnează să intrăm într'o eră de cumplite suferințe.

* * *

Iată-ne ajunși la problema atât de dezbătută a libertății. Keyserling însă înțelege cu totul altfel acest concept în comparație cu revoluționarii dela 1789.

Pentru el libertatea nu este un privilegiu care se câștigă prin drepturi înscrise în Constituție, ci este *suveranitatea părții libere din om.* Această suveranitate este atinsă prin accentuarea părții libere din om, parte care este de natură pur spirituală, acel centru unic și solitar. Iată, prin urmare, frumusețea concepției lui Keyserling;

libertatea nu este în funcție de circumstanțe externe, ci de propria noastră posibilitate de a ne domina. Ea, deci, nu presupune lipsă de constrângere, ci, dimpotrivă, o disciplinare severă a părții nelibere din om. Ea se poate realiza numai într-o umanitate evoluată, fiind străină omului primitiv sau căzut în primitivitate. Libertatea este apanajul omului superior. Decăderea umanității în ultimele două veacuri se explică prin parvenirea la locul de conducere a unor clase inferioare, care credeau că libertatea însemnează doar câștigare de drepturi. Ca exemplu de om care a atins un oarecare grad de libertate interioară, Keyserling citează *soldatul*. Dar acesta nu reprezintă treapta cea mai înaltă întru realizarea libertății, deoarece voința lui este subordonată unei forțe exterioare.

Gradul cel mai înalt al realizării libertății pe pământ este atins de Sfânt. Și Geniul în concepția lui Keyserling posedă libertate interioară; dar totuși la el partea omenească nu este expresiunea acestei libertăți interioare. Libertatea este personală, necondiționată, fiind esența individualității și presupune o *responsabilitate totală*.

Dar însușirea cea mai de seamă pe care ne-o dăruiește libertatea, care favorizează domnia Spiritului în noi înșine, este acea forță magică, cea mai sublimă dintre toate puterile omenești cum o numește autorul.

Am văzut mai sus ce înțelege Keyserling prin acea putere magică. Este vorba de fapt de acțiunea creatoare a Spiritului avută asupra lumii exterioare, prin intermediul unui individ care a realizat în el însuși domnia libertății. Iată deci scopul suprem al libertății, iată cauza pentru care trebuie să ne străduim să o atingem.

Plenitudinea reprezintă scopul desăvârșirii noastre spirituale. Realizarea acestei plenitudini presupune învingerea suferinței umane și ridicarea omului pe un plan superior vieții naturale. Ea poate fi atinsă prin postularea sincerității, acceptarea liberă a solitudinii eului unic și a suferinței bogate în rod și înscăunarea domniei libertății în ființa noastră.

Plenitudinea nu poate fi însă îndeplinită decât pe un plan străin de acel al naturii, anume pe acel al *artei*. Am văzut că între natură și Spirit există o tensiune ireductibilă. Omul cu viața sufletească bogată, se depărtează fatal de datele naturale, iar tocmai din această tensiune între Spirit și materie se naște arta. De aceea *planul propriu vieții omenești superioare nu este acel al naturei, ci acel al artei*. Numai prin realizarea acelei arte a vieții putem atinge plenitudinea.

Ajunși la finele acestor considerații, Keyserling ridică vălul întins de el asupra noțiunii de Sens ultim, explicând că ideea binelui coincide cu Sensul ultim. Iar mai departe accentuează că *singura* bază a problemei vieții se află în sensul etic. Prin această ultimă lămurire se clarifică și mai bine rostul acestei lucrări, a cărei frumusețe stă tocmai în primatul pe care-l dă autorul sensului etic în viață.

Contele Keyserling face parte dintre puținii gânditori cari privesc în toată complexitatea ei problema vieții omenești, văzută sub îndoitul aspect al influențelor biologice, care sunt la baza structurei noastre fizice, precum și a existenței aceluiași principiu spiritual care poate deveni călăuza ființei noastre.

Această concepție îl situează pe Keyserling pe un plan deosebit, deoarece ea îmbrățișează cu o egală înțelegere atât biologicul din om cât și înălțimile spirituale, la care acesta se poate ridica, eliberat de lanțurile materiei. *A fi făcut această deosebire tranșantă între viața naturală și viața supusă legilor Spiritului este marele merit al lui Keyserling*. Spre deosebire de filozofii optimiști, cari nu țin seamă de existența unei forțe inferioare în complexul uman, Keyserling își înfige cugetarea în adâncurile ființei noastre, pe care le vede supuse Ganei. Dar, prin opoziție cu cercetătorii materialişti ai subconștientului, care socotesc toate acțiunile umane ca rezultatul unor

impulsiuni inferioare, Keyserling stabilește că omul poate depăși stadiul vieții naturale, învingându-și propriile slăbiciuni și punând accentul pe partea liberă și spirituală din el. În aceasta constă toată originalitatea gânditorului, îndrăgostit de valorile spirituale, dar înrădăcinat în realitățile vieții.

Din această cauză suntem de părere că, deși unele puncte din concepția lui Keyserling pot fi discutate și chiar contestate, aplicarea principiilor sale în viața noastră intimă poate duce la realizarea aceluia om desăvârșit, deoarece autorul a ținut seamă în expunerea teoriilor sale de toate datele esențiale ale ființei omenеști. Pentru fiecare din noi această carte poate însemna îndreptarul reînnoirii noastre spirituale.

* * *

Privit, însă, prin prisma evenimentelor actuale volumul analizat capătă un înțeles aproape profetic.

Intr'adevăr, când ne gândim la uriașa înclăstare care stăpânește astăzi lumea, ne dăm seama că războiul actual este în primul rând rezultatul acelei mecanizări a omului, care a smuls din ființa noastră tot ce era uman și personal. *Cu 15 ani în urmă Keyserling a denunțat Statele Unite și Rusia Sovietică ca fiind statele în care omul a ajuns la cel mai înalt grad al insectificării*, deoarece personalitatea umană nu contează în aceste două civilizații, iar viața interioară a dispărut în întregime. Consecința primă a acestei mentalități, care domină în țările amintite, a fost dispariția totală a ceea ce numim suflet și a tuturor resurselor spirituale ale indivizilor. Omul a încetat să mai fie o personalitate unică, devenind un număr.

Europa înțelege abia astăzi tot sensul acestor două civilizații, pe cât de impunătoare în realizările lor materiale, pe atât de seci și distructive în tot ceea ce privește domeniul Spiritului.

Ceea ce mai ales găsim demn de relevat este că bolșevismul a prins rădăcini la un popor înzestrat cu bogată viață interioară, căruia totuși a reușit, cel puțin în ce privește tinerele generații, să-i smulgă orice sămânță de iubire și de înțelegere pentru a-l reduce la simplul rol de mașină pusă în slujba Statului. Iată unde duce renunțarea la viața interioară și robirea la forțele exterioare. De aceea am accentuat la începutul acestui scurt studiu că lucrarea lui Keyserling — și, adăogăm aici, întreaga operă a filozofului — capătă astăzi o acută actualitate.

Europa încolțită astăzi din toate părțile, chiar victorioasă cu armele împotriva inamicilor ei, nu-și va recăpăta ființa și nu va redeveni ea însăși, adică centrul spiritual al omenirii, decât reușind să creeze o nouă elită, care va fi realizat în sânul ei principiul plenitudinei.

Această elită, adânc înrădăcinată în Spirit, va putea ține piept tuturor curențelor adverse, care vor mai dăinui și după războiu, și va supune astfel toate forțele telurice, canalizându-le în direcția Spiritului. Prin urmare, în aceste grele ceasuri, îndemnul lui Keyserling de a ne coborî în noi înșine, pentru a ne crea din nou, își are o înaltă semnificație. Europa nu se mai poate salva astăzi decât prin ea și aceasta depinde în primul rând, de reeducarea noastră individuală și de supunerea la legile Spiritului.

Suntem în ceasul al unsprezecelea al existenței culturii europene; numai un efort imens de redresare a propriei noastre personalități ne mai poate scăpa de catastrofa ce pare iminentă. Salvarea nu poate veni decât numai din regăsirea noastră spirituală.



EVOCĂRI VOEVODALE

DE

ION BUZDUGAN

OSPĂȚ DOMNESC

La sfatul lor, boierii, hulind pre Domnul Țării,
S'au fost gătit, în taină, în Scaun de gălceavă,
Un alt stăpân să cheme... iar tigva lui pe tavă
Sultanului, la Poartă, s'o ducă Ienicerii !...

Dar Domnul stă de veghe... și-aflând a lor ispravă,
Poftește la ospățul domnesc pe toți boierii :
Și'n cinstea lor închină, la calfele zaverii,
Și dreg ei cupe pline, cu vin, punând otravă...

Le mulțumește Domnul la toți cei de aproape,
Și sfat le dă, ca nimeni pre Domnul să nu-l sape,
Că, doar, Credința'n lume e tot ce-i mai de preț !...

Apoi, golind paharul, rosti cu tot disprețul :
„—Cinstiți boieri, de-acuma, s'a isprăvit ospățul,
Să ne vedem cu bine la Marele Giudeț !...“

DABIJA VODĂ

Pântecos, cu coamă sură, ca un leu bătrân, cu plete,
Stă'n Divan Dabiya Vodă, chipu-i plin de'ntunecime :
Și la'mpricinați le'mparte judecata, cu asprime,
Și'ngrozită, lumea fuge, de privirea-i de erete...

Fameni, făcători de rele, și făptuitori de crime,
Uciagași de drumul mare, trec în fața-i pe'ndelete :
E zăduf și e arșiță, și-i e foame, și-e sete,
Și, de-acea, El la ocnă osândește de cruzime...

Dar, cu totul altul este, Vodă'n scaun după masă,
Când a mistuit o halcă dintr'o ialoviță grasă,
Și din pivnița domnească sorbi vin, vre-o zece-oale...

Pe rău-făcători atuncea, El îi ceartă doar cu cârja,
Și la lume jos aruncă punga-i plină cu parale :
C'ășa-i voia, judecata Domnului, Măriei Sale !..

SURGHION LA MÂNĂSTIRE

La Neamț, în turn, Domnița, stă-nchisă'n colivie,
Citind de zor ceaslovul și slovele Psaltirii,
Și deapănă în taină, pe ghemul amintirii,
Metanii — nopți și zile — viața ei pustie.

Albind se'nalță turnul pe zidul mănăstirii,
Trufia sugrumându-i în trista ei chilie,
Și clopotele-i sună o clipă ce'ntârzie,
Vestind durerea-i mută și patima iubirii...

Cu ochi de cer albastru, cu suflet van și trist,
Ea coasă-zi și noapte, strivind un tainic vis
Iubirea ei curată-în chipul blând de Christ.

Și'n sufletu-i, de chinuri crucificat mereu,
De-dincolo de moarte, din sacrul Antimis,
Priveste, cum învie, El : Om și Dumnezeu !..

CTITORII

Stă, Ctitorul Neagoe, împodobit cu steme,
Cu Doamna lui, Despina, ca'n timpul de domnie:
Azi se plinesc cinci veacuri, de mândră Ctitorie,
Dar vii, stau Ei, în cârje, ne'ncovoiați de vreme...

Inalță Voevodul rugi Celui din tărie,
Că doar de El, de alții — sub soare — nu se teme,
Iar la dușmanii Țării le fulgeră blesteme,
Privirea lui tăioasă, de lamă, din vecie !..

Blând, Doamna și Stăpână, cu pletele cărunte,
Inclină către Domnul încoronata-i frunte,
De gânduri troienită și griji voevodale...

Și-l roagă cu privirea-i, serafică și calmă,
Să ia Biserița, ce-o ține toată'n palmă,
Iar Domnul mulțumește, de dar, Măriei Sale !..



D E S P R E V I D

DE

OLGA CABA

O creștere nu este posibilă decât în spațiu, și cele mai înalte aspirații ale omnirii nu sunt realizabile decât grație unui vid material.

În raport cu acest vid — pe care îl vom numi astfel dintr'o necesitate de limbaj — oamenii se împart în două categorii. Pentru unii, acest vid pur și simplu nu există. El este camuflat de formele și mișcarea vieții de toate zilele, dincolo de care nu mai sunt capabili să întrevadă nimic. Pentru acest tip de oameni, lucrurile sunt bune sau rele în raport cu senzațiile lor imediate : binele este tot ce le satisface nevoile imediate și răul este ceea ce are efectul contrar.

Cealaltă categorie de oameni nu-și găsește satisfacția în lucrurile înconjurătoare, și de oarece este firesc ca fiecare om să tindă spre fericire, acești oameni o vor căuta în afară de viața de toate zilele, adică în afară de ceea ce există în mod imediat. Unde își caută acești oameni fericirea ? În vid. Acum rămâne să analizăm ce este acest vid și dacă putem să vorbim despre el ca despre o realitate vie.

Dacă considerăm cuvântul „vid“ numai sub aspectul său verbal, el va fi concretizarea noțiunii noastre de gol, de lipsă.

Pentru ușurarea unei antinomii platonice, să transformăm cuvântul acesta în adjectiv și să-i zicem gol. Contrarul golului este plinul. Dacă există o noțiune, contrarul ei trebuie să existe și el pe baza legii antagonismelor, deci dacă admitem că noțiunea de plin se referă la o realitate, trebuie să admitem deasemeni că și noțiunea de gol se aplică tot la o realitate și nu stă în funcțiune de simpla negare a noțiunii precedente, ci există independent, în sine, ca entitate. Vidul ar exista deci în sine, ca entitate,

însă această existență ideală a vidului nu satisface decât o necesitate de ordin lexic, căreia i-se anexează o precizare limitatoare tot de ordin verbal.

Plecând dela contrastul lui, am acceptat noțiunea vidului ca pe o necesitate verbală, fără însă a-i pătrunde sensul.

Ce este acest vid? Termenul însuși se confundă cu o noțiune, care nu este în fond decât o mărturisire a ignoranței noastre, o neputință de definiție și control. Dacă admitem existența vidului ca entitate în sine, și ne oprim la această clasificare, am ajuns numai la mărturisirea ignoranței noastre. Vidul este limita noastră de percepție. Iată deci încă o probă a existenței vidului în sens de entitate independentă : i se poate aplica și un verb : vidul limitează. Nimic inexistent nu poate fi activ, vidul este activ, deci vidul există nu numai în sensul lui verbal de vid, ci ca o entitate care creiază o stare. Limitându-ne, vidul ne depășește, acționează asupra noastră în mod suveran, ne modulează, ne dă o formă. A da o formă, însemnează a crea. Deci vidul creiază. Îndeplinind această funcțiune, vidul devine prin necesitate o volițiune. Pe de altă parte, acceptându-ne pe noi, trebuie să acceptăm și limitele noastre, și în mod implicit, volițiunea care ne-a modelat în aceste limite, adică vidul.

În sensul acesta, vidul se confundă cu unul din aspectele divinității, care este prima cauză. Deoarece vidul este o volițiune creatoare, el va acționa în mod primordial în creație, adică în sine, în atribuția lui de prima cauză, și nu în efectele sale care trăesc din el în chip de derivate.

Actul creator, volițiunea, este viața universului și se manifestă în creație în variațiuni cantitative, de intensitate. Raportul dintre creat și creație va fi definit de faptul dacă în cel dintâi primează atribuția simplă de efect sau continuarea procesului creator. Cu cât este mai trasabil acest proces, cu atât creatul este mai viu.

Tradus pe planul vieții noastre omenești, faptul acesta se manifestă așa : cu cât un om este mai viu, cu atât va fi mai puțin definibil cu simple măsuri materiale și va reprezenta mai mult acest proces de devenire, care este legătura directă a omului cu volițiunea divină. Cu alte cuvinte, ca să ne exprimăm mai plastic : cu cât un om este mai viu, cu atât se hrănește mai mult de vid. Oamenii cari nu percep decât realități imediate și materiale, există numai în virtutea inerției creatoare, ca simple efecte ale volițiunii creatoare, pe când oamenii cari aspiră dincolo de realitățile materiale sunt ființe primordiale, pentru că nu sunt numai în legătură de cauză și efect cu volițiunea creatoare, sau vidul, ci ei trăesc direct în vid, adică în devenirea universală. Ei sunt conștienți de vidul ce-i înconjoară, și conștienți nu numai printr'o aritmetică a intelectului, ci printr'un paralelism al intuiției, ei simt vidul acesta ca pe o realitate vie și creatoare. Vidul este spațiul lor vital, posibilitate de desfășurare, condițiune de trai, viață. Acești oameni niciodată nu vor fi legați de materie, și orice dar material nu va fi pentru ei decât un punct de plecare, o bază pentru a reconstitui un vid, de care sunt posedați. Aceștia sunt oamenii posedați de Dumnezeu.

Între creație — act primordial, și lucrul creat — act secundar, efect — se ridică bariera materiei. Trecerea acestei bariere constituie cea mai pură și înaltă aspirație a omului, de a se uni actului creator și de a deveni în modul acesta, un creator el însuși. Tendința de a deveni din efect, cauză, din creat, creator, din om, Dumnezeu, își găsește o împlinire cantitativă în vid. Deci prima cauză și ultimul scop al existenței noastre pământești, este vidul. Nici-un act suprem de natură omenească nu poate să se nască fără această conștiință a vidului. Deci pentru actul creator, prima condiție este o debarasare de piedici materiale. Tradus în limbaj concret, această debarasare are două aspecte : sărăcia și asceza.

Psichologii evrei în frunte cu Freud atribuiau în mod causal creația artistică și misticismul, unei sexualități stăvilite. Acest proces îl considerau numai ca pe unul de transformare și îl numeau sublimare. Creația artistică însă este departe de a precede din sexualitate, chiar stăvilită și chiar sublimată. Precum am văzut, procesul creator omenesc este continuarea procesului creator primordial și izvorăște deci din vid. Așeza nu poate fi decât o *condiție* a creației, prin renunțare la materia și unirea cu vidul, nici decum o *cauză*. Sexualitatea nu poate figura într'un proces de creație, decât ca o valoare pur negativă. Tot astfel se întâmplă cu valorile materiale ale avuției: este neapărat necesar ca ele să lipsească. În limbajul mai naiv al Bibliei, omul numai prin sărăcie poate câștiga împărăția cerurilor — luată aici în sens de vid. Deci, actul de creație este condiționat la bază de lipsa materiei: lipsa sexualității, lipsa bogăției. Vidul este condiționat de lipsuri; lipsa elementului creat, a efectului, este spațiul, condițiunea și cauza creației. Firește, în viața omenească, efectul coexistă cu cauza.

Toți suntem creați, deci supuși legii materiei, dar calitatea noastră va fi definită de raportul personal care există între noi și cauza primordială, adică vidul. Nici o activitate de ordin superior nu poate fi închipuită fără aceasta. Navigația, aviația, eroismul, misticismul, creația artistică, marile cuceriri de teritorii, toate acestea sunt condiționate de vid.

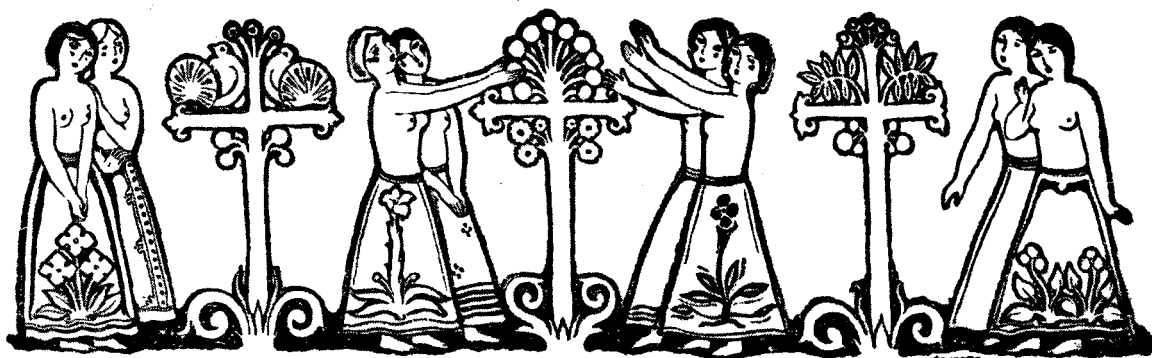
Intenția adevărată a omului nu este însă aceea de a cuceri vidul, da a-l umple, a-l supune, a-l materializa într'un cuvânt.

Elanul creator nu izvorăște din „horror vacui“ ci din contra, din oroarea de a trăi în afară de vid. Dovadă este că nici-o creație nu-l satisface pe creiator — nici-o realizare materială nu-i oprește elanul. Nu se oprește la efect, recurge neconținut la cauză, din ea trăește, din această continuă devenire, din vid.

Pentru că vidul este eterna posibilitate, eterna cauză, nematerializată tocmai de oarece cauza nu se poate nicicând confunda cu efectul. Creatul, materia, efectul, sunt sinonime pentru stagnare, epuizare, deci moarte. Numai vidul este capabil de creație, de avânt. Vidul este deci viața, sinonim pentru existență. Acceptând că vidul este existență, trebuie să admitem că contrarul vidului, materia, creiatul, este inexistență.

Concludem prin necesitate că nu există nimic în afară de vid, și tot ce pare existent în realitate nu există.





DOAMNE, SUFLETUL MEU

DE

RADU BRATEȘ

— Doamne, sufletul meu
E o binecuvântată câmpie,
Peste care s'a revărsat, nestăvilită, primăvara.

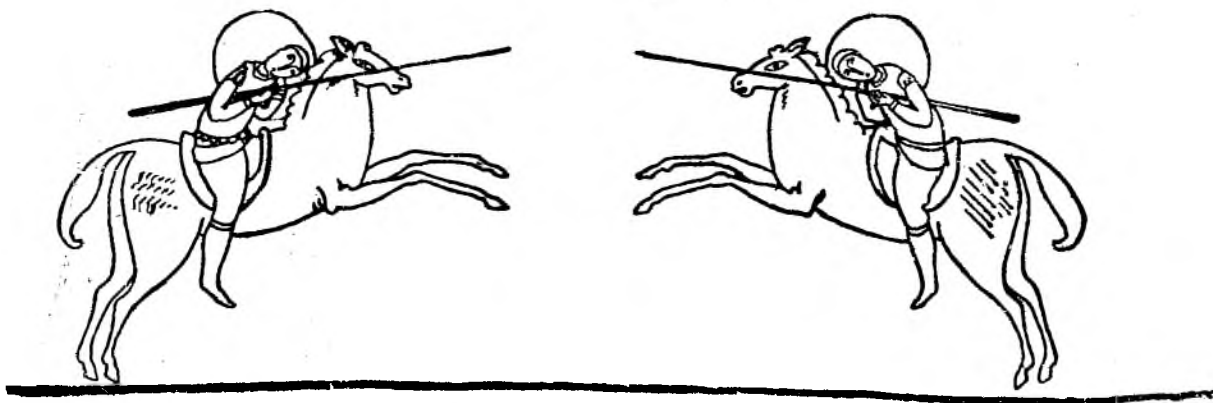
Nu te mira de-atâta belșug de floare !
Pe-aici fântânile sunt, ca veșnicia, limpezi și reci.
Pe ori unde treci,
Numai fericire și soare !

Mieii și pruncii și iezii
Umplu livezile mele, sute...
Paseri cu aripa iute
Urcă pe crucea amiezii.

De-atâta belșug de lumină
Spicele-și apleacă frunțile 'n vânt .
Găzele se trag în pământ...
Pace deplină !

Culcat pe-un răzor, și vântul a ațipit.
Doamne, nu mai pleca ! Fii-mi oaspe și prieten și tată !
Lasă grijile lumii, lasă-le ! Iată
De-acum vreau să fiu robul tău umilit.

Tu să-mi fii stăpân și domn !
Ale tale fie toate comorile mele !
De poți, ia-mă și pe mine cu ele !
— Trece prin ierburi duh de 'mpăcare și somn !



G Â N D

DE

ION ROMANESCU

Crescând din ierburi crude,
Ciudate umbre sălbatec mușcă din apus,
însângerându-l...
Schelălăitul armelor se mai aude;
Din risipiri păgâne abia s'adună gândul..

Și'n clipa de răgaz, fierbinte mă îndeamnă
Pe drumuri către tine, îndurerată mamă,
Și nu pot înțelege ce înseamnă,
Când chinuirea ți-o poartă Dumnezeu
la brâu-năframă.

In clipa asta simt că n'ai de ce mă plânge;
De mor, nu mor ca orice câine,
Când foamea și durerile-l vor frânge,
Trăind meschin, de azi pe mâine.
Cerșind printre grămezi de resturi și gunoi
Bucata lui de neagră și amară pâine...

E mai ușoară moartea, alături de eroi!

Cu forțele naturii laolaltă
In noaptea luminată de stele și rachete,
Voi ține bine strâns mânerul de lopată,
Mă voi topi'n convulsii de planete...



P O E S I I

DE

FLORIAN CREȚEANU

ACELAȘ MIRAJ

Fum de descîntec — penumbră de vers —
E scama pasului nostru în mers.

Năluca oglinzii n'așteaptă, se duce
În horă nebună cu alte năluce.

E 'n sclipătul apei acelaș miraj
Și-aceeaș pornire 'n viraj.

Odihnitoarea cîntare a vieții
Stă'n orga închisă a dimineții.

Cutremunată de-obidă și preget
S'așteaptă atinsă de-a gândului deget,

Să verse 'nspumate râuri de voci,
Pe albii adânci de epoci.

LOHENGRIN

În malul apei putrezește luna
L'întoarce lebăda pe Lohengrin
Și ne 'nflorite lujere de crin
Îi poartă stinsă, veștedă cununa.

Avântul lui în arcuire pură
Rămâne-așa ca semn din începuturi.
Ah, veșnicie, floarea dece-ți scuturi
Pe puntea dintre dragoste și ură?

Copilărească și duminicală
A fost atunci joaca ta de basm.
Azi trece luntre legănată 'n spasm,
Furia undelor mereu o spală.

Și drumul nu oprește nicăeri.
Fără plecare-a fost și n'are țintă.
Năluci de insule mai vor să-l mintă,
Dar el se-afundă 'ntr'ună în tăceri.

S F A T

Pumnul viforului a sfărâmat ora dimineții.
Prin cioburile timpului ferește-ți pasul.
Văzduhul e măsurat cu compasul,
Până 'n calea robilor și a tristeții.

Dar nu te 'nspăimânta: ora se 'nchiagă
Și iarăși din nimic se face veacul mare.
Drumul cotește 'ncet pe punți de soare —
Gătește-ți traista inimii de zi pribeagă.

Ținta o ai în pas, nu te 'ngriji c'ajungi;
Clipa ciudată să te-apuce în mers
Și-atuncia fi-vei departe de tot trecutul șters.
Un veșnic călător pe-ale veciei dungii.

Mersul e fapta, mersul e gândul, mersul e totul.
Nu-ți fă popasu-alătura, ci'n drum.
In valul lumii îmbulzit duium,
Intinde brațul și începi înnotul.

Pe creste, tremurată așteaptă dimineața,
E viorie zarea și drumul în urcuș
Fruntea își cată soare și vulturul culcuș.
Mai fă un pas și 'nfrânge prăpastia și ceața.





OPERA FILOSOFICĂ A PROFESORULUI ION PETROVICI

DE

PAUL GEORGESCU

Dintre diferitele feluri de exegeză posibile, înfățișarea atitudinilor luate de un gânditor în cursul preocupărilor sale filosofice este de un real folos și nu rareori, datorită ei, cititorul prinde a desluși, sub bogăția variată a operei, liniile esențiale și structura sistematică a concepției. Chiar cu acest rezultat însă, a expune *atitudini din cuprinsul operei* înseamnă fără îndoială, mai puțin decât a defini *atitudinea operei*. Înseamnă mai puțin în primul rând ca efort logic. Comentatorul care nu se mulțumește să expună conținuturi, chiar dacă le ordonează, rămâne înlăuntrul operei; pe când cel care năzuiește a defini sensul, orientarea generală, acela judecă opera și prin aceasta se ridică *deasupra ei*. De asemenea înseamnă mai puțin ca rezultate. În primul caz, obținem informații despre atitudini diverse și exteriorizate, — manifestate chiar de autor, — în cel de al doilea caz pătrundem până la ceea ce unifică diversitatea și susține exteriorizarea: până la *atitudinea fundamentală* a însăși gândirii creatoare de sistem filosofic.

Pentru că această atitudine fundamentală nu este dată, ci numai presupusă și anume presupusă a fi *explicația unitară* a celorlalte, descoperirea ei va pune în lumină centrul de gravitate al concepției, tendința și chiar metodele ei de organizare.

Opera și gândirea prof. Petrovici a atras asupra-și atenția prea multor cercetători pentru ca unii din ei să nu fi ajuns a-și pune problema atitudinii fundamentale a filosofiei sale. — În această privință, deosebit de interesantă prin perspectiva pe care o deschide și prin discuția pe care o reclamă este caracterizarea d-lui Virgil Bogdan.

Sub influența lui Jaspers, care deosebește două tipuri de concepții filosofice: acelea orientate în afară, către lumea obiectelor (*gegenständliche Einstellung*), și acelea resfrânte înlăuntru, spre sine însuși (*selbstreflektierende Einstellung*) dl. Virgil

Bogdan susține că filosofia prof Petrovici „apartine fără îndoială tipului îndreptat spre lumea obiectivă“¹⁾.

Această caracterizare nu poate avea decât valoarea tipologiei, a cărei aplicație este. Or, noi credem că deși tipurile stabilite de Jaspers au aparența unei alternative logice, întrucât se întemeiază pe raportul antitetice „subiect-obiect“, totuși ele nu reprezintă o *summa divisio*, o diviziune culminantă. Desigur, tipurile arătate sunt valabile, dar numai pentru acea metafizică dispusă să alunece către un termen sau altul al raportului, numai pentru gândirea avântată către o extremă sau alta. Cele două tipuri găsite de Jaspers exprimă în fond numai una din atitudinile pe care le poate lua filosofia pusă în fața raportului „eu — lume“ și anume — geometricește vorbind — atitudinea mersului către unul din punctele finale ale liniei. Este vădit însă, că în afară de soluția „alunecării“, mai există și aceea a „echilibrului“. De altfel, din punct de vedere logic aceste noțiuni se implică reciproc, una cheamă pe cealaltă și admitând prima, admiți *eo ipso* pe cea de a doua.

Prin urmare, fundamentul diviziunii lui Jaspers fiind ideea de „îndreptare“, — altfel spus: mișcarea — credința noastră este că pozițiile denumite de el „gegenständlich“ și „selbstreflektierend“, sunt două variante — cu sens opus — ale unui singur tip de gândire, pe care autorul german le-ar numi poate „bewegendes“, sau „sich-treibendes Denken“. Acestui tip de gândire noi îi opunem cu aceleași drepturi: *tipul bazat pe ideea echilibrului și organizării*. — Pentru a face sensibilă diferența între ele, un literat ar folosi termenii mai puțin preciși, dar plastici, de „năvalnic“ și „statornic“. Alături de gândirea care își poartă steagurile cât mai departe, gândirea care se așează, zidind cetate. — Bine înțeles, echilibru nu înseamnă însă nici amestec bastard de elemente ireconciliabile, nici compromis eclectic, ci integrarea armonică a datelor dintr-o parte și din alta, precum și depășirea extremelor prin noțiunea de „valabilitatea cunoștinței“, înlăuntrul căreia opoziția „subiect-obiect“ se topește.

Ni se va obiecta însă că gândirea nu poate fi concepută decât în mișcare, că ea este esențialmente dinamică și ca atare un tip „statornic“ ar fi imposibil. — Cunoașterea, se va spune, nu este decât mersul gândirii către un obiect deosebit de ea și, așa zicând, în afara ei. Fiecare act al gândirii reflectă acest dinamism. Pe de altă parte, gândirea, în totalitatea ei, este deasemenea supusă unui dinamism inspirat de setea absolutului, de idealul, niciodată atins, al cunoașterii complete, desăvârșite.

Vom răspunde că pentru noi „echilibru“ nu înseamnă „repaos“ și că opoziția între tipurile lui Jaspers și cel propus de noi nu este aceea dela static la dinamic. Nu identificăm și nimic nu ne obligă a identifica echilibrul cu imobilitatea cu liniștea împietrită și lipsită de viață. Gândirea organizată pe principiul echilibrului întrucât este cunoaștere, este și mișcare, dar o mișcare echilibrată, cum este aceea a unui pendul. Nu interesează deci atât de mult mișcarea — ea există în orice caz —, cât înțelesul și rezultatele ei descifrabile din figura pe care o trasează. Sunt astfel mișcări care, ignorând extreme, duc la figuri predestinate parcă a servi drept bază construcțiilor armonioase, echilibrate: cercul, elipsa, spirala. Sunt altele, dimpotrivă, „abisale“. Intre mișcările unui pendul, măsurate, unificatorii, creatoare de ordine, împărțitoare de compensații și mișcarea de cădere, tot mai repede, în gol, este o deosebire de sens, de structură și — dacă vreți — de destin, care justifică după noi

1) Filosofia logică a d-lui Ion Petrovici în *Preocupări literare*, 1942, p. 309. Numărul revistei este dedicat în întregime operei prof. Petrovici. Semnalăm studiul d-lui prof. Bagdasar: „I. Petrovici metafizician“, precum și articolele semnate de prof. Narly, Tudor Vianu, etc.

complectarea tipurilor orientate spre extreme ale lui Jaspers, cu tipul de gândire constructivă, integratoare, echilibrată.

Desigur, filosofia este posibilă și într'un mod și într'altul. Cum însă sarcina noastră este să apărăm tipul a cărui existență o propunem recunoașterii cititorilor, vom spune în favoarea lui că reprezintă o atitudine mai potrivită cu menirea filosofiei.

Intr'adevăr, filosoful este chemat să arbitreze diferite antagonisme fundamentale, cum ar fi acelea dintre experiență și rațiune, dintre spirit și materie, dintre necesitate și libertate, etc. Antagonismul dintre subiectivitate și obiectivitate — baza tipologiei lui Jaspers — trebuie să se supună și el scaunului de judecată care este filosofia.

Or, gânditorul care prin însăși atitudinea lui fundamentală, deci a priori optează pentru unul din termeni devine, din judecător, parte în conflict și firește nu mai este capabil să rezolve litigiul.

Intr'adevăr, gânditorii care s'au „orientat“ categoric către un termen sau altul, manifestă cu toții o parțialitate, un spirit sectar și o unilateralitate, care îi face deosebit de vulnerabili ca cercetători ai adevărului. Istoria filosofiei oferă numeroase exemple de gânditori „părtinitori“, care își îngustează singuri orizontul sau își împuținează mijloacele de cunoaștere. Astfel, pozitivistii și materialistii din prima jumătate a secolului XIX-lea, luând partea „obiectelor“ date în experiență, au refuzat cu încăpățănare să vadă lumea cealaltă, mai luminoasă, a spiritului. Pe de altă parte, idealistii post-kantieni, cu ochii larg dschiși asupra unei nesfârșite feerii interioare și îndârjiți, ca Fichte, de pildă, într'un adevărat imperialism al eului, au *visat* realitatea în loc să o perceapă. „Orientarea“ e întovărășită aproape întotdeauna de pasiune partizană. Metafizica de tip „năvalnic“ este neapărat colorată pasional și ca atare excesivă, strigătoare în afirmații ca și în negații, în entuziasme ca și în severitate. În aceste condiții, filosofia apare mai degrabă ca o izbucnire temperamentală decât ca iubirea adevărului. În țesătura ei se pot deosebi chiar mulțime de elemente care nu vin din rațiune și nu ambiționează să convingă filosoficește, ci să seducă: patetismul și accentul liric de confesiune, exuberanța instinctului și brutalitatea deslănțuirii lor, misticismul contemplației, sau fanatismul credinței intransigente și intolerante. — Toate acestea crează mișcarea sau întrețin elanul gândirii, dar sunt străine și uneori sunt contrarii cercetării filosofice, al cărei scop rămâne cunoașterea adevărată, valabilă.

Dimpotrivă, gândirea așezată pe principiul echilibrului exclude prin definiție primejdiile părtinirii și ale unilateralității. Folosind fără prejudecăți exclusiviste amândouă izvoarele — și rezultatele științei și revelațiile vieții interioare —, cum-pănind până unde merge paralelismul constant al fenomenelor și unde începe corespondența probabilă, compensația bănuită și analogia presupusă, echilibrând pe cât e posibil invențiunea și verificarea, ipoteza și faptul, integrând și construind, gândirea de acest tip face posibilă o *ecuație între eu și lume*, o soluție de împăcare a omului cu transcendentul, cu alte cuvinte o metafizică.

Marile sisteme din secolul al XVII-lea, cu orizontul lor cuprinzător, cu arhitectura savantă și cu materialul atât de bine distribuit, aparțin acestui tip de gândire echilibrat constructivă, pe care am putea-o numi clasică, dacă am fi de acord să vedem esența clasicismului în echilibrul și armonia dintre suflet și lume. În special concepțiile lui Descartes și Leibnitz sunt mărturie elocvente despre existența acestui mod de cugetare. Despre ele s'ar putea spune că sunt orientate nici subiectiv, nici obiectiv,

ceea ce constituie încă o dovadă — de fapt, alături de cea logic principială — că tipologia lui Jaspers trebuie complectată așa cum am încercat să o facem.

Insfârșit, sunt unele discipline filozofice unde aplicarea tipologiei lui Jaspers devine deosebit de dificilă sau chiar imposibilă, deoarece, prin însăși poziția lor, ele depășesc antagonismul subiect — obiect. Astfel logica, întrucât se ocupă de condițiile cunoștinței valabile, indiferent dacă obiectul acesteia este lumea din afară, sau cea sufletească, se situează deasupra antagonismului²⁾. Nimic mai firesc ca gânditorii care trec din logică în metafizică, să păstreze poziția deprinsă în disciplina inițială și să construiască pe principiul care evită extremele, cuprinzând ce este valabil în fiecare.

Ținând seamă de toate cele de mai sus, nu credem a greși afirmând că filosofia prof. Petrovici stă sub semnul organizării echilibrate. Gândirea sa manifestă o tendință constantă de a reduce sau integra opozițiile³⁾, de a depăși extremele prin sinteză critică⁴⁾; de a reface sau postula unitatea; fie unitatea dintre faptele experienței și exigențele rațiunii, fie unitatea dintre întreaga cunoaștere omenească și transcendent⁵⁾.

Toate formele posibile ale echilibrului își găsesc locul în concepția sa și se bucură de o atenție specială: „corespondența“, în domeniul substanțelor; „compensația“ în domeniul funcțiunilor, „analogia“ ca metodă, „revenirea“, (fluxul și refluxul) în cursul istoriei.

Acelaș înțeles îl are și grija sa pentru asigurarea continuității aparent contrarii. — Remarcabilă între toate este, în această privință, doctrina „posibilului“ prin care prof. Petrovici aruncă o punte sau, mai bine spus, creează o legătură de trepte, între abstract și concret, între forma logică și obiectele materiale⁶⁾.

Deosebit de grăitoare în sensul tezei susținute de noi ni se pare a fi poziția dominantă pe care o deține *ideea de garanție* în gândirea prof. Petrovici. Intr'o filozofie „năvalnică“ sau „abisală“, garanțiile nu au ce căuta: ele n'ar fi decât o frână supărătoare, o întârziere inutilă. În schimb, gândirea care vrea echilibrul va urmări

2) Logica, spune prof. Petrovici, nu se îndoește o clipă de corespondența dintre gândire și lucruri, ea *pornește* dela postulatul corespondenței, îl *presupune*. Logica este străină de problema dramatică a epistemologiei: în ce măsură, cât și cum cunoaște subiectul din obiect. V. Petrovici: *Teoria cunoștinței și logica*, în Omagiu prof. Rădulescu-Motru, Revista de Filozofie, vol. XVII, 1932, p. 209.

3) Iată de pildă cum e depășită opoziția stabilită de Bergson între intuiție și inteligență discursivă: „în orice caz nu poate fi vorba de două *metode* aparte, ci de două *momente* ale aceleiași procedări spirituale. Rezultatele intuiției trebuie neapărat verificate de logica discursivă, prima nedispunând de verificări proprii, suficiente și deosebite”. *Teoria cunoștinței și logica*, p. 221.

4) În privința conflictului dintre determinism și indeterminism, soluția prof. Petrovici este o conciliațiune obținută întâi prin rafinarea celor două teze opuse și apoi prin ridicarea lor pe un plan de înălțime metafizică unde este justificat „presentimentul mai adânc și mai temeinic, că principiul ultim nu poate însemna simpla anulare a determinismului în favoarea indeterminismului, ci o depășire a amândurora, o sinteză în care amândouă ar constitui o latură a principiului creator”. *Determinismul și indeterminismul în lumina criticii filozofice*, Gândirea 1938, nr. 9, p. 118.

5) „Poate că într'un transcendent hipotetic, dar nu imaginat, posibilul și realul se contopesc. Dar în câmpul cunoașterii noastre, ființarea inițială se sparge, desfăcându-se în posibil și real, în modele abstracte și realizări concrete, în reguli generale și realități individuale, intuitive, dar contingente. De aci un *dualism ireconciliabil care oscilează spiritul nostru avid de unitate...*” *Vicisitudinile obiectivității științifice*, în Gândirea, 1939 nr. 9.

6) „Marea greutate a raționalismului a fost întotdeauna următoarea: cum este cu puțință ca din forme logice, goale, să se derive realități pline și concrete, realități materiale. Aici era greutatea, căci este o săritură dela forma logică la obiectul material”. *La comemorarea lui Hegel*, publicat în Evocări de mari filozofi, p. 63. Răspunsul prof. Petrovici este dat cu ajutorul noțiunii de posibil. V. *Vicisitudinile obiectivității științifice*, în Gândirea, 1939, nr. 9.

prin toate mijloacele să-și asigure stabilitatea rezultatelor sau cel puțin temeinicia procedurilor. În acest scop, primele garanții și cele mai generale se datorează logicii. Nu dintr'o simplă întâmplare, ci dintr'o necesitate structurală a spiritului său, prof. Petrovici a dedicat cercetărilor sale de început acestei discipline care asigură corectitudinea formală a cugetării. O „teorie a noțiunilor“ putând forma prima parte dintr'un mare tratat, contribuții la studiul judecăților ⁷⁾, analiza figurilor silogistice ⁸⁾, comentarea și dezvoltarea metodelor inductive ⁹⁾, iată un aport masiv de tinerețe. Au venit mai târziu: reflecții asupra caracterelor și esenței „logicii“, trasarea limitelor și situarea logicii față de alte discipline ¹⁰⁾. Sunt rare elaborările filosofice care să fi fost precedate de o atât de completă și riguroasă cercetare prealabilă a mecanismului logic al gândirii. Consecințele formațiunii logice sunt multiple. Ca istoric al filosofiei, prof. Petrovici nu este atent la atitudine, ci la argumentarea ei, nu la farmecul afirmației, ci la justetea raționamentului. Se poate ca modul acesta de a expune doctrinele filosofice să pară astăzi oarecum demodat, căci autorii moderni, dela noi mai ales, preferă demonstrației postularea, dar pentru formația filosofică este singurul cu putință. Este singurul care pe lângă cunoașterea limpede a doctrinelor procură și stăpânirea lor dialectică. Cititorul studiilor d-lui prof. Petrovici, dacă este pasionat de jocul abstract al inteligenței, se va delecta urmărind cum viziunea metafizică a lui Schopenhauer este criticată prin reducerea ei la „osatura“ silogistică sau cum paradoxele școlii eleate sunt dovedite a isvorî dintr'o ambiguitate de termeni. Dar prețuirea logicii nu duce niciodată la abuzul de abstracțiune, la formalism steril. Spiritul de geometrie se îmbină în juste proporții cu spiritul de finețe. Aceasta se vede mai ales atunci când prof. Petrovici nu expune, ci face filosofie. Deprinderea argumentării se păstrează, dar ea nu are nimic rebarbativ, greoi. O limpezime firească, o plăcută și curgătoare înlănțuire a expunerii fac pe cititor să uite severele garanții logice pe care, mai mult ca oricare din gânditorii noștri, prof. Petrovici obișnuiește a le lua contra altora, ca și contra lui însuși.

Problema valabilității cunoașterii cercetată de prof. Petrovici în două studii speciale ¹¹⁾ se înserează de asemenea în efortul de a înconjura gândirea cu garanții prealabile, de data aceasta însă ele nu mai sunt pur formale, logice, ci materiale, epistemologice: „Adevărul“ și „obiectivitatea“ privesc prin prisma realizărilor științei, nu cuprind numai un complex de condițiuni logice, căci satisfacerea acestora nu aduce cu sine decât *posibilitatea* fenomenelor, — ci cuprind pe deasupra un complex de condițiuni date, restrictive, care formează realitatea fenomenelor.

Afară de garanțiile rezultând din aceste cercetări asupra cunoștinței în genere, gândirea prof. Petrovici mai oferă altele provenind din *modul de a produce față de diversele discipline filosofice*. Astfel speculațiile sale metafizice s'au produs numai după elucidarea chestiunii formulate de Kant în termenii cunoscuți: dacă și cum este posibilă metafizica. Posibilitatea acesteia este întemeiată de către prof. Petrovici pe necesitatea teoretică a unității cunoștințelor, pe năzuința către o înțelegere de ansamblu, coordonatoare a *tuturor* fenomenelor lumii. Făurind această unitate, spiritul depășește faptele date, însă depășirea nu poate forma — cum cred empiriștii —

7) Asupra judecăților problematice, Judecățile singulare, în Probleme de logică, p. 7 și 19.

8) Contribuții la teoria polisilogismelor, în Probleme de logică, p. 31.

9) Metoda inductivă a rămășițelor. O nouă metodă inductivă, în Probleme de logică, p. 73 și 107.

10) Logica și Auguste Comte, în Probleme de logică, p. 169. Logica și Teoria Cunoștinței.

11) Problema adevărului în Gândirea, 1941, și Vicisitudinile obiectivității științifice, în Gândirea, Noembrie 1939.

un argument contra metafizicei, căci, spune prof. Petrovici, știința de asemenea depășește faptele prin neîncetate „complectări și interpolări în lanțul fenomenelor“¹²⁾. Aceasta este atât de adevărat încât „conceptele științifice cu cât sunt mai adânci și cu mai vaste puteri de explicațiune, cu atâta se depărtează de intuiția concretă“¹³⁾. După înlăturarea obiecției empirice, se respinge deasemenea obiecția critică (uzul nepermis al categoriilor), obiecția pozitivistă (lipsa de verificare experimentală) și obiecția sceptică (contradicția sistemelor metafizice), întrebându-se sau argumente contrarii sau distincțiuni care fac ca lovitura să cadă alături. Astfel la afirmația intransigentă că absolutul nu poate fi cunoscut, prof. Petrovici răspunde că se pot cunoaște cel puțin „o parte din seria de trepte care înaintază către el“ și deci metafizica are, chiar atunci, un domeniu propriu. Discuția posibilității metafizicii continuă din punct de vedere al metodelor și critica pe care prof. Petrovici o face celor două metode extreme: empirică și raționalistă este remarcabilă pentru poziția mediană a gândirii sale. Metoda preconizată de prof. Petrovici, analogia, are o înfățișare și o întrebuintare inedită, totuși, ea integrează elemente din cele două precedente și o vedem chiar calificată într-un loc ca „empirio-raționalistă“. Analogia presupune o corespondență între fenomen și numen, permite și conjectura și verificarea, iar aplicarea ei cere un simț al echilibrului pe care prof. Petrovici îl ilustrează analizând dozarea elementelor în sistemul lui Leibniz, acel gânditor care a spus despre sine: „Sie wussten nicht dass mein Geist sich nicht durch eine einzige Art von Dingen ausfüllen liess“.

Procedura critică impune nu numai cercetarea posibilității unei discipline, dar și *disocierea punctelor de vedere* aplicabile și întemeierea aceluia care mijlocește autonomia disciplinei. Întreprinzând această operă, prof. Petrovici respinge cu hotărâre „pretențiile psihologiei în critica cunoașterii“ pentru considerația de inspirație kantiană că „cercetarea originii nu poate rezolvi problema valorii¹⁴⁾. În timp ce epistemologia apreciază cunoștința, prin prisma valorii de adevăr, psihologia explică geneza oricărei cunoștințe, adevărate sau greșite, prin antecedentele lor psihice, amândouă categoriile fiind deopotrivă de „naturale“. Psihologia privește deci realitatea și e o știință cauzală, epistemologia se referă la valabilitatea realității și e o știință normativă. În mod asemănător e separat punctul de vedere psihologic de cel logic.

În sfârșit, legătura permanentă pe care, după prof. Petrovici, filosofia are datoria să o păstreze cu știința pozitivă este la rândul ei izvor de garanție în dublul sens: pe de o parte filosofia își asigură baze de plecare și uneori mijloace de a-și verifica speculațiile, pe de altă parte știința, care are și ea momente de criză, de îndoială, cum este indeterminismul în fizica modernă, poate fi asigurată la rândul ei de filosofie asupra solidității principiului ei fundamental sau asupra valorii de certitudine a metodelor sale.

Luarea de garanții, deosebit de importantă ca semn revelator al structurii spirituale, rămâne față de construcția filosofică propriu zisă sau o operație pregătitoare dacă este exercitată critic, prealabil, sau una auxiliară, dacă intervine ulterior,

12) Introducere în metafizică, p. 24.

13) Ibidem, p. 27.

14) Studiul despre „Pretențiile psihologiei în critica cunoașterii“ este publicat în Studii istorico-filosofice II, p. 107. Juriștii care dacă nu pot revendica pe prof. Petrovici, așa cum îl revendică pe Maiorescu, totuși pot constata adesea efectul studiilor dela Facultatea de Drept, vor fi interesați de faptul că prof. Petrovici învederează deosebirea dintre geneză și valoare cu un exemplu din domeniul dreptului penal. Originea dreptului de a pedepsi este o superstiție: credința că sufletul mortului, dacă nu este răzbunat, se răzbună pe societate. Superstiția generatoare a dispărut și ea. Cu toate acestea, nimeni nu va nega necesitatea pedepsei.

ca o verificare. Ambele operațiuni încadrează opera, dar nu contribuie direct la formația ei.

Este necesar deci să examinăm dacă gândirea prof. Petrovici dovedește acelaș caracter echilibrat și în creațiunea filosofică propriu zisă.

Privind cu luare aminte modul în care prof. Petrovici formează soluțiile metafizice, observăm că ele se datorează aproape întotdeauna prelucrării unui raport logic. Prelucrarea constă uneori în aceea că odată cu ridicarea în planul transcendent, noțiunile care compun raportul se dovedesc a fi reversibile. Astfel, admitând ca baze sigure de plecare pe de o parte caracterul limitat, relativ, al ființei și deci al cunoașterii omenești, iar pe de altă parte evoluția, tendința de a realiza tot mai mult din lumea nesfârșită a virtualităților, este îngăduit a crede că în transcendent raportul se inversează și că ființa supremă reprezintă nu limitația ci totalitatea, nu virtualități realizate succesiv, ci actualizarea simultană a tuturor posibilităților.

Perfectiunea divină nici nu este gândită altfel. Se poate vedea deci că perspectiva metafizică nu a năruit simetria logică a raportului care rămâne întreagă, dar cu semn schimbat. Formula luminoasă cu care prof. Petrovici arată deosebirea între imanent și transcendent stă dovadă: „pe de o parte un întreg cu părțile actualizate, pe de alta fracțiuni din întregul virtual“. Prin urmare „se crează (în imanent) o direcție inversă de aceea a ordinii divine“¹⁵).

Un alt procedeu pe care îl întâlnim în cercetările metafizice ale prof. Petrovici și care, ca și simetria logică, evocă ideea de echilibru, este „convergența testimoniilor“ folosit cu deosebire în problema nemuririi sufletului¹⁶). Cititorul are impresia datorită acestui procedeu, că dovezile vor să se întâlnească într'un centru, că se creează un centru de greutate a demonstrației, care face ca teza susținută să fie foarte greu de răsturnat. Nu se obține certitudinea — însuși autorul o recunoaște cu eleganță — dar se obține stabilitatea.

Trecând dela proceduri formale la conținutul gândirii Prof. Petrovici, trebuie să ne impunem și raportarea ei la pozițiile tradiționale cunoscute din istoria filosofiei.

În cadrul eternei divergențe dintre empirism și raționalism, prof. Petrovici apără o poziție critică asemănătoare celei kantiene, care după cum se știe folosește sub o perspectivă nouă, elemente din ambele tabere. Cu o semnificativă insistență, prof. Petrovici amintește în studiile sale cunoscuta frază din introducerea Criticii rațiunii pure prin care Kant recunoaște, dar și limitează rolul experienței în formarea cunoștinței: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben aus der Erfahrung“. Prof. Petrovici primește ideea spontaneității creatoare a subiectului cunoscător, precum și consecința acestei teze: caracterul uman — deci relativ al cunoașterii noastre, care nu este decât „una din versiunile, fără număr ale adevărului etern“¹⁷). Cu această cumpănă nu se pleacă, așa cum s'ar crede, spre idealismul subiectiv. Prof. Petrovici urmează pe Kant, dar nu-și însușește intransigența kantiană privitoare la incognoscibilitatea lucrului în sine. Argumentul care realizează „străpungerea“ către lucrul în sine este luat tot din arsenalul kantian. Într'adevăr, dacă sensibilitatea prin formele ei apriori creează un „văl deformator“ între realitate și noi, prezentându-ne o imagine alterată a lucrurilor și dacă este adevărat că tendința intelectului, — facultatea unificatoare —

15) Considerații cosmologice. Gândirea 1940, p. 588.

16) Dincolo de zare, în Gândirea, 1939, Sept. p. 353.

17) Transcendentul și cunoașterea omenească. în Revista de Filosofie, 1936, pag. 338.

este potrivnică tendinței sensibilității — facultatea care procură diversitatea —, atunci rezultă cu probabilitate că numai sensibilitatea alterează imaginea despre realitate și ne depărtează de ea, pe când categoriile intelectului, dimpotrivă, ne apropie de lumea lucrurilor în sine, subțiază vălul. Numai în cazul când am socoti că lucrul în sine ar fi „o dezordine confuză“, un „haos absolut“, numai atunci *ordinea* intelectului ar fi funciar incapabilă să oglindească realitatea așa cum este. Prof. Petrovici respinge cu drept cuvânt o astfel de presupunere pe nimic întemeiată, rămânând convins că dacă „este adevărat că lumea cum ne apare și lumea cum este în sine nu se confundă între ele“, totuși „este cu neputință ca prin structura fenomenelor, să nu se strecoare unele vești, să nu răzbată până la noi unele solii estompate dela ceea ce sunt în sine lucrurile absolute“. 18)

Filosofia prof. Petrovici culminează astfel într'o viziune metafizică asupra condiției umane în care luciditatea nu ucide speranța: relativismul și limitele conștiinței noastre, „incapabilă a îmbrățișa în mica oglindă realitatea totală care o întrece la infinit și din care nu este decât o infimă parte dispartă“, nu ne ridică dreptul de a crede că întreaga noastră cunoaștere este o *versiune*, o versiune imperfectă, dar totuși o versiune a adevărului absolut, o hartă incompletă și în scară redusă a realității totale. Desigur, sunt posibile și alte versiuni, deosebite de aceea omenească, plasate poate la nivelurile superioare, la scări mai exacte, dar dacă între toate există o echivalență a trăsăturilor esențiale și a sensului general, dacă între ele e posibilă trecerea și dacă există o cheie traducătoare, atunci cerul nu ne mai este apăsător și fără speranță închis.



18) *Viața și opera lui Kant*, 1936, p. 148—149.



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

C. RĂDULESCU-MOTRU: LECȚII DE LOGICĂ

Este un fapt unanim recunoscut că dintre disciplinele pe care tradiția ne-a învățat să le subsumăm conceptului mai larg de filosofie, logica este aceea care a rămas cea mai docilă acestei legături. Pe când psihologia a luat o direcție cu totul contrară, orientându-se către experiență și dorind o definitivă despărțire de familia în care s'a născut și cu metodele căreia și-a câștigat existența o bună bucată de vreme, iar sociologia își face un titlu de glorie din cercetarea *realității* sociale, manifestând și ea tendințe de desprindere, logica a rămas, alături de metafizică, axa vertebrală a filosofiei.

Propunându-și să studieze formele gândirii umane, logica s'a încrămățat într'un formalism sec care, uitând de existența realității din care au ieșit acele forme, nu i-a dat nicio posibilitate de dezvoltare. Deaceia cu dreptate a afirmat filosoful Kant că dintre toate științele, logica este aceea care nu a făcut niciun progres dela Aristotel. Disprețuind aproape complet realitatea și declarându-se pentru metodele raționale, care vedeau adevărul ca un produs spontan al rațiunii, independent de vreo atingere cu experiența sau realitatea, logica a plantat veacuri de-a rândul în sferele adevărurilor transcendente, având ca rezultat o înspăimântătoare sterilitate.

Intr'o lucrare recentă : *Lecții de logică*, apărută la Casa Școalelor de sub conducerea întimosului și dinamicului administrator prof. N. Bagdasar, d. prof. C. Rădulescu-Motru ia o poziție hotărâtă împotriva logicii tradiționale, a cărei înțepenie în forme raționale riscă să o arunce cu vremea în discreditul unanim al celorlalte științe.

Convins că logica își află fundarea în cunoștințele provocate și verificate de experiență și nu în principiile formale apriori, Domnia sa consideră osificarea logicii în forme lipsite de viață, ca o consecință a îndepărtării ei de ex-

periență. Căci despre o stabilizare definitivă a logicii nu poate fi vorba în aceste momente de efervescentă spirituală și descoperiri științifice, ci numai la sfârșit, atunci când știința a ajuns la capătul străduințelor ei, prinse în sistematizări desăvârșite. Ea ține pas cu mersul evolutiv al științei, nefiind o realitate atemporală, ci una care se menține și-și scoate adevărurile din știința timpului. Logica isvorăște din greutățile și insuficiențele vieții, omul găsimd în ea totdeauna cel mai propice mijloc de orientare practică. „Logica, pentru mine, trăește, cerută fiind de ritmul experienței omenești care se întregeste în ritmul vieții universale, iar nu ca un har al Logosului, deasupra oricărei experiențe și constând în forme substanțiale metafizice, sau în forme matematice”. Spre deosebire de logica formalistă, cu rădăcinile la Platon, Aristotel și apoi la Leibniz, atitudinea d-sale se centrează pe poziția celor care nu consideră adevărul independent de experiență, ci un produs al funcțiunilor vieții omenești, producându-se imanent, adică în acelaș timp cu creșterea culturii în sufletul uman.

Empirismul psihologic a jucat în orientarea logicii un rol de mâna întâia, el dărâmând vechiul dogmatism metafizic, idolul vechei logici, care căuta adevărul în sfera transcendentului, a formelor eterne, ce planau în zona irealului. Pe viitor logica va trebui să se elibereze de acest dogmatism, reluând legătura cu științele experimentale, deoarece adevărul nu există izolat, ci numai ca adevăr științific, adică făcând parte dintr'o știință sistematizată. Din această cauză logica nu poate fi definită ca o știință care ne învață să gândim după regulile adevărului, ci ea ne învață să verificăm cele gândite după metodele științifice consacrate de timp sau, mai precis : „ne învață să alegem dintre afirmațiile aduse la cunoștința noastră pe acele care sunt în acord și

pot fi încorporate științelor sistematizate". Științele în care sunt încorporate adevărurile aplică anumite metode după care se recunoaște obiectivitatea și valabilitatea acestora, fără a avea însă ca obiect de cercetare origina, constituirea și valoarea acestor metode, ele constituind obiectul logicei.

D-l prof. C. R. Motru nu vede obiectul logicei în probleme ce se referă la lumea transcendentă, ci ea „se mărginește la cercetarea certitudinii datelor științei, fără să discute dacă mintea noastră este sau nu în stare să cunoască realitatea acestor date sau dacă între această realitate și știință este, sau nu, o adecvație exactă”, problemele de mai sus trecând pe seama teoriei cunoștinței care se poate adăoga facultativ ca o parte suplimentară a logicei. Mai departe d-sa atacă tradiționala diviziune a logicei în logică formală și metodologie, motivând această atitudine pe considerentul că nu se poate vorbi de operații formale, comune tuturor științelor, orice operație logică făcând parte din întregul complex al metodelor utilizate în fiecare știință. De aceea d-sa propune diviziunea logicei în: *genetică*, în care intră studiul originii operațiilor logice, *metodologia* unde se studiază operațiile logice însele și *teoria cunoștinței* unde sunt discutate problemele valabilității metodelor științifice și a naturii certitudinii.

Genetica conduce la concluzia că gândirea logică nu vine din sferele cerești, ca o revelație, ci de jos, din „plămădirile gândirii psihologice, pe care natura le dăruiește cu generozitate”. Pentru că însă obiectul gândirii psihologice să poată deveni obiectul gândirii logice sau adevăr științific, trebuie să se conformeze normelor urmate de dezvoltarea științei, căci „logicul este psihologicul adecvat adevărului științific”. Logica găsește în psihologie toate funcțiunile de care are nevoie, originalitatea ei constând din a face din funcțiunile sufletești o întrebuintare specială și anume aceea de a găsi adevărul. Adevărul însă nu poate exista izolat, ci el trebuie să facă parte dintr'o ordine de alte adevăruri, adică dintr'un sistem. Dar sistematizarea sau ordinea, fiind o construcțiune ideală a minții omenești, este în continuă perfectibilitate, de unde concluziunea că știința este într'o veșnică evoluție fiindcă veșnic în curs este și străduința minții omenești de a ajunge la cea mai perfectă și cea mai obiectivă sistematizare a cunoștințelor”.

Gândirea logică se referă la un sistem de adevăruri care se sprijină direct pe intuiția

simțurilor. Acest sistem de adevăruri, pentru unii filosofi, înseamnă un produs al gândirii pure, adică un sistem apriori, înaintea oricărei experiențe sensibile, ajungându-se la concluzia exagerată că omul poate inventa adevărul fără ajutorul experienței. A judeca logic „nu înseamnă însă a inventa, ci a verifica ce este conform adevărului; iar pentru a verifica ce este conform adevărului, este de absolută nevoie ca, mai înainte, să avem normele adevărului confirmă într'o sistematizare științifică”. Neputându-se despărți de un fond științific sistematizat și deci admis mai dinainte, urmează că judecata logică este înstrânsă legătură cu direcția științifică a timpului și că chiar în forma ei cea mai elementară, gândirea logică este o gândire metodică.

Metodologia, a doua parte a logicei, ne arată ca nejustificată diviziunea logicei în logica formală și metodologie, iar supraestimarea factorului formal s'a datorat nu importanței lui, ci insuficienței rolului elementului empiric. Inmulțirea datelor simțurilor, care altădată erau confuze și amăgitoare, contribuie neincetat la decadența elementului formal, la slăbirea rolului pe care l-a jucat altădată în istoria gândirii filosofice.

Judecata logică nu poate fi definită, cum făcea logica tradițională, ca un raport sau o relație între doi termeni sau noțiuni, deoarece un raport între două noțiuni se stabilește chiar și în asocierile pe care le produce visul, ci, pentru a fi completă, ea trebuie să cuprindă ideea de constrângere pentru acel care judecă, acesta trebuind să urmeze anumite norme. Constrângerea aceasta constă din acordul ce trebuie să existe între termenii ei și un sistem de adevăruri recunoscute mai dinainte. Așa dar, relația pe care o stabilește judecata între subiect și predicat nu constituie încă un adevăr, ci ea devine un adevăr numai dacă se integrează într'un sistem de adevăruri verificate, căci adevăr izolat nu există, iar ceea ce există ca adevăr face parte dintr'o ordine de adevăruri. Încă odată se vede deci că logica, în fond, merge paralel cu descoperirea adevărurilor științifice, cu orânduirea lor în diferite sisteme. Fondul de adevăruri pe care caută să-și întemeeze logicienii sistemele lor de categorii nu reprezintă nimic altceva decât rezultatele științifice ale epocelor respective. Orice judecată logică, înainte de a se aplica la aprobarea adevărului, are drept fundal ceea ce știința timpului îi pune la dispoziție ca realitate obiectivă.

Teoria cunoștinței, a treia parte a logicii — suplimentară spune d. prof. Motru — aduce în discuție problema criteriului adevărului, după care metodele diferitelor științe procedează la verificarea cunoștințelor, problemă justificată de vremenința diferitelor sisteme științifice ale trecutului care nu ne oferă garanția constanței și identității pentru sistematizările viitoare.

Doă au fost soluțiile care s'au dat acestei probleme, în decursul istoriei gândirii filosofice, mijlocite de valoarea ce se acorda cunoștințelor dobândite și calea intelectului sau a sensibilității: soluția raționalistă și soluția empiristă. Prima soluție opina că au valoare obiectivă numai cunoștințele a căror origină stă în intelect, iar metafizica este știința acestor adevăruri, a doua funda obiectivitatea cunoștințelor pe sensibilitate, considerând științele experimentale ca izvorul cel mai de încredere al cunoștințelor. Intre ele se plasează soluția kantiană, nu spre a le înlătura, ci spre a le combina.

Aruncând o ochire sumară asupra ultimelor rezultate ale științei culturii, antropologiei și psihologiei limbajului, d. prof. C. Rădulescu-Motru răspunzând la întrebarea: de partea cui stă adevărul, a raționalismului sau a empirismului, afirmă că empirismul este direcția spre care se înclină cumpăna. Impotriva filosofilor raționaliști, știința culturii arată că știința nu se naște la întâmplare pe suprafața pământului, ci are anumite centre de preferință, care coincid cu răspândirea anumitor tipuri de rasă omenească, pe care le stabilește antropologia. Mai departe observăm că cultura nu este opera tuturor, ci numai a oamenilor de vocație care, prin natura productivității lor, imprimă fiecărei epoci o fizionomie specială, în unele epoci predominând arta, în altele știința, etc. Psihologia limbajului a arătat că, departe ca limbajul să fie o însușire subordonată rațiunii, dimpotrivă tocmai el este acela care a făcut posibilă apariția rațiunii, căci fără vorbire omul ar fi rămas la datele intuiționale ale simțurilor. Intuițiile furnizate de simțuri ajung la treapta reprezentărilor legate de un înțeles, numai datorită limbajului și tot prin el s'a pus în valoare funcțiile creierului omenească, în cari se cuprindea posibilitatea rațiunii.

Desigur că nu se poate vorbi de un criteriu absolut, opinează d. C. R. Motru, cu ajutorul căruia să cunoaștem adevărul adecvat lumii sensibile. Criteriul logicii este relativ la lumea creată cu ajutorul limbajului, iar adevărul adecvat acestei lumi este subordonat intuiției

din care este extras. Atunci, criteriul adevărului consistă în metoda care-l verifică, iar adevăr logic este orice afirmație care, după verificare, poate fi încorporată unei sistematizări științifice, încorporare prin care, de altfel, se aduce consacrarea verificării.

Lucrarea d-lui prof. C. Rădulescu-Motru este o caldă pledoarie pentru o logică științifică, opusă vechii logici formale care considera în sfera preocupărilor sale numai adevărurile transcendente, independente de contactul cu experiența. Examinând principiile de bază ale acestei logici, în lumina ultimelor rezultate științifice, d-sa se îndepărtează de formalismul aristotelic și se îndreaptă către o logică ce se ține la pas cu știința, din ale cărei rezultate și metode își extrage ideile sale fundamentale. Formele de care vorbea vechea logică nu răsar spontan, căci rațiunea, departe de a fi o entitate abstractă, este o funcțiune care își are o evoluție și, ca atare, o empirie. Toate aceste forme cu care ne-a obișnuit logica formală sunt răsărite din știința timpului, sunt expresia gradului de cultură a epocelor respective, adică au ca suport experiența spirituală umană. Tocmai neglijarea acestui fapt a făcut ca logica să nu mai înainteze un pas pe scara progresului, rămânând încremenită în formalismul inițial în care a conceput-o Aristotel.

Luând atitudine împotriva formalismului, d-sa s'a declarat adversar deschis al raționalismului, trecând în tabăra empiriștilor. Acest empirism, departe de a fi o fosă a trecutului, se fundează cu fiecare afirmație pe terenul solid al nouilor rezultate științifice, este, cu alte cuvinte, un empirism științific. Dealtfel este și natural să fie așa la un om a cărui gândire s'a orientat aproape totdeauna după datele furnizate de experimentul de laborator.

Apriorismul a fost în cea mai mare parte depășit. Cercetările de psihologie genetică și experimentală au contribuit în mod esențial la dărîmarea acestui idol. Spațiul și timpul nu mai sunt forme apriorice ale sensibilității noastre — nici măcar ca dispoziții cum încearcă să le interpreteze Bruno Bauch în temeinica lui monografie asupra lui Kant, — ci forme dobândite pe calea experienței prin organele simțurilor, adică, în limbaj psihologic, intuiții. Conștiința în genere nu-și găsește nicio întemeiere științifică, în mod real existând numai conștiința individuală.

Logica trebuie să se țină prin urmare la cu-

rent cu știința, dar mai ales cu știința psihologiei care îi lămurește mecanismul și funcționarea așa ziselor forme cu care operează. Ținându-se continuu deasupra, plutind veșnic în noul formelor apriorice, disprețuind realitatea empirică, ea va rămâne ceea ce a fost și continuă să fie: o știință goală, care nu este în măsură să vadă realitatea de sub picioare.

D. prof. C. Rădulescu-Motru a întrevăzut

acest lucru clar, reprezentând ferma convingere că logica nu-și află fundarea în principii formale apriori, ci în cunoștințele furnizate și verificate de experiență din care cauză propune ca ea să renunțe la poziția tradițională a formalismului aristotelic și să se orienteze către realitatea științifică

ȘT. ZISSULESCU

REALISMUL COMIC SAU HUMORUL FLORENTIN AL LUI ALDO PALAZZESCHI

În genere, spiritul Italianilor este în contradicție cu structura propriu zis epică a romanului. Mai multe sunt, poate, cauzele: un cult perpetuu față de concepția umanistă în fața vieții și a lumii, ceea ce impune literaturii o tendință autobiografică directă, autorul fiind mereu și simțit în miezul povestirii; o sensibilitate estetică ce merge până la fanatism și care dă scrierilor o ținută de desăvârșire, de prelucrare a firescului, fapt care e în contrast cu imperfecția vieții, ce formează esența epică a oricărui roman; o căutare originală de a interpreta faptele ceea ce atrage și în domeniul povestirii o subordonare a acesteia față de o idee conducătoare.

Iată de ce romanul propriu zis se întâlnește rar în epica italiană. Cu mult mai obiective, mai isbutite ca gen apar nuvelele. Crâmpiele de viață pot fi analizate cu multă delicateță sau vioiciune, deoarece nu e nevoie de o îndelungată încordare a eului, ci de notarea unor fapte într-o îngrădire estetică de *non finito* cu un final în suspensie.

Dar romanul, în adevăratul sens al cuvântului, nu se poate încheia decât în spiritul realismului. Primul cuvânt l-a spus Verga, continuat de Tozzi. Însă și acest realism capătă structura anumită a ținutului cărui aparține autorul. Un mare romancier, ca bolognesul Riccardo Bacchelli, care știe să redea atât de trainic viața fizică și psihologică a țaranului italian, în genul lui Liviu Rebreanu dela noi, de pildă, se deosebește profund de spiritul florentin al lui Aldo Palazzeschi.

În ce constă acest spirit florentin, întrupat, mai presus ca oricine de autorul romanului *Sorelle Materassi*, care va apărea tradus de noi în limba română la editura Gorjan?

O ironie, cu totul specifică, întovărășește și preface viziunea firească a lucrurilor, îndemnându-ne să trăim în mijlocul celui mai convingător realism, în care tragicul se subordo-

nează comicului. E inversat procesul din ceea ce numim noi *dramă*, în care tragicul are precădere asupra comicului. Pilda cea mai vie o constituie însăși viața celor două surori Materassi, ce se deapănă în paginile romanului tradus. În drama propriu zisă, personajele principale sunt conturate cu toată seriozitatea, sunt demne de un interes admirativ. Prototipul e shakespeareanul Hamlet. Nu e nici măcar tragicul-comic care a creiat nemuritoarea întru chipare ridicolă a lui Don Chichotte, cu năluca zadarnică a unui ideal.

Comicul tragic al lui Palazzeschi, florentin prin esență, nu derivă din nici-o tendință dualistă antagonistă a două forțe, căci nu e romantic, ci e *realist*.

Florentinii, din toate timpurile, au privit viața în amănuntele sale inerente, în durerile ei, ce sunt cu atât mai de compătimit, cu cât se desfășoară treptat, precum sunt sărăcirea și îmbătrânirea. Aceste două motive sunt cu adevărat cât se poate de realiste, primul cuprinzând o mare categorie de oameni, al doilea fiind o tendință firească a fiecărei făpturi. Când, însă, tragismul omenesc e învăluit în haina unui aspect ridicol fizic și moral, accentul nu mai cade pe tragic, deși acesta se presimte din ce în ce mai tare, ci pe comic. Surorile Materassi, ca și servitoarea lor Niobe, ajung în pragul prăbușirii, dar știu să se ridice printr-o forță care nu ne câștigă admirația, ci le pun într-o lumină mai ridicolă ca întotdeauna: oarba iubire pentru un băiat pe care l-au crescut și care, din nepăsare, și-a bătut joc de ele: scena fotografiilor, cea din urmă, care urmează după altele, în special după aceea a căsătoriei tânărului, e punctul maxim al ridicolului, care ascunde omenescul dureros al situației. Deci comicul florentin nu nesocotește tragicul vieții, isvorînd din realitatea ei, ci îl urmărește spre a triumfa, însă, tot el. De altfel

Aldo Palazzeschi a definit în minunata sa carte pseudo-autobiografică, anterioară romanului, *Stampe dell'Ottocento*, ironia Florentinilor: "O virtute a lor, prin care întrec pe mulți și anume că, stăpânind ei, după cum știți, jocul de a lua peste picior, pe semenii lor, la sfârșitul jocului, în chip cavaleresc, se iau peste picior pe ei înșiși, necruțându-și carnea lor proprie de mușcătura batjocorei."

Această ironie, născută din spiritul ascuțit, „arguto“, al Florentinilor, străbate toată literatura Florenței, dela neîntrecutul povestitor Boccaccio, trecând prin toată epoca medicee, ca un hohot ropotitor de veselie, sub care se ascunde filozofica sentință a Magnificului, plâsmuitor de „cântece de carnaval“, de a se înveseli în clipa prezentă, viitorul nefiind sigur. Un Donatello, un Filippo Lippi sau un Ghirlandajo au întipărit-o în portrete, tot atât de vii astăzi ca și atunci. Poema epică, începută de Pulci, a versificat-o, iar *Commedia dell'Arte* a generalizat-o în toată Italia.

Palazzeschi este, de altfel, conștient de tradiția realismului intrupat în cărțile sale. El a citat pe Boccaccio ca pe un părinte spiritual, alegând un crâmpeiu din *Decameron*-ul lui să figureze în finalul romanului *Surorile Materassi*. Câteva titluri futuriste și un aparent joc de umbre au făcut pe critici să acorde lui Palazzeschi la început titlul de poet futurist, sau crepuscular. Căci prozatorul de mai târziu a repetat procesul evolutiv al literaturii în genere, prin câteva volume de versuri. Ele constituie o introducere la opera lui narativă de mai târziu. O „inventiune pură“ a numit criticul Renato Serra poezia lui Palazzeschi. Ea a însemnat de fapt, dibuirea în făurirea unui cerc magic, în care glasul lui să poată răsună mai batjocoritor: un mijloc deci, nu un scop. Convingerile ne sunt întărite de acea stranie carte intitulată *Codice di Perele*, o satiră față de toate profesiunile unei societăți ce se crede civilizată, cu ajutorul unei plâsmuiri născută din neființă și intrupată din fum și care ne aminteste de unele creațiuni ale lui Boccaccio sau de *Belfagor arcidiavolo* al lui Machiavelli.

Ironia sarcastică din prima tinerețe se temperează cu încetul, rafinându-se și umanizându-se în legătură și cu războiul trecut, subtîmboldul căruia Palazzeschi a scris una dintre cele mai frumoase cărți ale literaturii italiene inspirate de războiu: *Due imperi mancati*. Palazzeschi se definește. Alunecând între realism și o fantasmă ironică, el scrie nuvele, povestiri romane. Nuvelele sunt adunate în două culegeri, *Il Rè bello* și aceea mult mai recentă. *Palio dei*

buffi, întrecerea caraghioșilor, prezintă mai mulți oameni în lumina realismului său comic, în tragica și nesăbuita lor întrecere prin viață: i-a descoperit, din întâmplare, în mici prăvălii sau la răspântii de străzi.

Între nuvele și roman este însă cartea intitulată *Stampe dell'Ottocento*, scrisă în 1932. Amintiri ale copilăriei autorului se desfășoară cristalizate într'un șir de miniaturi ale unei societăți și ale unor vremuri cari s'au prefăcut. Este, de fapt, un crâmpeiu de roman autobiografic, care are multe legături cu romanul pe care-l înfățișăm aci. În primul rând își definește mai bine ca oricine personalitatea sa proprie care a putut creia pătrunzătorul afresc al surorilor Materassi.

Din copilărie, i s'a precizat o trăsătură de caracter pronunțată: spiritul de observație. În fața unei priveliști pline de ridicol, el spune: „Eu nu râdeam, nu aveam nicio poftă să râd, observam... observam doar“. Dar, în observația sa, prindea tot ce era straniu sau caraghios într'un aspect omenesc și astfel a putut zugrăvi figuri atât de vii. Humorul lui plin de seriozitate l-a făcut chiar să „filosofeze“ asupra acelor tipuri originale întâlnite — nu în zadar fusese poreclit în copilărie de un prieten mai vârstnic, „Filosofia“ — căzând uneori într'un sofism caricatural, dar trecător, pentru a reveni îndată la nota justă a realismului comic.

„*Surorile Materassi*“, scrisă în 1934, adică doi ani după amintirile copilăriei, ne apare ca o continuare și o desăvârșire a artei și a stilului său analitic realist din *Stampe dell'Ottocento*.

Aceste surori ne apar ca desprinse dintr'o cadru mai veche, ce aparținuse bunicilor, deși ele ni se înfățișează în timpul însuși când Palazzeschi a scris romanul. În orice caz, surorile Materassi, care ni se prezintă doar în declinul vieții, după împlinirea a cincizeci de ani, aparținuseră, prin tinerețea lor, unei epoci cu totul deosebite de cea de astăzi: mai liniștită, plină de conveniențe sociale, în care rușinea și onoarea sexului feminin erau puncte însemnate în viață, iar romantismul nu pierise cu totul.

Aldo Palazzeschi și-a dat seama de această deosebire căci a aparținut și el sfârșitului de veac, cu toată copilăria sa. I-a părut, firește, rău de acea adâncă transformare, dar în loc să rezolve antagonismul între cele două „lumi“, „Ottocento“ și „Novecento“, în chip melancolic, întorcându-se cu nostalgie către trecut, a privit înainte, cu un ușor zâmbet ironic și a ales, spre a face puntea de unire pe cele două „fecioare“ trecute de pragul tinereții. Așa că ceea ce e în afară de ritmul vieții de azi a devenit caraghios,

Iar artificialitatea din zilele noastre — pe care Palazzeschi e departe de a o prețui — cu americanismul năvalnic, întrupat de tânăra pereche Remo-Peggy, e ceea ce se integrează cu seriozitate în societatea de acum. Autorul exclamase doar în cartea amintirilor din copilărie: „Nu, tinerii nu sunt niciodată caraghioși. Ridicolul e un ținut încredințat bătrâneții“.

Romanul acesta poate apărea masiv la prima vedere. Frazele sunt extrem de lungi: e scris, de altfel, în perioade descriptive, nu în noțiuni scurte. Dar, după ce străbatem aceste descrieri, imaginile trăiesc alături de noi. Iar „surorile“, aceste ființe nu prea atrăgătoare, devin simpatice cu timpul, ca niște persoane originale, cu care ne-am obișnuit în viață și nu ne putem închipui că nu le vom mai vedea. E, de fapt, o „stampă ottocentescă“, cea mai isbită, implântată în veacul nostru. Tragedia lor se strecoară cu încetul, așa cum am anunțat la început, în realismul comic florentin, fără a deveni însă un motiv care să înăbușe latura ironic-optimistă.

Aceasta plutește până la sfârșit peste drama bietelor surori, dând întregului roman un caracter stenic. Palazzeschi cunoaște vanitatea unor tendințe actuale, dar nu o reneagă, ci o primește ca pe ceva, față de care e ridicol să te împotrivești. El caută să arate cât ar fi de ridicol, tocmai prin plăsmuirea surorilor Materassi. E tot așa de nesăbuit — gândește Palazzeschi — cum e de zadarnic să se împotrivească aerului din Florența care s'a umplut de pulberea stărnită de traficul vehiculelor ce au năpădit pacea idilică a străzilor florentine.

Cele unsprezece ediții la marea casă editoare Vallecchi din Florența, numeroasele traduceri în diferite limbi europene, precum și transpunerea pe ecran, ne îndreptățesc să credem că și cititorii români vor primi cu interes romanul *Surorile Materassi*, în care se definește atât de desăvârșit arta realismului comic, a lui Aldo Palazzeschi, adică a humorului florentin

MARIELLA COANDĂ

MATERIA ȘI VIAȚA

Între știință și filosofie există o strânsă interdependență, care hotărăște, în ultima analiză, geneza marilor curente de gândire. Este un fapt de altfel cunoscut, că cele mai multe din teoriile filosofice au apărut și s'au dezvoltat pe un material științific de cea mai bună calitate. Și invers, știința a făcut salturi impunătoare, și-a extins în mod curiozător investigația, oricâte ori i-a fost cu putință să-și apropie noțiunile filosofice de mare putere sintetică, cum au fost noțiunile de conservarea materiei, a energiei, noțiunea de element, de atom și concepția mecanistă a lumii.

În cadrul acestor legături durabile dintre știință și filosofie putem să situăm recentul volum *Materia și viața*, publicat de Institutul regal de cercetări științifice al României, de sub conducerea d-lui prof. V. Vâlcovici. Se găsesc în cuprinsul acestei cărți nouă referate științifice, grupate în jurul subiectului: *Evoluția materiei terestre în legătură cu fenomenul vital*. După cum observă d. prof. I. Petrovici, în cuvântarea rostită la inaugurarea acestui ciclu de referate, „citind programul referatelor și văzând seria tuturor problemelor, mi-am dat seama că ele aparțin deopotrivă științei și filosofiei. Sau, dacă vreți, sunt probleme care stau la hotarul dintre filosofie și știință, hotar pe care și filosofi și oamenii de știință au fost mereu ispitiți să-l încalce: filosofia în căutarea unui funda-

ment de fapte solide pentru elanul lor speculativ, iar oamenii de știință căutând să completeze domeniul specialității lor, prin îmbrățișarea unui orizont mai vast și a unor zări mai largi“.

În prefața volumului, d. prof. Vâlcovici explică rostul celor nouă referate, citite în ședințe publice la Institutul regal de cercetări. „Am ales ca subiect central al referatelor „Evoluția materiei terestre în legătură cu fenomenul vital“, pentru că ni s'a părut că această chestiune se află oarecum în centrul preocupărilor actuale mai mult ca oricare alt subiect științific.

Cercetările mai noi asupra genelor și asupra rolului lor în structura și constituția vieții, fenomenul virusului filtrant, care are aerul să micșoreze golul dintre cea mai simplă expresie a vieții, de o parte și materia inorganică, de alta, precum și atâtea alte descoperiri în domeniul chimiei biologice mai cu seamă, fac din problema vieții — privită ca un capitol al științelor pozitive — cea mai atractivă problemă din cele actuale. Omul de știință și gânditorul sintetic sunt deopotrivă interesați la înlănțuirea fenomenelor cari compun această turburătoare problemă și așteaptă cu o legitimitate nerăbdătoare, rezultate verificate, care să lumineze linia ei generală. Și unul și celălalt au nevoie însă de o adaptare a expunerii la îndemâna înțelegerii lor. Doritorilor de a se iniția în problemele de seamă ale gândirii științifice le-ar fi imposibil

să studieze toate memoriile care conțin rezultate apreciable în capitolele respective; mai întâi, pentru că celor mai mulți le lipsește pregătirea specială, care să le permită citirea cu folos a lucrărilor făcute de specialiști; apoi pentru că studiul acestor lucrări le-ar răpi un timp prea lung, ceiace ar împieta serios asupra programului lor de lucru“.

Fiind vorba de un material bogat și având în vedere caracterul inovator al operațiunii întreprinse, alegerea subiectelor a constituit o problemă dificilă, pe care d. Vălcovici a reușit s'o rezolve în modul cel mai fericit. „Am început cu nașterea materiei terestre, așa dar cu capitolul cercetărilor și rezultatelor cosmogonice (referent V. Vălcovici). Am trecut apoi la faza geologică a materiei, și anume, întâi la capitolul geofizicii și geochimiei (ref. St. Ghika-Budești), apoi la diferențierea constituțională pe verticală a scoarței (ref. I. Atanasiu) și în urmă la erele geologice în legătură cu structura scoarței pământului (ref. G. Macovei). După această parte având oarecum caracter de pregătire sau de introducere, intrăm în inima subiectului cu patru referate: unul despre substanța vie (ref. Fr. Rainer), altul despre circuitul materiei comandat de viață (ref. E. Angelescu), altul despre evoluția ființei organizate (ref. R. Codreanu) și altul despre baza genetică a evoluției ființelor (ref. Tr. Săvulescu). Ca încheiere am pus la finele seriei, capitolul privind repartiția vieții pe pământ“ (ref. C. Moțaș).

Se înțelege că o analiză amplă a acestor referate este cu neputință s'o facem aici, atât din cauza lipsei de spațiu, cât și a fondului lor, de strictă specialitate. Ne vom limita numai la o prezentare sumară a două din aceste referate, așa de bogate în sugestii și în reflexiuni personale.

Referatul d-lui Vălcovici enunță problema într'un mod concis și original: „cunoscând intersecția istoriei pământului cu momentul prezent, se cere să-i determinăm toată traiectoria (în trecut și în viitor)“. Pentru o gândire mecanică, tip sec. al 18-lea, această problemă își așteaptă soluția dela ecuațiile matematice. D. Vălcovici se ridică, și pe bună dreptate, împotriva acestei credințe exagerate. „Azi oamenii de știință — scrie d-sa — s'au resemnat a accepta altă cale de cercetare decât cea matematică, rămânând ca știința numerelor să fie un ajutor prețios în anumite împrejurări“.

Problema enunțată de referent face parte din domeniul Cosmogoniei; această știință tânără păstrează un caracter pronunțat ipotetic, cu tot ajutorul dat de Matematică, Fizică și Chimie.

„Cosmogonia, afirmă d. Vălcovici, rămâne pradă unui vag, în care pot prospera tot felul de reverii neștiințifice“.

După ce expune cu o claritate didactică teoriile cosmogonice, trece la cercetarea vârstei pământului și la bilanțul energetic din Univers, făcând o critică pătrunzătoare a datelor științifice pe care se întemeiază unele teorii de astăzi. Concluzia la care ajunge este menită să dea mult de gândit filosofilor și oamenilor de știință, cari construiesc în mod grăbit planuri de organizare a Universului, pe temeiul legilor științifice cunoscute astăzi. „Traversând toate aceste teorii cosmogonice — scrie d. Vălcovici — nu te poți apăra de întrebarea: suntem noi oare îndreptățiți să extindem legile fizice, verificate prin experiențe puțin numeroase, într'o porțiune redusă a spațiului și într'un interval scurt de timp, la spațiul și la duratele de timp având dimensiunile cerute de procesele cosmogonice?... Oare extrapolarea pe care o facem cu acest prilej — un fel de piramidă enormă sprijinită numai în vârf — mai are vreo valoare euristică, date fiind dimensiunile reduse ale sprijinului?“.

„Desigur — adaugă referentul în încheiere — că tinerețea disciplinei cosmogonice poartă, după cum am mai spus-o, vina acestui deficit de certitudine în mare parte. Dar mai e încă ceva. Spiritul științific, în genere, este caracterizat printr'o mare prudență. Categoriile afirmărilor este totdeauna atenuat prin rezerve care sunt menite să lase porți deschise și altor posibilități. Surpriza experienței, care nu se mlădiază totdeauna după cerințele sau după materialul deductiv al ipotezei, ne-a dat în trecut, adesea, spectacolul unor aventuri de care știința trebuie să se ferească.“

Aceasta este originea prudenței științifice, strâns legată de prestigiul ei. Pentru omul neinițiat, atmosfera de scepticism creator a laboratorului poate da naștere unui neplăcut sentiment de nesiguranță. Însă în cercul cercetătorilor obișnuiți cu această atmosferă, credem că nu trebuie să ne temem de impresuni. În fața aglomerării de incertitudini în jurul unei probleme, este cu puțință ca ezitarea naturală pe care o constata H. Poincaré, când e vorba de a formula concluzia definitivă, să însemne un prețios stimulent pentru noi eforturi de cercetare și de cugetare, ceea ce creează vieții omenești un scop acceptabil, poate singurul“.

Nu exagerăm, dar puțini oameni de știință au știut să formuleze în jurul prudenței științifice gânduri mai cuprinzătoare de adevăr, ca acelea de mai sus. Ele fac dovada unui spirit

cunoscător pe deplin al cercetării științifice, sub multiplele ei aspecte, și al substratului psihologic în care se dezvoltă această cercetare.

Referatul d-lui prof. Traian Săvulescu constituie un studiu remarcabil de genetică, cu o tratare sistematică și o precizare a fenomenelor, dusă până la limita posibilităților științifice de astăzi. „Problema transformării speciilor și a evoluției ființelor viețuitoare — scrie d-sa — a stat în a doua jumătate a secolului trecut în mijlocul preocupărilor biologice, iar cercetările sistematice și bio-geografice din acest timp au fost determinate și dominate de opera lui Darwin“. Și mai departe, adaugă: „Dacă dovedirea transformării speciilor a preocupat îndeaproape pe biologi, mecanismul transformării speciilor nu a putut fi însă lămurit prin inducțiuni generalizatoare și nici prin metoda comparativă. După redescoperirea legilor mendeliene ale eredității, s'a dezvoltat o știință nouă, *Genetica*, știință care prin analiză și experiență a încercat și în parte a reușit să lămurească mecanismul eredității și prin aceasta și natura variabilității“.

Deosebirea dintre vechea și noua școală evoluționistă este expusă de d. Tr. Săvulescu în termeni ce traduc pe scurt frământările naturaliştilor din două epoce diferite. „Evoluționistul care a aparținut școlii morfologice s'a străduit să stabilească valabilitatea celor dintâi două principii, deci să demonstreze că există în adevăr o transformare. Evoluționismul secolului al XIX-lea a făcut, prin urmare, operă de istorie. Evoluționismul modern este însă preocupat să cunoască mecanismul evoluțiunii

și să descopere cauza transformărilor suferite de ființele viețuitoare în timp și spațiu“.

Raportul se ocupă apoi cu problema așa de actuală a cromosomilor, luând în cercetare diferitele ei laturi, ca: mutațiile de gene, schimbările suferite de cromosomi și poliploidiiile (allo— și autopoliploidia). Dintre aceste trei procese, ultimul este cel mai interesant pentru noi, întrucât se supune experimentării directe, dându-ne posibilitatea să creiem specii noi, cu caractere morfologice și fiziologice proprii. „Nu este cătuși de puțin exagerat — scrie d. prof. Săvulescu — dacă afirmăm că prin descoperirea alloploidiei experimentale avem la îndemână un instrument prin care putem să turnăm materia vie în tipare nouă“.

Iată o admirabilă caracterizare a tuturor rezultatelor impresionante din domeniul Geneticii: nu am reușit să creiem materie vie nouă, turnată în tipare vechi, ci numai să turnăm materie vie, veche, în tipare noi, ceea ce este cu totul altceva și de o însemnătate mai redusă. Căci dela această operație a naturaliştilor și până la cunoașterea mecanismului intim al proceselor vitale, care să îngăduie o sinteză a materiei vii, distanța este neînchipuit de mare și nu îndreptățește atitudini optimiste.

Privit în totalitatea lui, volumul *Materia și viața*, aduce contribuțiuni interesante la studiul relațiilor dintre cei doi poli, între cari gravitează știința modernă. Știința românească îi este recunoscătoare d-lui prof. Vălcovici, care a inițiat aceste studii și a contribuit personal la succesul lor.

N. BĂRBULESCU

C R O N I C A L I T E R A R Ă

NICOLAE MODOIU: *Ion Petrovici*, apologet creștin.

Activitatea publicistică a d-lui Ion Petrovici s'a bucurat de o destul de copioasă atenție din partea criticii și lucrul și-a găsit explicația în faptul că d-sa este un scriitor prolific, abordând mai multe domenii de creație, în toate componentele lor. În literatură, ilustrul nostru academician a început cu poezia pentru a continua cu teatru și a excela cu memorialistica și portretistica. În filosofie, toate ramurile acestei discipline i-au surâs, iar logica și metafizica i-au adus cele mai mari recompense.

Dacă, dintre cei cari s'au ocupat de opera d-lui Ion Petrovici cei mai mulți au fost cei cari s'au aplecat asupra activității sale literare — pentru această latură — faptul a fost, ce-

drept, de extensiune, de suprafață. Studiile mai ample, mai aprofundate, deși mai puține au apărut asupra operei filosofice. Era și firesc căci, orice s'ar spune, locul cel mai de frunte, în spiritualitatea românească, îl deține d-l Petrovici ca filosof, în sensul strict al cuvântului.

Pe această linie urmând, un tânăr cărturar transilvănean, părintele diacon Nicolae Modoiu consacră activității de apologet creștin a d-lui Ion Petrovici o întreagă carte de aproape o sută de pagini mari (*Ion Petrovici, apologet creștin*, Sibiu 1943).

Fapta părintelui diacon Nicolae Modoiu este demnă de toată luarea aminte din mai multe puncte de vedere. Mai întâi, pentru că asupra acestui filon de cugetare a meritului nostru gânditor nu se aplecase nimeni în mod expres,

până acum. În al doilea rând, d-l Ion Petrovici nu este un filosof de sisteme. Spre dezolarea celor cari s'au anchilozat la prejudecata că numai „cu sistem“, poate fi socotit cineva într'adevăr filosof (ca și cum un Goethe, Nietzsche — ca să nu mai vorbim de Socrate ș. a. — n'ar fi fost filosofi), d-l Ion Petrovici și-a risipit cu dărnicie concepțiile filosofice nu numai în studii ca atare, dar și prin cursuri, conferințe, lucrări literare, etc.

Așa fiind, se poate deduce dela sine că părintele diacon Nicolae Modoiu a trebuit să depună o muncă destul de impunătoare, străbătând cele, aproximativ, două zeci de tonuri, ale filosofului studiat, pentru a desprinde, sistematiza, documenta și evidenția teza pe care și-a propus-o în prețioasa Sfinției Sale carte. Dar faptul ne apare mai puțin surprinzător în sine când îl raportăm la structura sufletească a autorului și mai ales, la geneza eficientă a cărții pe care o comentăm: părintele diacon Nicolae Modoiu a fost ispitit la realizarea acestui studiu, nu din scopul apoteozării unei personalități, ci de dorința arzătoare a unei preocupări personale, a aceleia de a arăta că între știință și religie și filosofie, este cu puțință concilierea și aceasta cu dovezi „pe viu“, invocând chezașia unei personalități filosofice de talia d-lui Ion Petrovici. A d-lui Ion Petrovici, cu atât mai mult cu cât „omul acesta, care azi își îndreaptă o mare parte din eforturile de gândire într-o revaloriza critic ideile creștine față de problemele veacului nostru, care manifestă o intuiție atât de superioară a realităților religioase, n'a fost dintru început un credincios“.

Așa dar, părintele diacon Nicolae Modoiu a pornit-o „ab initio“, în ceea ce privește formația spirituală a d-lui Ion Petrovici, paralele cu opera autorului studiat și cu consultarea celor mai de seamă studii ce s'au scris asupra filosofului nostru.

Susținându-și lucrarea în șase capitole: Aportul apologetic al d-lui I. Petrovici la demonstrarea rațională a existenței lui Dumnezeu, Considerații cosmogonice, Dumnezeuul creștin-Dumnezeul adevărat, Valorile etice ale creștinismului, Poziția filosofului I. Petrovici față de materialism, Valoarea omului, Raportul între religie, știință și filosofie în gândirea d-lui Ion Petrovici, Aportul apologetic al d-lui I. Petrovici pentru dovedirea nemuririi sufletului, și după ce privește problema într-un ansamblu sintetic, în *Introducere*, analizează părintele diacon Nicolae Modoiu, discută și relevă în parte fiecare dintre capitolele propuse, pentruca în *Cuvânt de încheiere* să rezume limpede concluziile la care a ajuns.

În primul capitol, autorul surprinde în chip ingenios partea cea mai originală, pe care d-l Ion Petrovici o aduce drept aport într-o cunoașterea divinității, a existenței lui Dumnezeu: „Ceea ce dă consistență credinței în Dumnezeu și întreține convingerea în existența obiectivă a divinului este participarea efectivă a factorului intelectual“. (Citat din I. Petrovici: „Ideia de Dumnezeu în fața rațiunii“, *Gândirea* an. XVI, Nr. 7, p. 314).

De aici, părerea relevantă a părintelui Modoiu: „Aristocrat al gândului intelectualist prin esența sa intimă, filosoful I. Petrovici nu putea să îmbrățișeze ideea unei psihologii fragmentare, în care rolul rațiunii la producerea fenomenului religios să fie desconsiderat, ci, se face apologetul entuziast al unei psihologii integrale, în care activitatea intelctului este menționată pe primul plan“.

După ce a efectuat în chip desăvârșit lămurirea acestui prim și capital punct, autorul ia în discuție problema cosmogonică, așa cum ea se desprinde din opera filosofului studiat: „Gândirea metafizică a d-lui I. Petrovici, în permanent efort de sesizare interioară a ultimelor evidențe, a fundamentelor realității, nu putea să evite problema cosmogonică, problemă chinuitoare pentru mintea omenească, ce vrea atât de mult să-și dea o explicație plauzibilă genezii cosmice, problemă vitală, ce angajează atât de mult destinul omenirii. Într'adevăr, de felul cum va deslega omul problema cosmogonică depinde în cea mai mare măsură înțelegerea justă a poziției sale în Univers. Căci nu este același lucru dacă omul știe că Universul a eșit din mâinile Creatorului sau s'a ivit la întâmplare din concurența accidentală a unor forțe purtate de hazard“.

Aici comentatorul filosofului nostru invoacă în special studiul d-lui Petrovici: „Considerații cosmogonice“, publicat în *Gândirea* din Noiembrie 1940.

Părintele diacon Nicolae Modoiu desprinde cu aceeași acuitate și coordonatele concepțiilor petroviciene, din problema cosmogonică, descoperind cu multă satisfacție că ilustrul academician rezolvă și această problemă, nu numai teist, dar și „more cristiano“, în sensul că avem de-a-face cu un gânditor ce respinge și monismul brunian și panteismul spinozist, dar chiar și dualismul concepțiilor care nu fac din Dumnezeu autorul integral al lumii, ci numai un arhitect al ei, care n'a avut decât să modeleze o materie preexistentă și coeternă cu Dânsul“. Nici, măcar, părtaș cât de cât al emanationismului. Așa fiind, autorul îl socotește pe d-l Petrovici susținător al concepției că Dumnezeu ar

fi făcut universul din nimic — aceste fiind „punctul de vedere pur creștin”. De acord cu părintele diacon Modoiu că d-l Petrovici este un cosmolog creștin, dar asupra nihilismului genetic acordul dintre noi și comentatorul filosofului nostru încetează la acest punct. Căci, după câte am înțeles, cosmogonia d-lui I. Petrovici nu are un asemenea caracter nihilist; d-sa atribue geneza universului atributelor lui Dumnezeu și nu unei invenții din nimic...

Oprindu-se asupra conferinței „Creștinism și naționalitate” (*Gândirea*, an XIX, No. 3), comentatorul găsește că nicăeri filosoful comentat n'a făcut o apologie mai ingenioasă și mai veridică creștină a lui Dumnezeu ca în acest articol deși d. Petrovici însuși declară că: „Fără să am pretenția câtuși de puțin de a mă exprima în grai teologic autentic, pentru că la lucrul aceasta nu m'a pregătit nici cultura mea relativ profană, nici cine știe ce misticism temperamental de care mă socotesc eminentement lipsit voi defini creștinismul așa cum îl văd eu prin prisma cunoștințelor mele și a unor reflecții aplicate, îl voi defini ca forma pe care a luat-o credința religioasă din momentul în care omul a descoperit efectiv pe Dumnezeu”.

Cu asemenea concepții și cu o astfel de atitudine, d. Ion Petrovici nu poate fi decât un antimaterialist și un conciliator între religie, știință și filosofie, fapt pe care autorul studiului ce comentăm îl relevă cu istețime și cu lux de amănunte în cele din urmă capitole.

Din străbaterea în ansamblu a capitolelor menționate mai sus, părintele diacon Nicolae Modoiu ajunge să-și încheie lucrarea cu următoarele concluzii, drept corolar: „Problemele pe care cugetarea de vaste resurse a d-lui Petrovici le ridică în cunoștința timpului, dobândesc soluțiuni din cele mai fericite și dintre cele mai apropiate spiritului creștin. Nu mai suntem pe terenul de controverse insolubile, care formează sediul unor confuzii lamentabile prin care ne poartă cugetarea unor filosofi lipsiți de orice înțelegere a adevărilor mari ale creștinismului, ci pe terenul solid al unor convingeri, care deși pornite din poziții de gândire proprii, prezintă numeroase afinități cu principiile imuabile ale creștinismului”.

Pe lângă valoarea în sine, cartea părintelui diacon Nicolae Modoiu mai are și importanța semnificativă a faptului că este scrisă de un teolog.

CONSTANTIN STELIAN

* * *

OLGA CABA: VACANȚA SENTIMENTALĂ
IN SCOTIA, BUCUREȘTI, PUBLICOM, 1944. —
Pe lângă tripartita clasică a genurilor, liric.

epic și dramatic, se adaugă din ce în ce mai stăruitor în zilele noastre, eseul. Dar în ce constă acest gen nelămurit? Este o temeinică încercare — de unde și cuvântul, barbarism la obârșie, încetățenit apoi ca neologism — a omului modern de a se tâlmăci pe sine însuși.

Din aceeași nevoie sufletească, poate, s'au născut în antichitate *Dialogurile* lui Platon, mai mult prilej de autodestăinuire poetică decât filosofie abstractă și s'au descris, mai târziu impresiile exploratorului Marco Polo. Din aceeași necesitate spirituală, deasemeni, J. J. Rousseau și-a autoanalizat viața, clipă de clipă, iar G. Papini și-a destăinuit înțelesul tinereții sale sbuciumate.

De-alungul veacurilor, omul s'a străduit să-și fixeze în timp și spațiu făptura: fie cea lăuntrică, de unde au izvorât meditații în legătură cu marile întrebări ale Cosmosului și ale sufletului, fie cea exterioară, de unde au luat naștere autobiografiile, adică situarea eului față de coordonata timp și descrierile mediului, introspectând înrăurirea celorlalte coordonate externe, spațiul. Iată, deci, și rostul *cărților de călătorie*, călătoria însemnând percepții nouă care au o influență cu totul deosebită asupra structurii umane.

Deși, cum am spus, eseul a existat de când omul și-a însușit sfatul socratic „cunoaște-te pe tine însuși”, nu a căpătat adevărată autonomie decât în zilele noastre, poate tocmai din cauza momentului de fragmentarism prin care trecem, de multiplicare a curilor, de criticism, când ne fărâmam în nemiluite celule ființa, zadarnic năzuind de a refăuri din acele fărâme entitatea om. Dar, când în fiecare strop al destrămării sale, omul a început să se regăsească iluzoriu ca un întreg, atunci eseul s'a născut cu o vitalitate literară proprie.

Scriitoarea noastră atât de originală, cu un complex psihologic atât de interesant, Olga Caba, se oglindește pe sine în orice scriere, chiar sub vălul atât de bogat și ciudat al fantasiei sale, din care își țese nuvelele. Mai direct, atitudinea eseistă, încercarea de a se înțelege pe sine, se străvede în popasul din Scoția pe care l-a descris.

De sigur, în „Vacanța sentimentală” pe acele meleaguri, Olga Caba nu și-a putut lăsa frâu liber imaginației sale atât de viu, de rodnic în plâsmuiri de mituri reînnoite. Ingrădită într-un cadru ales drept experiență, individualitatea sa nu s'a manifestat, firește, decât în marginea unei lumi sensoriale, umanizată totuși prin imaginea sa proprie. *Fără mituri, cartea aceasta legată de un pînut, care-și făurește neîncetat legende, datorită neobișnuitului ei simț roman-*

tic al istoriei, e redovedirea celui mai realist și mai universal mit al omenirii: acela al lui Narcis — în înțelesul cel bun și adevărat: oglindirea, până la contopire, a sufletului cu natura experimentată.

Cu câtă demnitate a investit Olga Caba acel colț de pământ al Scoției, locuit de oameni atât de sbuciumați în trecut spre a-și păstra libertatea personalității lor politice și cari au rămas neatârnați și azi pe tărîm spiritual, neputînd fi încălcați în această privință de vecinii lor din sud mai puternici. Dar, oare, nu aceeași mîndrie a îndemnat pe neobosita călătoare de a înălătura orice tovarășie — întrupată, cu o ușoară nuanță de humor, printr'un nume, Robert, ce părea să-i fie fatal — pentru ca singură să izbutească a se autocerceta în cadrul cel nou?

Romantismul istoric al Scoției nu a găsit, de-a-emei, un punct de sprijin în romantismul sufletesc al scriitoarei? Aceasta, de altfel, și-a exprimat indirect părerea de rău de a trăi în epoca realistă de astăzi printr'o observație făcută în pagina de început a cărții sale: „eu născută în această epocă de romantism“. Dorul său de pribegie nu a mînat-o în patria castelurilor ruinate care șoptesc tuturor celor ce au în firea lor simțul romantic, poezia trecutului lor aburită ca o taină de ceața zării în care sunt împlântate?

Neastîmpărul curiozității nu a purtat pe Olga Caba înspre acel popor straniu, la care simțul realist al confortului — cuvînt mai plin ca înțeles la britanici decât la orice alt popor — se îmbină cu o lipsă totală de concret și temporal? În atemporalitatea lor sufletească, după cum ne vedește atât de bine călătoreala noastră, ei trăiesc laolaltă cu duhuri istorice. Frumoasa Maria Stuart e „Regina“ lor și astăzi iar Bonnie Prince Charlie, ultimul pretendent al dinastiei scoțiene, mai deunăzi doar a suferit grozava înfrîngere din partea Englezilor, în urma căreia a trebuit să ia drumul pribegiei. Codrîi lor sunt plini de *fairies*, zâne, ce trebuie să înbunătățească, iar lacurile de monștrii preistorici sau apocaliptici. Olga Caba a ascultat, uneori cu un zâmbet sceptic românesc; alteori, însă, a căzut pe gânduri, ademenită de vraja acestui primitivism poetic al Scoțienilor, a acestei stări homerice perpetue, ca să ne rostim cu o expresie vichiană. Și în viața mitului scoțian, ea a găsit un corolar al sufletului său însetat de a rupe zăgăzurile prozaismului actualității. În alte lucrări de pură creație, fantasia sa a plămădit duhuri, fauni. Ne amintim chiar că, într'o năvălire, printr'un humorist, însă și poetic proces al reumanizării, dănsa a știut să redea vieții și să re-

întrupeze istoric personaje întipărite în operele de artă dintr'un muzeu.

Dar, ca și locuitorii țînutului, pe care-l străbătea, drumeața noastră nu a pierdut sensul confortului, bucurându-se în fața ademenitoareii fiarme *High Teas*.

Orientați pe panta mai realistă a înțelegerii iată-ne în fața altui paralelism între sufletul poporului colindat și al cercetătoarei române. humorul. Acel *humour*, atât de specific insularilor britanici, a aflat un corespondent în spiritul autoarei noastre. Iată, la întâmplare, o frază spre pildă: *Lăsînd-o pe Tania așezată pe un Alp, ca pe un tron, mi-am cumpărat un rucksack de toată frumusețea unde mi-am împachetat două sau trei lucruri în afară de peria de dinți*. Imaginea fetei aceleia, glumeț exprimată, singularul folosit pentru Alpi, neașteptatul amănunt al periei de dinți conlucrează la crearea stilului, aproape serios ca formă, al humorului britanic.

Descrierea aceasta a Scoției, dinamic întreprinsă și oarecum subiectiv, e totuși străbătută, dela prima la ultima filă, de un vâl obiectiv de judecare artistică a nenumărate castele în stil normand sau gotic, de judecare psihologică și istorică a poporului scoțian. Interesante, în deosebi, sunt următoarele observații: despre societatea concepută ca în timpuri străvechi, pe sistemul *clanului*; simbioza artistică, cu sprijinul grădinarului scoțian, a vegetației năvalnice cu farmecul romantic al ruinelor; comportamentul spontan al Britanicului față de diferite popoare europene sau americane; notarea tonului variat de atmosferă dintre orașe mari istorice sau pur și simplu industriale, ca Edinburg față de Glasgow, sau pitorești ca Inverness, pe care autoarea îl aseamănă cu o Veneție mai discretă, fumurie.

Mai surprindem și alte observații de ordin mai general, demne de luat în seamă: psihologia și comportamentul special pe care-l implică drumeția; reflecția atât de justă a legăturilor ușoare și prietenoase, ce se înnoadă la tot pasul de-alungul unei călătorii, lăsîndu-ți iluzia că acele persoane îndatoritoare, pe care le-ai în-cruciat pe drum, sunt perfecte, tocmai pentru că nu le-ai văzut decât într'un singur moment al vieții tale într'o lumină favorabilă.

Dar, o altă reflecție, întâlnită de două ori în cursul cărții, merită să fie reprodușă textual: „Există colțuri singuraticice în această țară, pe lângă cascade, pe malul vreunui loc liniștit sau pe sub ruinele unui castel ascuns între brazi centenari, unde trebuie să te oprești cu evlavie și să meditezi asupra poporului care a primit

un cadru atât de fermecător al naturii în jurul prigoanelor și a jeliu îndurate de-alungul secolelor. Asemănarea dintre scarta Scoțienilor și aceea a ciobanilor noștri din plaiuri se oferă de la sine imaginației în acest peisaj. De mai multe ori mi-a venit în minte cartea lui Lucian Blaga — „Spațiul Mioritic”, ascultând doinele scoțiene sau rătăcind undeva pe vreo cărare singuratică pe o coastă de deal”.

Olga Caba a realizat în *Vacanța sentimentală în Scoția*, editată de Publicom, care merită o mențiune meritorie prin felul îngrijit al publicațiilor sale, pe lângă o prețioasă cercetare asupra unei țări puțin cunoscute la noi și asupra unui popor cu însușiri specifice bine determinate, o străduință, un eseu, cât se poate de interesant, spre o autocunoaștere spirituală: căci, nu întâmplător, Olga Caba și-a numit vacanța în Scoția „sentimentală!”

* * *

D. CARACOSTEA: CRITICE LITERARE, București Fundația Regală pentru literatură și artă, 1944, Vol. II.

O desăvârșire a obiectivității în critica literară românească este formula care trebuie să caracterizeze nobila ținută de valorificare spirituală a d-lui profesor D. Caracostea.

Dar această formulă se cere despăcată în miezul său concret, așa cum concretism, nu stearpă teorie, se desprinde din orice analiză critică a acestui nepărtinitor prețuitor de valori literare românești.

Pentru ca obiectivitatea în critica manifestărilor spirituale în genere să fie desăvârșită se cere să fie intersecția a două planuri, unul în lărgime, celălalt în adâncime, muchia a două zări care să nu se năruiască; ci să se întărească și să se împlinescă reciproc.

La d-l profesor Caracostea, o întinsă perspectivă filosofică — înțelegând prin filosofie ceea ce termenul însemna la origină, adică o intimitate prietenească față de înțelepciune — se îmbină cu adâncirea genezei anumitor creațiuni literare.

Dar, am pronunțat un cuvânt care are un înțeles deosebit în critica d-lui Caracostea — *geneza* — și care se află tocmai pe muchia de care vorbeam, a celor două viziuni. Integrat în judecățile estetice ale diferiților teoreticieni și critici străini și români, conceptul genezei își însușește o lumină nouă, prin accentul puternic pe care l-a dobândit.

D-l Caracostea oferă locul de frunte problemei genezei, care trebuie să înmănușeze cele trei discipline — păgubitor despărțite de jude-

cata multora: critica, istoria literară și estetica. Domnia sa privește opera de artă prin valoarea creatorului care se străvede în ea. Căci o operă nu poate fi întruparea unui ideal transcendent, teorie derivată din filosofia platonice, ce trebuie să piară din concepțiile moderne umanizate. Prin urmare, identificând pe plăsmuitor cu lucrarea sa, îi putem pătrunde mai bine valoarea și aceasta nu se poate face decât prin metoda genezei. D-l Caracostea a șovăit, o clipă, între încetățenirea greu de făcut a italianului *creativită* și armoniosul cuvânt românesc, *plăsmuire*, care, însă, putea pricinui îndoiele, implicând mai mult înțelesul pasiv de obiect dat. De aceea criticismul *energetic* al d-lui Caracostea a adoptat termenul activ al genezei. Observând că această problemă de căpătăiu nu a fost pusă în critica și istoriografia literară românească, a integrat-o prima oară în tot complexul său în cercetarea *Cum plăsmuia Eminescu* din primul volum al *Criticelor literare*. În cadrul acestei metode nouă, estetica și istoria literară își aduc fiecare contribuția la adâncirea unei valori literare. În fixarea prețurilor actualității, d-l profesor Caracostea și-a întregit metoda și printr'un procedeu experimental, care a dat roade însemnate: provocarea automărturisirilor de creativitate a unor plăsmuitori în viață.

S'a relevat maestru în această privință fiindcă prin metoda directă a genezei, domnia sa s'a străduit mereu și continuă să însuflețească și azi dela catedra universitară tinerele virtualități literare, care sunt studenții români. Astfel, acest energetism critic se sintetizează, în ultima instanță, în lozinca: „din viață, prin formă pentru viață”.

În cadrul unei asemenea metode, se ridică o altă problemă, care se găsește pe aceeași muchie unde plăsmuitor și creație se contopesc într'o unică structură: *destinul poetului și menirea* celei mai nobile dintre manifestările literare: *poezia*. Această problemă europeană, cristalizată între două atitudini, cea mesianică și cea mai nouă a destrămării, este adusă pe pământul românesc și cristalizată prin cea mai înaltă valoare românească, Eminescu, în în-doita sa formă. La acesta, tipul destrămatului nu se închide, gol și sterp, într'o poezie hermetică, ci se transumanizează, s'ar putea spune cu un termen dantesc, prin simbolul *Luceafărului* unde, spune d-l Caracostea „eroismul creativității se desvăluie ca suprema valoare a vieții”, plăsmuitorul înălțându-și privirea la cer spre a primi direct, ca pe un har, solia dumnezeiască. Astfel, a încheiat autorul *Criticelor literare*, prin Eminescu, menirea poetului

și-a găsit cea mai înaltă expresie artistică și sufletească.

D-l profesor Caracostea a făcut din desti-nul poetului o problemă-pârghie a analizelor sale literare. Cercetând la lumina ei, opera poetică a doi plâsmuitori de valoare contemporani, d-nii Tudor Arghezi și Nichifor Crainic, domnia sa ajunge la concluzia că făuritorul plin de măiestrie al imaginilor care este d-l Arghezi intră în categoria destrămării, nepu-tându-se ridica la o sinteză semnificativă, pe când, dimpotrivă, d-l Nichifor Crainic „înfăți-șează un tip opus destrămării, consolidat nu programatic, cu beatitudinea celui ce ar re-prezenta ceva ca perenitatea unui episcopat al tradiției, ci prin întreaga lui structură în care deslușim, pe lângă eu și o parte din noi, în configurații care depășesc întâmplătoare pă-suri“.

Iată, deci, cum problematica filosofică se verifică în judecățile particulare ale diferiților exponenți ai creativității românești; cum cele două zări spirituale, a întinderii și a adâncimii, se întretaie în muchia obiectivității, cea mai de preț energie pentru valorificarea unei plăs-mui.

Nu putem încheia modesta noastră recenzie a celui de al doilea volum al *Criticelor literare* fără a nu exprima părerea de rău pentru pri-lejul atât de rar pe care ni-l îngăduie d-l pro-fesor Caracostea în pătrunderea propriei perso-nalități plâsmuitoare. Ultimele capitole din cartea cercetată au, sub aspectul autodestăi-nuirilor, o mireasmă artistică netăgăduită. Dacă, adăugăm noi cu sfială, aidoma d-lui pro-fesor Petrovici, d-l Caracostea ar aluneca mai des pe povârnișul atât de plăcut al amintirilor și al confesiunilor, scrisul românesc nu ar avea decât să se îmbogățească.

Slatina, locul de obârșie și copilărie al cer-cetătorului nostru, e atât de viu umanizată, încât chiar cei cari nu au văzut-o niciodată, o zăresc aeeva, scăldată într'o apoteoză de amurg.

Indrăsnim din nou să rostim această dorință spre împlinire: marele nostru critic literar, luând drept pildă pe cei pe care-l prețuiește atât de mult, J. J. Rousseau, să mai aibă, une-ori, clipe dintre acelea în care a plâsmuit *Oltul se întoarce la matcă!*

MARIELLA COANDĂ

C R O N I C A M Ă R U N T Ă

SCRITORII CĂZUȚI PE FRONT. — Poetul de frumoase calități literare, Teodor Al. Munteanu, a săvârșit o admirabilă faptă românească închinând un volum cu acest titlu tinerilor scri-tori căzuți în armură de eroi. Ar fi putut s'o scrie singur, dar a găsit cu cale, precum spune în prefață, să adune la un loc panegiri-cele fierbinți, alcătuite pentru ei aproape numai de camarazii lor de generație. Cartea e astfel expresia unui sentiment colectiv, partea cea mai bună și mai nobilă a unui suflet ce bate în toți. Scrise ocazional, la intervale variate, de condeie deosebite, pentru fiecare poet în parte, aceste panegirice se aseamănă întru totul prin îndoitul curent emotiv, ce le străbate: mândria și tris-tețea. E tristă din cale-afară moartea obișnuită în floarea vârstei, dar e tristă și mândră tot-deauna moartea pentru nemurirea neamului tău, care nu e moarte de rând. Firește, când e vorba de tineri poeți căzuți, neîmplinirea lor și ome-nească și literară, face ca părerea de rău să fie și mai grea. Au fost debutanți în viață și debu-tanți în artă, câțiva dintre ei chiar necunoscuți, ale căror caete de versuri s'au găsit în urmă, prin-tre hârtiile școlărești sau printre documentele militare. Posibilități ucise în mugure, — tris-

tețe pentru flori ce niciodată nu se vor mai ivi.

Dar tonul acestui afect minor e covârșit de sentimentul unei supreme datorii împlinite. În ritmul acesta scrie Teodor Al. Munteanu, trecut el însuș prin marele foc :

„Prin participarea lor totală la înțeleștarea a-pocaliptică de azi, purtătorii de condeiu ai ge-nerației din jurul vârstei de treizeci de ani dau noțiunii de scriitor un sens mai larg, mai dina-mic; cu alte cuvinte, sensul ei deplin. Sfârșitul eroic, pe front, al celor hărăziți să fie expresia colectivității căreia aparțin, este un act pe cât de sguduitor omeneste și de simțitor în urmă-rile lui, pe atât de firesc totuși în ceea ce pri-vește apoteozarea unei misiuni. Ostaș al cuvân-tului în vremuri de pace, în momentele de grea cumpănă pentru țară scriitorul a continuat lupta cu acelaș avânt, schimbând numai uneltele și sectorul“.

Scrisul, chiar neîmplinit în sine, când e con-sacrat de fapt, capătă un prestigiu de relicvă sfântă, cum sunt multele versuri citate în acea-stă carte. Dacă le-ai cunoscut dinainte și te-ai impresiona într'un fel oarecare, mai frumos și mai grav sună azi, de dincolo de moarte, ca

poeziile lui Alexandru Baiculescu, George Vaida sau Dumitru Olaru.

Sunt cu toții 20 de tineri scriitori evocați: Constantin Almăjan, Alexandru Baiculescu, Dan Alex. Boureanu, Ion Chiriuc, Gheorghe Coatu, Marius Dumitrescu, Ion N. Istrăteanu, Sergiu Ludescu, Nicolae Murărașu, Florin Niculescu, Dumitru Olaru, Dem. Păsărescu, Al. Pogonat, Leonida C. Pop, Stoian G. Tudor, Ion Țurcan, George Vaida, Gheorghe Vasilescu, Constantin Ștefan Voiculescu, Emanuel Voinescu. Numele lor, boboci de floare striviți în albumul amintirii naționale.

Pentru a-i ține în circulație, Teodor Al. Munteanu, care în evocările de față are cea mai mare parte de contribuție, anunță un al doilea volum, care va conține pagini alese din scriitorii dispăruți.

Adăugate la *Scrisorile de război*, monumentalul document al sufletului colectiv, apărut sub îngrijirea d-lui Al. Lascarov-Moldovanu, aceste cărți ar trebui editate în zeci și zeci de mii de exemplare și introduse în școli. Nu se poate o lectură mai înălțătoare pentru tineretul nostru. Ele vorbesc din fapta vie, cu prestigiul marelui și sfântului sacrificiu. Ele vorbesc dintr-o actualitate dramatică, cel puțin tot atât de exemplară ca trecutul istoric. Și dacă aceste lucruri au răsarit din inițiative particulare, oficialitatea n'are niciun motiv binecuvântat să le ignoreze ci, dimpotrivă, să le îmbrățișeze și să le încorporeze în tezaurul educației naționale. E nevoie mai ales astăzi, când o considerabilă parte din scrisul zilnic, încăput din nou pe mâna unor aventurieri fără responsabilitatea cuvântului, alunecă spre maidanele golăniei intelectuale. Mă înfior când mă gândesc că s'ar putea repeta groaznică desorientare, care a urmat războiului celuilalt. Atunci cel puțin era un fel de scuză sinistră: însuș regimul democratic al țării reprezenta prin excelență haosul. Astăzi trăim sub un regim autoritar, cece presupune o conștiință de veghe, o prevedere și o preîntâmpinare a eventualei desorientări și rătăcirii.

Casa școalelor, de când o conduce profesorul N. Bagdasar, a devenit o editură foarte spornică, unde se tipăresc o sută de lucruri bune plus trei, patru îndoielnice. Poate că aici e locul și al unor asemenea cărți, cum sunt acelea pe care le-am semnalat.

* * *

POEZIA NOASTRĂ RELIGIOASĂ. — Intr'un format surprinzător de elegant, a eșit la Cluj, sub acest titlu, o antologie tipărită de editura

Episcopiei ortodoxe române, al cărei titular academicianul Nicolae Colan. Antologia e alcătuită de d. Pan. M. Vizirescu, care o însoțește de un remarcabil studiu de prezentare.

Pan M. Vizirescu privește poezia noastră religioasă în fazele ei istoric-evolutive, deosebind trei momente însemnate. Momentul inițial e reprezentat de Grigore Alexandrescu, Vasile Alecsandri și M. Eminescu. El se caracterizează printr'o tematică abstractă, metafizică, foarte restrânsă cantitativ. Pentru a explica această puținătate, autorul invocă pe seama clasicilor noștri preocuparea dominantă și absorbantă a vremii, care era libertatea națională. Poezii aveau în vedere Românul cu tot complexul lui de sentimente, în care intra, dela sine înțeles, și cel religios. Fără să facem un reproș zadărnice poezilor renașterii naționale, explicația d-lui Pan. M. Vizirescu ni se pare mai mult o scuză. În realitate, atmosfera intelectuală a epocii, strâns legată de laicismul revoluționar francez, nu era tocmai favorabilă unei producții de inspirație religioasă. Cel puțin în ce-l privește pe foarte fecundul Vasile Alecsandri, la care lipsește aproape cu totul această coardă. Inflăcăratul bard național, care studiasă la Paris, nu era un credincios. O spune chiar evlaviosul Nicolae Bălcescu în scrisorile ce-i adresează și o confirmă d. N. Petrașcu în monografia, pe care i-o închină. De aci vine lipsa religiosității din multa sa producție lirică.

A doua fază e cea reprezentată de Coșbuc-Goga, caracterizată prin ignorarea temelor abstracte și prin considerarea religiosității în cadrul vieții etnice, ca un component de seamă al ei. Creștinismul, care străbate producția folklorică și culminează în balada Meșterului Manole și în Miorița, face parte integrantă din viața românească și e cântat de poezica atare. George Coșbuc are, firește, partea cea mai mare.

A treia fază, zice d. Pan. M. Vizirescu, e momentul „gândirist”. Il caracterizează o conștiință militantă pentru principiul religios ca stimulent al producției literare, principiu fără care nu se poate concepe o spiritualitate românească întreagă. Dar îl caracterizează și o bogată producție lirică religioasă, cantitativ superioară celei din trecut, iar calitativ cu nimic inferioară. Poeți ca V. Voiculescu, Ion Pillat, Lucian Blaga, George Gregorian, — de noi nu se cade să pomenim, — și tinerii cari se raliază acestui crez literar alcătuiesc o numeroasă pleiadă de eflorescență religioasă, care îmbogățește considerabil cu frumuseți noi literatura crescută din duhul tradiției naționale.

Studiul d-lui Pan. M. Vizirescu e valoros nu

numai prin forma distinsă a unei înțelegeri critice, dar și prin lumina, pe care o aruncă asupra unei laturi necercetate până acum din evoluția poeziei românești. E regretabil că autorul, absorbit de o publicistică marginală literaturii, nu se dedică mai cu dinadinsul unor asemenea studii, pentru care are toată pregătirea necesară.

Antologia sa, din care, afară de poezii pomeniți, nu lipsesc Duiliu Zamfirescu, Al. Vlahuță, St. O. Icsif, Corneliu Moldovanu, D. Nanu, Donar Munteanu, Mihai Codreanu, G. Tutoveanu și D. Ciurezu, e alcătuită după un criteriu artistic sigur și constituie un eveniment literar. Faptul că apare la Cluj, în condițiile date și însușită de Biserica ortodoxă a Românilor din Ardealul nordic, vorbește dela sine despre necesitatea puterii creștine ca pârgă a spiritualității românești. Pot să latre oricât vor voi criticii Moscovei, pripășiți iarăși în ziarele de stânga, care au invadat piața publicistică, oblațuiți de o censură care nu-și dă seama ce face. Sterilitatea lor mârâitoare nu împiedică întru nimic cursul fluvial al mișcării tradiționaliste.

* * *

INSULA ALBĂ e întâia culegere de versuri a unei copile din Ardeal, Zorica Lațcu, care a debutat în *Gândirea*. Două lucruri sunt izbitoare la această poetă: maturitatea versului la o vârstă atât de fragedă și maniera neo-clasică a tehnicei și a sentimentelor. Zorica Lațcu scrie cu predicție în hexametri! În hexametri moderni, adică rimați. Un instinct cu totul deosebit, — fiindcă ar fi prematur să vorbim de o erudiție clasicistă, — o transpune în lumea antică, sub ale cărei văluri își disimulează sentimentele. Ai putea spune: Zorica Lațcu trăiește în Ardeal și scrie din Elada. Sentimentele sunt primare, expresia lor directă și robustă. Maniera ei ar putea degenera în artificialitate dacă sinceritatea simțirii și naturalitatea cu care spune lucrurilor pe nume n'ar salva-o. Uneori, e drept, insistând prea mult asupra aceluiași teme, devine monotonă, exces pe care trebuie să-l părăsească neapărat.

Cu 30 de ani în urmă, tot un ardelean, d. Ion Al. George, a încercat aceeași transpunere în lumea veche, realizând unele evocări fermecătoare, cu totul pe nedrept uitate astăzi. Se pare că sufletul vânjos al Ardealului se potrivește cu robusta lume antică a zellor, a păstorilor și a sănătății arcadiene. În lirica tânără, Zorica

Lațcu își conturează o fizionomie aparte, de care va trebui să se țină seamă.

* * *

ȘTEFAN CĂRSTOIU, colaborator din când în când la *Gândirea*, la *Universul Literar* și la alte reviste, cu eseuri filosofice și studii critice, a tipărit o plachetă cu 12 poeme în proză, intitulând-o *Stihii*. Genul în sine, minor și hibrid ca un câțâr, nu m'a încântat niciodată, chiar dacă l-a cultivat Baudelaire, deși cele mai frumoase poeme în proză din câte cunosc le-a făurit Ivan Turgheniev. Poema în proză are gustul fad al cafelei cu lapte; nu e nici cafea și nici lapte. Lectura ei te săcăie, fiindcă ar putea să fie poezie și nu e, iar când e proză n'are vigoare. Ce-or fi găsină unii scriitori în acest gen ambigen?

Ștefan Cârstoiu îl cultivă excesiv, întrucât proza poemelor sale e subminată de ritmuri poetice și foarte adesea de versuri rimate. Dar e un element care salvează oarecum hibriditatea fatală a genului; și anume: meditația. Paginile sale sunt meditații filosofice de o netăgăduită distincție, asupra marilor teme ale existenței: femeia, inima, mama, viața, moartea, iubirea, patima, nemurirea, omul. Din timiditate nu le-a scris pur și simplu în versuri? Din comoditate nu le-a dat amploarea unor eseuri, ce-ar fi putut constitui o carte prețioasă? Fiindcă e vorba de un scriitor care poate să gândească și știe să și scrie.

Dintre poemele sale, interesant împodobite de gravurile d-lui Dimitriu-Nicolaiide, reținem cu bucurie „Mamă“, care e cea mai puternică și mai patetică. Un fragment:

„Mă închin ție, Mamă, că mi-ai dat viața și m'ai adus pe lume, floare din pământul inimii tale! Mă închin amintirii tale și fac din inima mea un cenotaf de jale. Firul de lumină, ce-a încolțit în ogoarele tale, este astăzi un pom încărcat de rod; dar cât de îndurerat că tu nu-l mai poți culege.

Risipiță în neființă cum ești, fă-te, Mamă, adiere dulce, când soarele apune și odihnește-te între ramurile mele, ca o mângâiere a disperării; sau fă-te furtună în amiază și smulge-mă din rădăcinile tăiate acum, și du-mă în Valea Plângerii și arată-mi-te cum ești.

Auzi-mă, Mamă, izvorul meu! Auzi-mă tu, mare a vieții, limanul meu“.

* * *

LUMINĂTORII, o foarte bună revistă ieșană, intrând în Anul al VIII-lea, și-a schimbat for-

matul și hârtia, căpătând un aspect occidental. Conținutul i-a fost mai totdeauna remarcabil. Numărul ultim e închinat prieteniei româno-germane și are cinstea să fie deschis de două pagini clare, energice și hotărâte, semnate de însuși generalul Korne, nume intrat de pe acum în gloria eroică. În articolul „Sensul unei lupte” d. Eusebiu Pop, care publică și versuri, documentează, bine informat, necesitatea istorică a ivirii național-socialismului în Germania. D. N. Radu scrie despre 30 Ianuarie 1933, data triumfului lui Adolf Hitler, iar d. Vasile Șeremet despre noua spiritualitate europeană, a cărei deviză ar fi: „Prin desăvârșirea unităților naționale spre comunitatea europeană”. Un articol despre știința și tehnica în Germania de azi, al d-lui N. Al. Florescu și altul despre misiunea lui Petre Carp la Viena, semnat de d. George Juvara, completează partea comemorativă.

Un studiu critic, de proporții mai întinse, publică în continuare d. Gh. Iftimie, despre „Lucian Blaga și creștinismul românesc”. Studiul a ieșit și în broșură. Nu știu cine e d. Gh. Iftimie, cum nu cunosc pe nimeni dintre colaboratorii acestei reviste, dar familiaritatea cu problemele de filosofie și de religie și spiritul imparțial cu care autorul își dezvoltă tema sunt calități care impun și îl impun. Filosofia lui Lucian Blaga

conține idei favorabile creștinismului și idei contestabile sau chiar adversare. D. Stăniloae s'a ocupat de cele din urmă. D. Gh. Iftimie se ocupă cu seninătate egală de amândouă laturile. Este, recunoaștem, o atitudine eminentamente academică, dar autorul singur își dă seama că nu va mulțumi pe nimeni. Creștinismul este Iisus Hristos și dacă Iisus Hristos nu e Dumnezeu și n'a revelat nimic, atunci ce părți favorabile religiei conține o filosofie, oricare ar fi ea? Ernest Renan a scris o carte seducătoare despre Iisus, considerat ca om de geniu și contestat ca Fiu al lui Dumnezeu. Ce folos a adus creștinismului cartea lui, diabolic de frumoasă, care a clătinat atâta lume, destrămându-i credința? Sunt scriitori, cari aduc creștinismului cele mai mari laude ca fenomen de cultură sau ca putere de reformă socială, dar din moment ce acești scriitori se ating de originea lui divină, e preferabil ca laudele lor să fie injurii. Creștinismul nu se susține cu astfel de laude. E ca și cum ai ucide pe Nicolae Iorga și după aceea i-ai ridicat geniul în slava cerului. Dincolo de asemenea reflecții posibile însă, studiul d-lui Gh. Iftimie îl așează deasupra multor publiciști bucureșteni cari, neputând judeca, nu știu decât să cârcotească sau să lingusească.

NICHIFOR CRAINIC





**Pentru mine...
veți avea mereu
20 de ani!**

**DOAMNA, VEȚI INCEPE
ACEST MINUNAT TRATA-
MENT CHIAR DE ASTAZI**

Cugeta încetătoare pe care le spune fără încetare
bărbetui care iubeste...

Unele femei moderne, ca și Nina de Lencules de cădăre,
cucerită la cindă anilor, o atragea înaltă: încreșea
lor și vitalitatea lor pară nu vor descrește nicădată.
Ină este un fapt pe care îl cunoaște cel din intimitatea
acestei femei extra-ordnare; și cunoscă că oie se erit
intotdeauna cea mai mare gâllă de paronice lor. Sub formă
diferite, care de demontare o fost practică de către
femeile care nu voiesc să îmbătronească în pînă noastră.
Urodonal, re bucură de o reputație unanimă pentru că
are privilegiul de a doborăca organismul de toate otrăvurile
care îmbătronește stăpeta, jonează liberă mișcare a organelor,
furnidul celui de maladia și de bătrânețe prematură. ☉
Inșură de Urodonal într-un pahar cu apă în fiecare seară,
conștită care cea mai sigură de sănătate și de reînnoire.

URODONAL

PĂSTREAZĂ TINEREȚEA



LA FARMACI ȘI BROȘURI

ESTE UN PRODUS CHATELAIN, MARCA DE ÎNCREDERE

EXEM-
PLARUL
LEI 100.—

GÂNDIREA

EXEM-
PLARUL
LEI 100.—

A P A R E O D A T Ă P E L U N Ă

GRUPAREA REVISTEI: LUCIAN BLAGA, VASILE BÂNCILĂ, ȘTEFAN BACIU, DAN BOTTA, G. BREAZUL, AUREL D. BROȘTEANU, AL. BUSUIOCEANU, SEPTIMIU BUCUR, OLGA CABA, D. CIUREZU, MARIELA COANDĂ, ION COMAN, † N. M. CONDIESCU, ARON COTRUȘ, N. CREVEDIA, DEMIAN, ARHITECT I. D. ENESCU, GHERGHINESCU VANIA, GEORGE GREGORIAN, RADU GYR, N. I. HERESCU, PETRU P. IONESCU, AL. MARCU, † GIB I. MIHĂESCU, NIȚĂ MIHAI, BASIL MUNTEANU, DONAR MUNTEANU, VICTOR PAPILIAN, CEZAR PETRESCU, ION PETROVICI, ION PILLAT, VICTOR ION POPA, GRIGORE POPA, DRAGOS PROTOPOPESCU, NICOLAE ROȘU, ION MARIN SADOVEANU, D. STĂNILOAE. FRANCISC ȘIRATO, OCTAV ȘULUȚIU, G. TULEȘ, EMILIAN VASILESCU, TUDOR VIANU, PAN. M. VIZIRESCU, V. VOICULESCU, GH. VRABIE

REDACȚIA: NICHIFOR CRAINIC, STR. VASILE CONTA Nr. 5. BUCUREȘTI I

AU APĂRUT:

NICOLAE ROȘU

DESTINUL IDEILOR

Ed. „Fundatiilor Regale“

Prețul 400 lei

RADU GYR

B A L A D E

Ed. „Gorjan“

Prețul 380 lei

OLGA CABA

VACANȚA SENTIMENTALA IN SCOȚIA

Ed. „Publicom“

Prețul 300 lei

GRIGORE POPA

PEISAJ ARDELEAN

Ed. „Miron Neagu“

Prețul 600 lei

**ABONAMENTE: 1 AN 1000 LEI; PENTRU INSTITUȚII ȘI INTREPRINDERI: 3000 LEI ANUAL
IN STRĂINĂTATE: 3000 LEI ANUAL**

ADMINISTRAȚIA: STRADA DOMNIȚA ANASTASIA No. 16, BUCUREȘTI I

EXEM-
PLARUL
LEI 100.—

GÂNDIREA

EXEM-
PLARUL
LEI 100.—

TIPOGRAFIA ZIARULUI „UNIVERSUL“ STRADA BREZOIANU No. 23—25. — BUCUREȘTI