

CANDIREA

ANUL XXII Nr. 1

IANUARIE 1943

S U M A R U L:

I I S U S H R I S T O S

D. STĂNILOAE: Iisus Hristos, adevărata noastră transcendență	1
GEORGE GREGORIAN: Rugă valahă	11
N. CREVEDIA: Boii	13
PETRU P. IONESCU: Visul	18
VINTILĂ HORIA: Insula morților	28
ȘTEFANIA STÂNCĂ: Sborul	31
ION POTOPIN: Cântarea României	32
FILOMELA BRĂTIANU: Goethe și Marianne von Willemer într-o nouă interpretare	33



IDEI, OAMENI, FAPTE

CORNELIU MOLDOVANU: Tragedia creștină în opera lui Corneille	42
EMILIAN VASILESCU: Tudor Vianu: Introducere în teoria valorilor	44

CRONICA LITERARĂ

NICOLAE ROȘU: Lucian Valea: Întoarcerea lângă pământ	47
PETRU P. IONESCU: D. Caracostea: Expresivitatea limbii române	48

CRONICA DRAMATICĂ

DEM. PROCOPIE: Teatrul Național: Gerhardt Haupt- man: Iphigenia la Delphi; Studio: Hans Hom- berg: Cireși pentru Roma	51
---	----

CRONICA MĂRUNTĂ

NICHIFOR CRAINIC: I. Petrovici; Fritz Storck; Lauda munților; Desemnatorii noștri; A fost un tânăr poet; Izvoare de filosofie; Artur Enășescu; O rectificare	52
---	----





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 întruchipa, 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

IISUS HRISTOS, ADEVĂRATA NOASTRĂ TRANSCENDENȚĂ

DE

D. STĂNILOAE

1. *Obiectul transsubiectiv al credinței.* O trăsătură principală a filosofiei contemporane este orientarea ei vădită spre ontologie. După mai bine de un veac de scufundare în eu, filosofia se întoarce azi din nou cu încredere spre obiect, spre realitatea transsubiectivă, pe care mai înainte o redusese la o simplă construcție a aparatului gno-seologic.

Desigur noua orientare impune filosofilor o lucrare de fundamentare. Trebuie făcută dovada că obiectul nu e un produs al conștiinței, ceea ce nu e tocmai ușor, dat fiind că, în ultima analiză, tot numai prin conștiință putem spune ceva despre obiecte.

O remarcabilă și sistematică încercare de a demonstra realitatea transsubiectivă a obiectelor a întreprins-o *Nicolae Hartmann* în scrierea: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (Berlin 1931). El a căutat să salveze obiectul din pânțele subiectului, prin aceea că a evidențiat cât de mult este scăldat procesul cunoașterii în acte emoționale, care vizează o realitate transcendentă eului. Dacă în cunoaștere mai poate exista impresia unei suveranități a eului, a unei spontaneități a lui, actele acestea emoționale prezintă ființa noastră ca supusă fără voia ei presiunii și strâmtorării unor realități care sunt dincolo de ea, mai presus de puterea ei de a dispune. Hartmann deosebește trei grupe de asemenea acte emoțional-transcendente ce însoțesc cunoașterea: 1) acte esențial receptive, în care subiectul pățește, suportă ceva: actele experienței, trăirii, suferirii, suportării. În aceste acte subiectul nu stăpânește sau observă, ci e stăpânit, cuprins, atins de ceva (*Modus des Betroffenseins*). 2) Acte receptive, care premere experienței sau trăirii: așteptarea, presimțirea, starea în care subiectul e gata pentru ceva, temerea, grija, speranța. În aceste acte subiectul se află în modul de anticipare a presiunii unei realități (*Modus des Vorbetroffenseins*). Este în ele o siguranță „că ceva vine”. 3. Acte prospectiv-active, prin care omul anticipează spontan viitorul, îl cere, îl provoacă: dorința, voința, acțiunea, etc. În toate aceste acte experimentăm o „asprime a realului” (*Die Härte des Realen*), prin faptul că el reacționează sau rezistă la acțiunea noastră. Reacțiunea sau rezistența aceasta o simțim mai ales în întâlnirea cu alte persoane. Deci conștiința realității culminează în conștiința despre alte persoane. N. Hartmann arată că în actele prin care voim să facem ceva persoanelor, experimentăm, afară de realitatea lor, și realitatea valorilor morale, ca independente de subiectul nostru. Încă din primul moment al intențiunii noastre cu privire la alții, se întoarce asupra noastră, ca o ri-

postă, meritul sau vina noastră, prin care experimentăm acordul sau desacordul nostru cu valorile morale (p. 24).

Dar aceste valori, dacă nu depind de noi, ci sunt mai presus de noi și nu depind nici de toți oamenii la un loc, nu pot exista nici ca entități de sine stătătoare. Ele trebuie să fie întemeiate într-o voință supremă, suverană a întregii realități. În concret experiența emoțională a valorilor morale, simțirea lor, este și o simțire a lui Dumnezeu.

Presiunea și reacțiunea pe care o simțim în aceste acte dela ceva, arată că acel ceva nu e simplă apariție, fenomen produs de conștiința noastră, ci o „transcendență a fenomenului” (Phänomentrascendenz), cum îi zice N. Hartmann (pag. 29).

Făcând abstracție de particularitățile concrete și psihologice din analiza lui N. Hartmann, John Cuhlberg (Das Du und die Wirklichkeit, Upsala 1932, p. 186) găsește că ceea ce distinge structura actului de conștiință, prin care se afirmă realitatea obiectelor transsubiective, de structura actului prin care nu se afirmă o asemenea realitate, este că în primul caz obiectele se impun conștiinței ca entități ce nu pot fi schimbate arbitrar, sau socotite ca neexistând. Un castel închipuit depinde de mine să mi-l închipui într'un fel sau altul, o casă reală mă silește să o cunosc așa cum este.

Prin orientarea aceasta spre ontologie, filosofia se apropie din nou de creștinism. Căci o trăsătură fundamentală a creștinismului este credința în realitatea transsubiectivă, ca produs al lui Dumnezeu.

Dar în afară de aceasta, multe din cele spuse în legătură cu cunoașterea se pot aplica credinței pentru a dovedi în aceeași măsură, realitatea obiectului ei. Credința este și ea un act prin care conștiința vizează ceva transsubiectiv, prin care eul se transcende pe sine. Sâmburele ei este un act de cunoaștere, convingerea despre ceva de dincolo de lumea immanentă. Deosebirea de cunoașterea obișnuită stă numai în obiect, care e dincolo de tot ceea ce este văzut și în măsura în care se cunoaște și se înțelege conținutul obiectului. Dar importanță defavorabilă credinței n'ar putea avea această deosebire, când faptul de-a fi văzut un obiect e mărturisit de conștiință, iar ea ne mărturisește tot atât de cert și despre realitatea obiectului ei de credință. Prin aceasta nu ne gândim desigur că vizibilitatea unor obiecte este un fapt produs de conștiință, căci în asemenea caz nu ni s'ar impune atât de silnic și nu s'ar înfățișa ca o caracteristică numai a unor obiecte, ci că numai prin ea se poate constata, numai ea e instanța de mărturisire a oricărui dat real. În ultimă analiză se poate zice despre lumea cunoscută: cred că există, iar despre lumea credinței: știu că există.

Dar mai mult decât actul de cunoaștere propriu zis, credința e îmbrăcată în acte și stări emoțional-transcendente, cărora deasemenea li se potrivesc perfect caracteristicile găsite de N. Hartmann la analiza actelor ce însoțesc cunoașterea. Credința e experimentată de credincios nu ca un produs propriu, ca un rezultat al eforturilor proprii, ci ca o presiune pe care o exercită asupra conștiinței prezența, sau semnele covârșitoare ale unei prezențe, care e una cu realitatea crezută. Subiectul se simte cucerit, cuprins, atins de o realitate transsubiectivă. Numai după producerea acestor stări, care cuprind în ele și cunoașterea credinței, sau numai în cadrul lor are loc și o activitate din partea credincioșilor, o voință de-a crede și mai mult, de-a cunoaște și mai bine.

În sfârșit, determinarea generală pe care o aplică Cuhlberg structurii actului prin care conștiința se transcende pe sine în cunoaștere, și anume forța cu care se impune obiectul ca real conștiinței, o aflăm întru totul ca determinând și obiectul credinței.

Credinciosul nu poate să nu țină pe Dumnezeu de real, nu poate să gândească ceva din ce cunoaște ca revelat de El, altfel de cum e convins că i s'a revelat. N. Hartmann nu stabilește drept criteriu al realității transsubiective vizibilitatea, caracterul fizic, ci „asprimea” cu care ni se impune, făcându-ne să o „îndurăm”, să o „experiem”, să o „trăim” (p. 16). El chiar spune că experiența de care e vorba „nu trebuie identificată cu empiria în înțelesul științific și filosofic. Există o experiență de alt chip, mai elementară decât aceea și mai adânc înrădăcinată în viață, mai umană și mai fundamentală în același timp, mai potrivită cu uzul de vorbire decât aceea a cunoașterii empirice.

Dar dacă este așa, nu avem niciun drept să nu recunoaștem că experiența religioasă, mai intensă și mai statornică decât toate, nu ar fi produsă de o realitate transsubiectivă reală, așa după cum însăși e convinsă. N. Hartmann vorbește de experiența subiectului de-a fi apăsător sau purtat de o forță transsubiectivă ce poate să rămână ascunsă și a cărei realitate totuși nu poate fi negată.

Se poate obiecta față de aplicarea la credință a celor constatate în cunoaștere — mai ales față de determinarea generală a lui Cuhlberg — că obiectele cunoașterii se impun tuturor subiectelor omenești ca reale, pe când obiectul credinței numai unora.

Dar faptul că se impune multora este o dovadă deplină despre realitatea lui. Nici realitățile lumii naturale nu le cunosc și nu le mărturisesc toți oamenii. E adevărat că toți ar putea ajunge la cunoașterea lor. Dar cine ne spune că n'ar putea ajunge toți oamenii și la cunoașterea realităților de credință? În orice caz faptul că majoritatea covârșitoare a conștiințelor sunt sigure de ele, nu poate fi explicat, ținând seama de analogia cunoașterii, decât prin incursiunea unor semne sau date ale obiectului de credință în acele conștiințe.

Filosofii prea adeseori afirmă descoperirea și experierea unor realități, care nu se impun tuturor conștiințelor, cum se impune lumea obiectelor.

* * *

2. *Proveniența credinței.* Vom continua analiza actului de credință dintr'un alt punct de vedere, din acela al căii pe care vine la credință un om. Ceeace vom obține prin această analiză va contribui la evidențierea mai deplină a realității obiectului credinței și a existenței reale a unei revelațiuni divine.

Dacă vei întreba pe orice om care crede, pe ce cale s'a sălășluit credința în el, îți va răspunde că prin predica sau prin viața altuia, dacă a dobândit credința la o vârstă înaintată, sau prin părinții lui, dacă vine cu ea din copilărie. Nu există om care să-și fi câștigat credința din natură, din lumea văzută, impersonală. Mai întâi, practic, un asemenea caz este neefectuabil. Orice om mai înainte de a ajunge la putința contemplării naturii, trăiește în raport direct cu alți oameni mai în vârstă, cu părinții, cu cei ce-l cresc. De obicei omul primește credința în acea fază a vieții sale în care nu i s'a limpezit încă un raport aparte între el și natură. În caz că credința mai târziu ar câștiga prin contemplarea naturii, aceasta nu ar fi propriu zis o credință cu totul nouă, ci o retrezire a celei dintâi. Dar nu s'a auzit nici măcar ca cineva să-și fi reaprins credința prin contemplarea pură a naturii. Fiecare a întâlnit unul sau mai mulți oameni, cari manifestă prin cuvânt sau faptă certitudinea credinței și acest fapt a produs și în el deodată sau treptat o renaștere a credinței. Natura a putut avea un rol auxiliar, de consens la ceea ce auzea dela alții și se renăștea în el. Cu atât mai puțin se naște credința la un om care n'a primit-o în copilărie, prin contemplarea naturii. Un păgân

nu ajunge la credința în Hristos dacă nu intră într-o societate creștină sau dacă nu-l întâlnește un misionar. În general nimenea nu vine la o credință articulată, sigură, decât printr'un om sau printr'o societate care o mărturisește.

Natura indică pe Dumnezeu, dar graiul ei nu este atât de clar și de sigur. Graiul ei, de un caracter general și neprecis, se limpezește numai pentru cel care a primit credința dela alt om. Natura indică un temei, un izvor, o cauză dincolo de ea, la care parvenim prin intuiție fulgerătoare, sau prin logică strânsă, dar nu ne descopere clar însușirile aceluia temei. Așa se face că unii concep acest temei în chip panteist, alții înclină a-l considera ca persoană, dar siguranță nu au nici cei dintâi nici cei din urmă. Chiar dacă îl consideră ca persoană, ei au ajuns cel mult la ideea adevărată de Dumnezeu. Dar de aici și până la certitudine, care constituie ființa credinței, e o prăpastie, pe care omul nu o poate trece prin inițiativă și silință proprie.

Calea pe care vine credința în om este un alt om. Și vorbim nu numai de credința ca cuprins — ceeace-i de sine înțeles — ci și ca act și ca putere. Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință dela omul care o are la cel care îl vede sau îl aude mărturisind-o. Cine se află în preajma unui om care își mărturisește încordat sau calm, dar neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naște certitudinea în noi. Provine acest lucru tainic din încrederea pe care o avem în alt om? Nu, căci uneori acel ce crede este în alte privințe un om care deține un loc mai modest în considerația noastră și a societății, în comparație cu persoanele față de cari suntem mai legați, mai obligați. Intr'un chip indestructibil suntem copleșiți de siguranța că persoana respectivă nu-și ia din puterile proprii certitudinea credinței, ci se află aici în lucrare puterea lui Dumnezeu mai presus de a oricărui om. Știm prin noi înșine că omul dela sine nu poate ieși din îndoială, nu-și poate dăruia certitudinea. Dacă întâlnim pe cineva care o are, avem siguranța că privim umbra mâinii lui Dumnezeu în lucrare. Apostolul Pavel insistă asupra faptului că tocmai pentru că se prezenta ascultătorilor în înfățișarea unui om fără putere, fără prestanță, lucra prin el cu mai multă forță cuvântul lui Dumnezeu. Astfel privind un om care crede, avem siguranța că vedem dincolo de om pe Dumnezeu și că cel ce lucrează din el asupra noastră, făcându-ne să credem, este iarăși Dumnezeu. Credința altuia este mediul, este cărarea, prin care transmite Dumnezeu credința în noi. Desigur minunat este în aceasta nu numai faptul că Dumnezeu lucrează, ci și acel că lucrează tocmai prin om, că ni se adresează dintr'un om. Cuvântul cifru pe care îl întrebuințează Jaspers pentru a arăta calitatea lucrului concret de a ne descoperi, când suntem în stare, transcendența, se potrivește cât se poate de bine în special pentru omul a cărui credință e ocazia care face să se aprindă în noi siguranța despre Dumnezeu.

Dar tocmai fiindcă e om ca noi și nu și-a putut da singur această certitudine, pe care o simțim ca un element mai presus de lume, omul prin mijlocirea căruia se produce credința în noi nu a putut ajunge la ea decât ca și noi, prin certitudinea altuia sau a altora. Astfel fiecare om care crede trimite pe de o parte la alt om, care a crezut înaintea lui, iar pe de alta la Dumnezeu, care se înfățișează în chip negrăit, dar sigur, ca lucrând în credința aceluia dela care a primit-o și în a sa proprie. Credința nu e un bun explicabil în cadrul individualist sau pur omenesc. Ea e produsul raportului între om și om și a lucrării lui Dumnezeu care e activă în acest raport. Dela om și dela Dumnezeu deodată sau dela Dumnezeu prin om se naște ea. Credința fiecăruia indică spre trecut și spre cer.

Dar trimiterea aceasta dela om la om în trecut până unde se continuă? Până la acel om care se înfățișa celor ce-l ascultau și vedea atât de deosebit de ei, prin certitudinea credinții sale, încât aceia erau siguri că lucrarea lui Dumnezeu e activă în el într'un mod care covârșește lucrarea dumnezească din orice alt om care crede. Credința aceluia are o copleșitoare masivitate, o imperială impetuositate, se înalță transparent ca vârfurile de stâncă ale unor munți uriași în omul și peste omul care rămâne, privit în sine, o fărîmă neînsemnată. Omul acela grăiește cu uimitoare claritate și evidență despre Dumnezeu și voia Lui. E ceva la el ce nu s'a mai întâlnit la niciun om, așa încât cei ce ajung în raport cu el, își dau seama că aici s'a produs o intervenție directă a lui Dumnezeu, umplând, strâmtorând sufletul într'o măsură și intensitate cum nu sunt posibile când credința se produce prin mediul altui om. El însuși mărturisește că a fost trezit nu prin credința altui om, ci prin întâlnirea directă cu Dumnezeu.

Omul la care întâlnim certitudinea absolută a credinții, fără ca să o fi primit dela alt om, întru cât singur iar nu și-a putut-o da, nu a putut-o dobândi decât dela Dumnezeu deadreptul. Acesta este proorocul și el este organul prin care coboară Revelațiunea dumnezească în societatea omenească.

Deocamdată nu stăruim asupra modului cum se introduce Revelațiunea dumnezească în lume. Reținem numai faptul că propagarea ei se face prin oameni, în cursul istoriei. Nu însă așa că oamenii ar fi numai ei de ei în transmisiunea Revelațiunii, ca în transmisiunea diferitelor bunuri culturale. Ca să poată fi transmitător al Revelațiunii, omul trebuie să fie cucerit de lucrarea lui Dumnezeu, care produce în el credința, însă cucerirea aceasta are loc prin intermediul unui om, care a crezut înainte și așa mai departe, căci altfel omul respectiv nu ar mai fi simplu propagator al Revelațiunii, ci coborîtor al ei din nou pe pământ. Propagarea Revelațiunii se realizează prin înlănțuirea generațiilor de oameni, prin istorie, însă nu numai prin ea, ci și prin Dumnezeu.

3. *Iisus Hristos, adevărata noastră transcendență.* Dar noi constatăm că cel mai important element deosebit în credința noastră de ceeace ne-au predat profeții este convingerea despre dumnezeirea lui Hristos. Iar mergând pe firul istoriei vedem că această certitudine au avut-o cei dintâi și ne-au transmis-o nouă prin generațiile ce ne-au precedat, apostolii.

Apostolii au o însemnătate identică cu a profeților, întrucât ei au fost oameni cari nu prin mijlocirea unor semeni anteriori au aflat despre Dumnezeu, ci au stat direct în fața Lui și au primit nemijlocit dela El această certitudine și comunicările ce aveau să ni le transmită.

Spre deosebire de profeți însă, ei au experimentat pe Dumnezeu nu în transcendența supraistorică, ci într'un om istoric. Ei L-au cunoscut pe Dumnezeu coborît în apropiere desăvârșită de lume, dând o Revelație mult mai deplină.

Apostolii sunt acei oameni, cari în prezența unui om pe care l-au întâlnit, au făcut experiența că El e Dumnezeu cel întrupat. Ei au întâlnit un om cum nu s'a mai întâlnit altul în toată istoria, care a creat în ei certitudinea că e Dumnezeu. Acest om nu se mai înfățișa ca orice ins, care își primește credința dela altul, asemenea oamenilor de rând, sau dela Dumnezeu direct asemenea profeților, ci ca unul ce a avut-o în Sine. Și nu numai credința în Dumnezeu, ci certitudinea neclintită că El însuși e Dumnezeu. Mai mult, nu avea numai El certitudinea aceasta, ci ea s'a născut și în cei ce au stat în preajma Lui. Apostolii au întâlnit aici realitatea de temelie, rea-

litatea ultimă a lumii, dela care nu simțeau trebuință să meargă mai departe pentru a-și răzima ființa și credința lor.

În general, credința, adică experiența și certitudinea realității divine, ca ceva ce e dincolo de eul propriu, de lumea imanentă, nu poate fi produsă nici de subiectul propriu, nici de lumea imanentă a naturii sau a persoanelor istorice. Acest fapt negativ îl experimentăm toți. Credința nu poate fi provocată decât de realitatea divină însăși. Persoanele istorice o pot prilejui. Dar când ele numai prilejuiesc credința, cei ce-o primesc prin ele, deși au o experiență a realității divine, își dau seama că acea realitate e dincolo de persoanele prilejuitoare. Experiența credinței distinge totdeauna între instrumentul care o prilejuește și Dumnezeu ca obiectul ei și izvorul adevărat. Ea simte când a întâlnit pe Dumnezeu.

Iisus Hristos însă n'a fost pentru apostoli numai o persoană prilejuitoare a credinței în Dumnezeu, ci însuși Dumnezeu. Dacă credința este siguranța conștiinței despre realitatea lui Dumnezeu, fiind produsă numai de întâlnirea într'un oarecare fel cu acea realitate și simțind unde e ea, realitatea lui Dumnezeu nu se descopere într'un chip înșelător. Dacă ea nu ar fi fost realitatea proprie a persoanei lui Iisus, nu ar fi experimentat-o apostolii ca una cu acea persoană, ci ca prilejuită doar de ea, cum se întâmplă totdeauna în celelalte cazuri.

Prin ce-au simțit apostolii că Iisus nu e numai om ca toți ceilalți, ci în acelaș timp Dumnezeu? Prin ce s'a deosebit experiența ce-o făceau în fața lui Iisus, de experiența ce au făcut-o în relație cu ceilalți oameni?

Cine poate reda aceste caracteristici ale experienței lor în fața lui Iisus, temeiul certitudinii lor despre divinitatea Lui? Ei totuși au fost în stare să-și expună experiența lor în Evangheliile în așa fel, încât Iisus din Evangheliile de fapt se desprinde ca Dumnezeu. Și cu siguranță că au fost în stare să redea această experiență a lor și în propoveduire orală.

Fr. Gogarten a accentuat mult cuvântul rostit personal de Iisus Hristos ca factor revelator al Dumnezeirii Lui. Prin faptul că Iisus era o persoană istorică, ce vorbea din extern, dovedea realitatea Lui nesubiectivă, neprodusă de om. Dar dacă El s'ar fi înfățișat ca oricare alt om, nu ar fi putut întemeia credința în El ca în Dumnezeu. Conținutul această istorică n'ar fi fost în acelaș timp Absolutul în care cei din jurul Lui să simtă că se pot răzima ca pe ultima realitate.

Dumnezeu este o realitate *transsubiectivă* și *absolută*. Prin înfățișarea Lui ca Tu exterior și-a pus în afară de orice îndoială transsubiectivitatea, realitatea Lui deosebită de eul meu propriu și în acelaș timp a ieșit din abisul infinit, pășind în planul accesibil nouă. Trebuia să-și arate însă și absolutitatea Lui. Prin întrupare, prin pășirea în planul accesibil nouă, ca un Tu al comuniunii, Dumnezeu n'a renunțat la infinitatea și absolutitatea Sa. Acest Tu care a întâmpinat pe apostoli din Iisus Hristos a fost experimentat de ei de fapt ca absolut, prin cuvântul, dar și prin viețuirea și actele Lui. Căci între cuvântul și actele cuiva există o strânsă corespondență. Prin ce experimentau apostolii cuvântul lui Iisus ca absolut? Cuvântul semenului are două rosturi: a) să ne adreseze o chemare la ajutorare și la iubire, la ieșirea din egoism și la recunoașterea lui ca realitate egală cu noi pentru stabilirea comuniunii și b) să ne răspundă la o asemenea chemare a noastră, să împlinească chemarea noastră.

Cuvântul omului obișnuit nu împlinește însă decât în chip relativ aceste două funcții. El nu e în stare să ne facă să ne decidem la un răspuns categoric, total, să ieșim cu hotărîre și deplin din noi înșine, să părăsim toate ale noastre și să fim la

dispoziția lui; sau dacă nu, să ne declarăm vrășmași categorici ai lui. Cuvântul oricărui om nu are decât un răsunet relativ în noi. Cuvântul lui Iisus a avut pentru contemporani această putere absolută într'un sens pozitiv sau negativ. Și anume acest cuvânt nu se adresa numai ca pretenția unuia care nu cere decât prețuirea datorată egalului, decât iubirea cuvenită semenului, ci din Iisus răsună pe lângă aceasta — pe lângă smerenia de om — pretenția absolută și neclătinată a stăpânului suprem de-a fi urmat, de-a fi lăsate toate pentru El. Iisus se revela și în privința aceasta ca om deplin și Dumnezeu deplin, ca smerenia și suveranitatea întrunite fără să se neutralizeze. Nu smerit ca om, și stăpân ca Dumnezeu, ci același subiect și smerit și suveran, sau smerit întru suveranitate și suveran întru smerenie, Dumnezeu plecat la înălțimea omului și om ridicat la înălțimea lui Dumnezeu.

Dar și prin a doua funcție a Cuvântului Său, Iisus se înfățișa ca încorporarea Absolutului. În cuvântul lui răsună dragostea desăvârșită și tocmai prin aceasta chemarea Lui răsună cu eficacitate categorică.

Prin viața și actele Lui deasemenea a împlinit toată pretenția noastră. Pretenția noastră în stare de păcat merge până la a voi nimicirea semenului. El a împlinit-o până la capăt, primind moarte pe cruce. Iar prin jertfă, care e deplina împlinire a pretenției noastre, se manifestă în chipul cel mai copleșitor puterea de revendicare a lui Iisus asupra noastră. În patimile și în răstignirea Lui se îplinește cuvântul Lui de dragoste, se satisface trebuința noastră după dragostea altuia, ceea ce intenționează și cuvântul. În minunile și mai cu seamă în învierea Lui se manifestă puterea suverană manifestată în cuvântul Lui. Faptele Lui sunt absolute în manifestarea dragostei și a puterii, precum rezonanța cuvântului Său este absolută. În Iisus ne întâmpină „cuvântul împlinit”. El nu rostește numai cuvântul, ci „este” cuvântul. (Fr. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Got*, Iena 1926 pag. 152,3).

Credința creștină poate arăta ce mare și definitivă însemnătate are întruparea lui Dumnezeu pentru destinul nostru și din tensiunea ce-o manifestă cugetarea omenească în filosofia existențială contemporană. Am văzut că filosofia actuală reprezintă o întoarcere spre obiect. A doua trăsătură a ei este căutarea transcendenței ultime, nu pentru a o cunoaște, ci pentru ca în fața ei omul să se realizeze în plinătatea sa.

După ce veacuri de-a rândul filosofia a încercat să răspundă întrebărilor rațiunii crezând că de rezolvarea lor atârnă limpezirea tainelor și problemelor lumii și după ce câțiva timp a exaltat împotriva rațiunii, impulsul vital, iraționalul, în ultima vreme vrea să asculte nu o parte sau alta din ființa omenească, ci omul în unitatea sa integrală, ca existență. Heidegger, Jaspers, Grisebach, corifeii acestei filosofii vreau să descifreze taina omului în totalitatea lui.

Ei spun că omul ca întreg se trezește la ceea ce este el propriu, intim, (zu seiner Eigentlichkeit), adică la starea de existență, care e și de cunoaștere a ceea ce este, numai când își dă seama de granița sa ca întreg, de ceea ce-i dincolo de sine, de transcendența sa. (Ewald Burger, *Der Lebendige Christus*, 1933 p. 219). Numai când omul se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa. Când se raportează numai cu rațiunea la acea transcendență, rămâne într-o ființare amorțită, învârtosată, lipsită de rezonanță interioară.

Iar o realitate de graniță, de transcendență pentru om, este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul său, sau dominată de el, ci rămâne cu adevărat în afară de el, ca un factor de strâmtorare, ca o opoziție ireductibilă față de propria sa ființă.

O astfel de realitate este pentru Heidegger nimicul în care ne trece moartea. Când ființa noastră își dă seama de faptul că întreagă e destinată morții, vine la înțelegerea a ceea ce este ea propriu zis ¹⁾.

E. Grisebach susține că moartea nu este o adevărată transcendență, fiindcă nu se poate produce între ființa noastră și ea o întâlnire ca între două realități opuse. Moartea nu e trăită de conștiința omului decât ca un gând anticipativ. Moartea este punctul ultim al evoluției ființei noastre, iar gândul la ea e o meditație din lăuntrul nostru asupra acestui sfârșit natural ²⁾. Deaceea moartea nu ne ridică la starea de adevărată existență, nu ne scoate din cercul închis al eului, nu ne face să trăim în realitate și ca ceea ce suntem propriu zis. O întâlnire între mine și moartea reală nu se produce. Când e moartea mea de față, nu mai sunt eu.

Experiența transcendenței are loc după Grisebach numai în întâlnirea ochi în ochi cu altul, cu un tu. Numai în această întâlnire eul e strâmtorat cu adevărat de o transcendență, e obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii și nemărginite ale construcțiilor sale.

Jaspers vede întâlnirea cu transcendența în orice nemulțumire a eului cu obiectivările experiențelor sale. Transcendența e experimentată în comuniunea cu altul, e realizată când eul depășește obiectivarea semenului. Dar e întâlnită prin orice contemplare și lucrare, când simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reușit să surprindă din realitate ³⁾.

Filosofia lui Jaspers are un suflu religios, deși teama de obiectivare și de precizare a ceea ce consideră el transcendență, îl face să evite orice fixare a experienței sale într-o doctrină religioasă ⁴⁾. Poate deaceea concepția lui nu e cu totul în afară de un echivoc panteist.

Apropierea filosofiei existențiale de creștinism se arată în faptul general că și creștinismul revendică totalitatea omului. El nu se adresează numai minții sau sentimentului, ci întregii ființe omenești. Căința, credința, viața cea nouă sunt stări și atitudini totale ale omului.

E. Burger (op. c.) spune că tensiunea manifestată de cugetarea omenească în filosofia existențială e satisfăcută de abia în creștinism. Numai creștinismul realizează deplina existență, pentru că numai el pune totalitatea ființei omenești într'un raport cu adevărata transcendență.

Această transcendență, care nu poate fi în niciun fel făcută parte a conștiinței eului, este persoana lui Iisus Hristos.

Heidegger, Grisebach, Jaspers se străduiesc să găsească transcendența omului, dar nimic din ceea ce au oferit ei ca atare nu este adevărată transcendență. Moartea, dacă e considerată ca trecere în neant a ființei noastre, nu e transcendență; persoana semenului nu e nici ea o transcendență statornică, odată ce moare, sau o putem reduce la un obiect al voinței noastre. În general nu experimentăm în ea un dat ultim, o graniță pe care să nu o putem încăleca, o adevărată forță care ne strâmtorează în mod absolut. Prețuirea semenului ca graniță de respectat, ca transcendență, stă în raport proporțional cu credința noastră în Dumnezeu, cu obligația în care ne așează

1) Ewald Burger (Der Lebendige Christus, p. 219) interpretează gândul lui Heidegger astfel: „Die Ganzheit und die Eigentlichkeit des Daseins wird erst offenbar an seinem „Sein zum Tode“.

2) Gegenwart, 1928, pag. 556—558.

3) E. Burger — Der Lebendige Christus, p. 219—220.

4) E. Burger op. c. 221: „Jaspers Ausführungen sind, vor allem im dritten Band seiner „Philosophie“, erfüllt von religiöser Kraft, die aber bewusst zurückgehalten wird“.

Dumnezeu față de semenii. Grisebach cere să nu aducem niciun element aprioric în întâlnirea noastră cu semenul, nicio atitudine principială mai dinainte formulată, ca să putem acționa exclusiv după necesitatea momentului de întâlnire. Dar pe ce autoritate întemeiază acest îndemn? Experiența semenului nu ni se prezintă ca un temei ultim, suficient, al unei asemenea comportări. Numai dacă aducem elementul aprioric al credinței în Dumnezeu în această întâlnire cu semenul, îl vom experimenta și pe el ca pe o graniță.

Acesta e motivul pentru care Jaspers caută o transcendență propriu zisă, ca un temei ultim al tuturor, adică pe Dumnezeu. Însă transcendența cum o caută Jaspers ușor poate deveni o simplă stare lăuntrică, o anumită simțire subiectivă.

Numai în împreunarea celor trei realități în care Heidegger, Grisebach, Jaspers au crezut că au aflat transcendența producătoare de existență, se cuprinde ea cu adevărat.

Adecă numai când întâlnim *absolutul într-o persoană concretă* facem experiența transcendenței. Iar pentru că acea persoană deși istorică, e totuși absolută, ea trebuie să ni se reveleze ca stăpână și peste regiunea de dincolo de moarte, învingând moartea și dominând pe tronul suveranității supreme. În cazul acesta moartea nu ne mai apare ca un sfârșit natural în neant, ci ca o poartă prin care străbatem la o și mai evidentă întâlnire cu persoana lui Iisus Hristos, transcendența noastră. Dacă Iisus nu ar fi înviat și nu s'ar fi înălțat la cer, El nu ne-ar fi nici în viața de aici transcendență și nu L-am aștepta să ne fie nici în cea de dincolo. Când îl știm pe Iisus viu, viața noastră de aici simte în El adevărata graniță, pe adevăratul judecător și scrutător, iar moartea nu mai e un sfârșit indiferent, ci o ocazie de confruntare cu judecătorul care ne așteaptă.

Transcendența adevărată nu o experimentează omul prin nici unul din sistemele sale intelectuale sau creațiile sale artistice. Deaceia din niciuna nu se desprinde forța care să-l pună în stare de înfricoșată seriozitate și responsabilitate, din niciuna nu răsare pentru el adevărata cunoaștere de sine, ca existență. Cu toate creațiile sale se comportă omul în spirit de joc.

Raporturile vitale cu semenii așează pe om într-o stare de mai multă seriozitate. Dar ușor le poate coborî și pe acestea prin atitudinea egoistă față de ei. Semenii nu pot constitui o graniță adevărată în calea egoismului și orgoliului și un temei nesdruncinat al răspunderii.

Plinirea omului într-o viață de adevărată seriozitate și cunoaștere, de trăire deplină în ceea ce este propriu, vine numai din credința în Iisus Hristos, singurul în legătură cu care experimentează transcendența reală. „Propoveduirea creștină afirmă nu mai puțin decât că transcendența care aduce pe om la existența sa, transcendența a cărei necuprinzibilitate și neobiectivitate (Unerfasslichkeit und Nichtgegenständlichkeit) o apără filozofii existențialiști cu atâta pasiune, e dată în persoana lui Iisus Hristos, adică în cuvântul Scripturii. În această persoană contingentă, în acest cuvânt concret are să se afle transcendența“ (E. Burger op. c. p. 222). Jaspers socotește că transcendența nu se poate cuprinde într-o persoană și deaceia nu e posibilă comuniunea cu ea. Nu se poate afla transcendența într-o persoană pentru că persoana e ceva ce se referă la altceva: persoană sau lucru. Ca persoană Dumnezeu ar avea lipsă de oameni pentru comuniunea cu ei. Transcendența s'ar resfrânge astfel la o entitate concretă. (Philosophie, Bd. III, p. 166). Pe drept îi răspunde E. Burger că sensul lui Hristos e tocmai acela că în el transcendența s'a restrâns într-o entitate concretă. (Op. c. p. 225).

Față de pasiunea filosofiei existențiale de a surprinde prin cele concrete, ca printr'un cifru, infinitatea, E. Burger susține că această filosofie nu reușește altceva decât să stea la marginea transcendenței, dar nu să ajungă la o comuniune cu ea. Deaceia prin ea nu se poate dobândi o existență reală, ci se rămâne la simpla posibilitate. Numai în relația cu persoana concretă a lui Iisus Hristos se trece dela marginea transcendenței la comuniunea cu transcendența, dela tragica frământare în posibilitatea existenței, la realitatea existenței, dela o bănuială a realității divine la experiența ei și prin aceasta la starea de mântuire. (Op. c. 226).

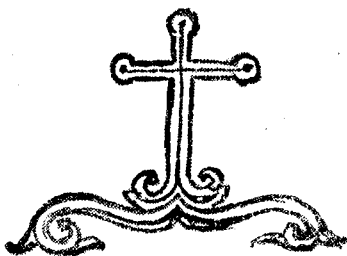
Filosofia susține că această raportare la un Tu, la Iisus Hristos, nu poate fi o scufundare în infinitatea lui Dumnezeu. Infinitatea lui Dumnezeu trebuie căutată în adâncimile eului sau în direcția deducțiilor fără capăt ale rațiunii. A căta pe Dumnezeu într'un Tu, fie chiar în Iisus Hristos, pare „a mărgini infinitatea lui Dumnezeu.” E. Burger răspunde că „nu infinitatea este mai adâncă decât caracterul personal, ci caracterul personal este mai adânc decât infinitatea”¹⁾. De fapt așa zisa infinitate la care ajunge omul este un produs al persoanei sale. Iar „omul este om deplin nu în lăuntricitatea sa, ci în raportul cu tu”. „Persoana este adevărata adâncime a ființei. (O. c.).

Persoana lui Iisus Hristos după înălțare nu împlinește numai cerința de a pune dumnezeirea în stare de comuniune, ci totodată lasă dumnezeirea pretutindenea. Toți pot sta în comuniune în acelaș timp cu Iisus Hristos. Iar El nu e dat numai ca persoană exterioară, ci și ca realitate lăuntrică nouă, prin infinitatea dumnezeirii Sale (Op. c. 227).

Dar și ca realitate lăuntrică El este altceva decât produsul puterilor noastre sufletești, El iradiază acolo din obiectivitatea persoanei Sale. Realitatea aceasta în noi, dar deosebită de noi, datorită căreia puterile noastre sufletești cresc la o viață mai amplă și mai pură, se numește *realitate pneumatică sau duhovnicească*, spre deosebire de realitatea spirituală, care e produs al eforturilor noastre subiective. Viața duhovnicească este o viață interioară, dar nu exclusiv subiectivă, ci de intimă relație între eul propriu și Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt.

E o viață raportată la supremul Tu al nostru, la transcendența reală, care ne împlinește ca existență.

Astfel întruparea Fiului lui Dumnezeu se vedește ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea și ca mântuirea noastră. Raportul de eu-Tu în care ne-a așezat Dumnezeu cu Sine prin faptul că s'a făcut unul din noi, arătându-ne totuși că e Dumnezeu și dându-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeiești, este acela de maximă apropiere și dragoste.



1) „Nicht das Unendliche ist tiefer als das Persönliche, sondern das Persönliche tiefer als das Unendliche” p. 215.



RUGĂ VALAHĂ

Prietenului Nichifor Crainic

DE

GEORGE GREGORIAN

Tu, Țara mea, toată azur și livadă,
Frumusețe zăcută sub vânturi de pradă !
Cât mai sunt, până bezna va fi să m'adulme,
Aș vrea să Te văd pe întreaga Ta culme,
Țară din cea mai viforoasă baladă !

Legându-Ți făptura din câte le-ai tras
Să crești împlinită în proaspătul ceas.
Să eși din târârea nădufului surd !
Să-Ți fluture părul în freamăt de sus
Și câte le ai în lume de spus
Să le spui tare și scurt.

Pe zarea gemută cândva de cocioabe
Răsară-Ți feciorii stejari și oțel
Din plaiul zidit cu strămoșii în el !
Să-i simtă păroasele Nordului labe
De-or mai fi să încerce vreodată
Pe-aici să se-abată.

Și veacuri de veacuri, în foșnet de foi
Și 'nfloare Te 'mbrace Mărinii și Dincii !
Și 'n timp ce luminile noi
Vor pune pe Tine cununi și brățări,
La jețul Tău frânte 'n genunchi, alte țări
Să-Ți lege cureaua opinicii !

Și tot mai cuprinsă în noul soroc,
La masa Ta grea de isbânzi, să ia loc
Vremea gătit 'a vecie.
Să sune ospățul și 'ntruna să-Ți fie
Paharele pline cu luciu de zale !
Și 'n roată năucă, vrăjmașii de glie,
Gângănii să sbârâne 'n razele Tale !

Aceasta e ruga ce zilnic o 'nchin.
Și 'n crucea pe care cât pieptul mi-c fac
Cu brațul latin,
Apasă pe frunte străbunul meu dac !





B O I I

DE

N. CREVEDIA

Departe 'n luncile-albastre —
Boii curții și copilăriei noastre.
Pasc iarbă,
Intr'un ritmu calm, blajin.
Iarba trosnește.
Miros de salcie verde,
O după-amiază de nea,
Zi de Paști.
Norii primăverii, ca o cireadă cerească.
La vadul amintirii,
Vin apoi boii sătui.
Beau apă multă, multă, liniștiți,
Seacă gârla.
In apă, se oglindesc mai mari, mai albi,
Cât niște biserici.

Munte și Bălan
— Numele lor.
Crescurăm cu toți din pir și din mohor.
Când intram la ei în coșar,
Intindeau blând botul.
Furam din șură câte-un braț de trifoi din cel bun
Și le umpleam ieslea.
Le-amestecam în uruială și câte-o bucățică de zaar,
Găsită pela bunicu, prin pozănar.
Ii țeșălam —
Intindeau ceafa și șalele,
Ca bunicul, când îl trăgeam pe oase,

De'i luam din ghebă toate paralele.
Când venea popa cu icoana și busuiocul,
Il rugam să treacă și prin ogradă.

Boii fericirii noastre de zăpadă —

Nu erau din aceeași mumă,
Dar beau pe rând apă din găleată,
Rodeau dela câte un cap acelaș cocean,
Își erau unul altuia și frate și tată.
Amândoi, câte-o pată mare, neagră 'n frunte
Și niște coarne — cât niște răniți.
Umpleau bătătura de avere.

Când mirosea a frunză putredă și-a ghiocel, afară,
Băgau capul în jug.

Hăis, ceă —

Câtă pâine frământată,
Câtă țelină-a spart greabănul lor de fier!
Câte ponoare, cu căruța 'ncărcată de trozneă —
Lăcrămau parcă amândoi,
Când nu se urneă, din noroiu, povara.
Se opinteau,
Se 'nnodau,
Se topiau, ca niște nămeți,
Sub sudalme și codiea biciului!

Bieții boi!

Trudeau și ei, ca niște 'nvoitori, la ciocoiu.
Cunoșteau toate locurile stăpânului.
Pe 'ntunericul negru de-ar fi trecut prin dreptul lor,
Trăgeau înspre ele și le miroseau.

Intr'o noapte, întorcându-se tata dela oraș,
L-a doborât în căruță un adălmaș.
Și ei au adus singuri căruța acasă.
Au deschis poarta cu coarnele.

„Aștia sânt sufletul și vecinii mei — spunea tata
„În lună, merg cu Munte și Bălan!
„Imi sunt dragi, când îi potcovesc la țigan,
„De ridică piciorul, ca niște copii...

Înțepenea la deal un camion, vreun automobil:
Tata, fudul:

— „Aduceți, mă, pe Bălan și pe Munte,
„Să se 'ncrunte ei nițel!
Scoteau mașina, ca pe-o măsea.

Iar când ne trimetea cu ei la păscut :
— „Mă, să nu vă ducă vreun făcut,
„Să vă scape boii 'n mături, în vreun trifoi,
„Să se umfle — că mai bine să muriți și voi !
Tânjea vreunul câteodată,
Il lecuia cu fierturi de-a-le lui și cu spânz —
Ori îl chema pe Moș Marin Ene Nălbaru,
Care știa mai multe și decât Veterinaru.

Li ducea, vara, la gărlă, să-i scalde --
Pe noi, ne urca pe ei — ca pe un pat.
Le mirosea părul a nădușală și-a luncă
Dar întoarcerile, seara, dela muncă
Apunea, mare, soarele —
Eram osteniți, toți, plumb.
Aerul mirosea a pâine și-a mătase de porumb
Și căruța cânta din toate mădularele.

O toamnă târzie, rece.
Câți ani să fie de-atunci ?
Mugea pământul, tremurau geamurile —
Războiul.
Strânsesem totul din câmp,
Băgasem și grâul în pământ.
Depe front, tata scrie :
„Nevastă, rămâneți pe loc !

„Ascunde ce poți ascunde —
„Vezi de copii —
„Pe Bălan și pe Munte,
„Vinde-i, cum ți-am mai spus,
„Vinde-i numaidecât !
„Sunt și bătrâni.

Mama ne-a sărit la toți de gât :
— „Li vând pe ei ? vând și pământul !
„Prin curtea asta, să bată vântul ?
„Să rămână pustiu coșarul ?
„Eu, mâna asta de muiere,
„Să vând boii, să-i dau de tăiere ?
„Eu care-am băut apă'n țarină din urma lor ?
„Mor cu ei de funie !

Peste câteva zile,
Satul era cotropit.
Trupe, cai, tunuri, camioane vrăjmașe.
Coloane lungi de munițiuni.

Honvezii — au spart ușa coșarului,
I-au înjugat
Și au pornit.
Noi, clecie, pe boi :
— „Luați-ne pe toți
„Luați-ne și viața ! — țipam.
Câteva paturi de pușcă
Ne-au grămădit în șanț.
Boii se uitau lung înapoi
Și mugeau.

I-am petrecut până dincolo de marginea satului —
Un vânt suptire — ca o baionetă,
Coloana înainta încet prin sloată —
Bălan și Munte,
Se topiau în zare, ca două mari bucăți de zăpadă...





V I S U L

(Coincidentia oppositorum. N. de Cusa)

DE

PETRU P. IONESCU

...Și deodată ochii mi s'au deschis în ireal, ochii spiritului. La început a fost ca o cădere lină, imaterială, ca o plutire de aripă pură. Cântam, cântam un cântec fără sunet și fără cuvinte. Un cântec pur. Și cântecul eram eu însumi. Imi priveam trupul. Era o boare, o vibrație translucidă, o melodie. Lumina lui era rece, recele era alb, albul acela era ca un sunet pur, sunetul era bucurie, bucuria eram eu. Și toate acestea dăinuiau laolaltă, nedesfăcute. Haos primitiv dar organic. Cădeam de undeva de departe. Și ființa mea se topea într'un cântec și cântecul se încolăcea în jurul mlădițelor verzi care sunt cuvintele. Și cuvintele erau în mine și nu erau în mine. Cuvintele și cântecul mă înconjurau cu brațe reci și moi. Și nu încercam să rezist. Nu! Nu eram nici opintire, nici rezistență. Eram acceptare, înfrățire, miracol...

*Cădeam, cădeam, de departe, de mult,
Mă rostogoliam din înalturi albastre,
Din diadema cerurilor strălucitoare rupt,
Să vegetez, plantă îngrijită în glastre.*

*Veniam, veniam din hăuri adânci
Din văgăunile fără fund, pe unde strămoșii
Și-au așezat năvăliile veșniciei în stânci,
La revărsat de zori când cântă cocoșii.*

*Pluteam, pluteam peste toate, aripă,
Pură aripă în joc neegal cu neantul, cu vântul
Nu eram nimic. Nici carne, nici clipă
Nu mă legau greu, obositor, cu pământul.*

*Fără 'ncepenie, fără sfârșit, dăinuiau
Peste timp, imens, ca moartea, ca spaima,
Pretutindeni acelaș eram și nu eram,
Spin în care miracolul își sângeră taina...*

Măinile mele, străbătând spațiul pur, erau melodie. Trupul meu săgetând haosul, era cântec și simfonie. Un cântec ce nu putea fi nici sunet, nici culoare, nici parfum, nici lumină, nici altceva și care era toate acestea și nimic.

Dar erau oare mâinile mele, trupul meu, sau numai presimțirea ființei mele fizice viitoare! Și ce înseamnă ființa viitoare! Nu cunoșteam timpul. Eram în el. Fulg în furtună, val în ocean, fir de nisip în prundișul mării. Sită care trecea prin el când el se prelingea prin mine!

Și eu însumi! Nu mă desfăcusem din lanțurile chaosului. Eram totul, în totul. Fiecare mădular al nesfârșitului tot era în mine. Primordialul amestec, comuniunea cea dinainte de lume. Eram braț care se întinde grațios, leneș și imprimă căderii curbă capricioasă de fulg. Priveam împrejur și nu era nimic. Și eu însumi eram ochiu, numai ochiu. Priveam în jos și nu vedeam nimic, și eu însumi eram nimic, numai nimic. Ascultam, ureche încordată și nu auzeam nimic, și eu însumi eram ureche, numai ureche.

Puritatea absolută a tăcerii, tăcerea absolută a neantului. Și era înspăimântătoare. Lipsa ei era ultima limită dincolo de care se sparge, plesnește coarda. Pentru că tăcerea era ea însăși ultimul zgomot. Cu o ureche auzeam liniștea și aceasta era urechea mea viitoare de ființă, cu o alta, auzeam zgomotul, și aceasta era urechea spiritului.

Și nu era cântec. Toate cântecele erau acolo! Clocotiau în germene. Așteptau să se nască. Un cazan în cumplită frământare fierbinte. Orice aripă s'ar fi ars, orice ochiu ar fi orbit, orice ureche ar fi plesnit ca sub trăznet. Aripa care eram eu trecea pură, neatinsă, pe deasupra. Ochiul care eram eu, oglindea, pur și nevătămat, adâncurile și înalțurile, în cerc. Urechea care eram eu sorbea, pură și nezmintită imensitatea gălgăitului lumii acestea, larvă și nucleu.

Și eu plutiam, plutiam peste toate, aripă, cânt, ochiu, ureche și lumină. Și lumina era întunerec, iar întunerecul era chaosul. Și chaosul eram eu și nu eram! Am atins cu mâna mea, boare, pieptul și am simțit jarul rece a ceea ce trebuia să-mi fie inima! Și sângele ei nu venia din mine, ci din toată bezna! Atunci a venit prima dată durerea! Se întărea, pietruită, lumina, și se făcea carne. Sângele, zgomot al haosului, se închea fierbinte și se făcea viață. Ochiul care era el însuși lumină și bezna se închidea, dușman, pentru sine însuși, se despărțea de matcă, nu mai era lumină, ci început orbecăit de vedere. Urechea nu mai era ea însăși cântec, ci îmbrățișa, din afară, cântecul. Brațele mele nu mai erau lumea toată, ci pipăiau cu durere, părți mizerabil de mărunte din lume.

Atunci am simțit pentru prima dată spaima. Spaima de a fi eu! Un eu mic și becisnic din care ceva se rupsesse și care se smulsese el însuși din ceva. Pământ răscolit, rănit din care o mână barbară a smuls din rădăcini o plantă. Mai ține pământul câteva fire din rădăcină, mai păstrează rădăcina câteva fire umede, groase, încăpățănate, de pământ. Și planta va tânji după pământul ei, și pământul va jeli planta pe care o îmbrățișase cald, umed, fecund.

Și am simțit atunci pentru prima oară mila. De mine și de haosul care se desprindea, se scutura de mine.

M'am oprit, înghețat, încremenit, încheștat de firele haosului, înecat care încearcă să se salveze, să se ridice, agățându-se de molatece, lunecoase alge din funduri. Dar erburile vâscoase mă atrăgeau, mă opreau, se încolăceau în juru-mi. Și am simțit atunci, pentru prima dată desgustul voluptos și ura pătimașă. Da! Erburile, smârcurile, balele reci cleioase, erau culcuș pentru carnea mea de larvă. Da. Pământul umed, fecund și vibrant al fundurilor, era împărăție pentru diadema mea de smârc viu.

Le vedeam sau le prevedeam acestea toate, căzând! Și mi-am privit mâinile. M'am cutremurat de spăimoasă bucurie. Incepeau să fie mâini vii, mâini de materie, mâini de carne. Mi-am pipăit obrazii și i-am simțit calzi și moi. Cu ce bucurie mă descopeream! Trupul... Eu. Ochii începeau să fie orbi. Dar vor vedea. Urechile erau asurzite. Dar vor auzi. Degetele erau fără simțire. Dar vor pipăi. Măruntăele erau informe, goale, vas care așteaptă apă, jilt care îmbie pe obosit. Nu erau vii ci așteptau să fie. Eram așteptarea.

Și mâinile mele au trecut mai departe. Am mângâiat gâtul, umerii, coapsele. S'au oprit fericite, înspăimântate, pe pântec. Și am presimțit uriașa putere a poftelor. Și cu cât mă descoperiam pe mine, pierdeam lumea, haosul din care venisem. Zidar care construște nu din afară ci dinlăuntru. Cu fiecare piatră, cu fiecare cărămidă, se închide. Ridică zidurile și își astupă astfel lumina. Cercul se face mai strâmt, tot mai strâmt. Acum, dacă a întins ambele brațe, și-a atins marginile reci. Catedrala lui este o închisoare. Și el nu știe. Se strânge mereu. A mai rămas deasupra zâmbetul albastru al unei fărâme de cer. Zidarul se grăbește să-l astupe cu mâinile lui. Ce voluptate să te închizi! Să micșorezi spațiile împrejurul tău. Să astupi nebunia luminii orbitoare. Ultima fărâmă de zâmbet azuriu s'a stins. Și omul a adormit fericit în bezna lui. Somn fără vise, vis fără spaime.

Atunci am simțit pentru prima dată, am presimțit, liniștea absolută. Stăpânirea completă de tine însuși, măsura marginilor tale, coincid cu suprema orbire, cu totala surzenie, cu desăvârșita claustrare.

Dar somnul nu ține mult. Apoi iată, vine deșteptarea. Deșteptarea în bezna spaimelor dintru început, a începutului într-o spaimă. Omul urlă în adâncul sufletului. Și urlul lui este nebunie și rugă... Intinde brațele și se lovește de zidurile lui. Deschide ochii mari, căscați în gol și se lovește de bezna lui. E singur. Fără scăpare singur. Cu biete instrumente ce i-au rămas lovește acum în piatră. Și piatra e tare, amar-nică. Incheeturile s'au încheștat și nu se rup. S'a cunoscut pre sine în lumină și beznă și a acceptat bezna lui însăși. Acum vrea lumina care să nu mai fie el însuși.

Uite, a spart o fărâmă din piatra lui. Și o rază firavă de lumină i-a sărutat pleopa și a poposit obosită și speriată pe un ram al sufletului. Și copacul întreg a fremătat de măreția extazului acestuia....

O, cum le presimțeam, cum le vedeam toate! Inchisesem ochii de spaimă fericită! Ce va fi când îi voi deschide! Nu aveam curajul să o fac. Ce va fi, ce va fi! Ce bucurie nemaipomenită să te simți trup. Infigeam degetele în palme și mă bucuram. Imi mângâiam pieptul și coapsa și mă bucuram. Urmăream liniile, formele, căldura, mișcarea, vibrația aceasta din adâncuri, și mă bucuram.

Și am simțit atunci pentru prima oară măreția Frumosului. Acum, atunci, în

clipa aceea, trebuia să se nască și lumea. Linii, forme, adâncimi, vibrații, materie și nevăzutul tainelor, trebuiau toate să coincidă cu marea, cu unica descoperire....

Sălbatec, am deschis ochii... Și glasul meu a aruncat spațiilor primul strigăt de disperată admirație.....

A fost o zguduitură puternică și lină când picioarele mele au atins pământul frate când l-au sărutat. Am deschis ochii. Și am văzut lumina. Era în dreapta mea și eu o tăiam cu un gest larg, sacerdotal. Și mi-a fost atunci, pentru prima dată, rușine. Rușine de carnea mea frumoasă și albă, de pântecul meu gol și puternic, de coapsele fremătătoare. M'am întors spre lumină și trupul se lămurea tot mai mult. Lumina mă îmbrăca în lumină. Și m'am rușinat de lumină.

M'am întors spre stânga și am văzut întunerecul. Și întunerecul era tare și clocotitor. Era clocotitor. Foșnea, colcăia, chema, ispitea. Și am înțeles atunci farmecul straniu al chemărilor, al tuturor chemărilor din beznă, din întunec și din adâncuri.

Am întins brațele și eu eram la mijloc. Brațul meu drept se îmbăia în lumină, iar brațul meu stâng se înfiora de sărutarea vâscoasă, chemătoare, a întunerecului. Și inima bătea spre beznă, iar capul înclinat era spre dreapta și lumina îl înconjura în haină de raze fierbinți. Apoi nu am mai știut nimic, pentru că mi-am simțit inima fierbinte și fruntea răcorită de un vânt rece, ascuțit al înălțimilor. Unde era caldul și unde era recele? Fusesse de ghiață inima mea și era fierbinte acum. Fusesse fierbinte fruntea mea și acum era înghețată.

O, nu puteam să încremenesc așa, pentru totdeauna, cruce împărțită între lumină și întunec! Nu puteam. Și am simțit atunci pentru prima dată, zbatându-se în mine, furios, îndoiala. Și mi-am privit iarăși trupul pentru că nu știam dacă am și suflet. Și inima mi-a spus fierbinte:

— Pune-ți haina pe tine. Ești gol. Și eu am nevoie de căldură.

Iar gândul, gândul care începea să se înfiripe, pe care acum îl descopeream cu teamă printre gratiile luminii, mi-a șoptit, perfid, molatec:

— Rupe-ți hainele de pe tine, omule! Fii gol. Fii rece. Fii lumină pură.

Dar m'au acoperit vestminte negre, vestminte calde fără să știu cum. Hotărâseră oare inima, trupul, fără mine! Și ce întrebare e aceasta! Fără mine! Nu eram eu și într-o parte și în cealaltă! Erau doi în mine? Erau mai mulți! Și cine va învinge!

Am ridicat privirea semeată și l-am văzut pe Lucifer. Era înspăimântător și sublim! Nu. Nu era un alt Lucifer, eram eu. Dar mă vedeam ca și când nu aș fi eu ci un altul.

Și Lucifer ședea cu mine, între lumină și întunec. Privirea lui era în sus. De undeva de unde venia lumina. Era un tron de aur înconjurat de cete de îngeri. Unii cântau din harfe, serafimii, alții erau numai gură, numai cântec, heruvimii! Și cântecul lor era o mare slavă. Iar pe tron nu am putut să văd pe Nimeni. Era numai lumina, cea dintru începuturi. Și lumina era voință și putere, iubire și poruncă. Iar Lucifer privea în față Lumina și nu tremura. Pentru că Lucifer era Orgoliul. Și am cunoscut atunci pentru prima dată orgoliul lui Lucifer care era orgoliul meu.

— Cine ești? A întrebat atunci Lucifer!

— Eu sunt acel ce sunt, a răspuns Vocea. Și am zâmbit.

— Eu sunt acel ce sunt, a răspuns Lucifer.

— Tu ești prin mine a răspuns, iritată, Vocea.

— Cine e Tatăl Meu, a întrebat Lucifer!

— Eu sunt.

- Și cine e Tatăl Tău, a întrebat, triumfător, Lucifer ?
- Eu sunt.
- Tu m'ai făcut pe mine, a întrebat liniștit, Lucifer ?
- Eu te-am făcut.
- Și eu, eu pe cine îl fac, ce fac ? Cum sunt !
- Ești liber.

Am răspuns printr'un chiot. Și Lucifer a răspuns printr'un chiot, năvalnic chiot.

- Sunt liber ! Liber !
- Ești liber. Și îți este permis să mă cunoști.
- Și ce nu-mi este permis ?
- Să vrei.
- Ce să vreau ?
- Să fii tu, Eu !
- Ha, ha, ha, a răsunat râsul lui Lucifer !
- Dece râzi, Lucifer !

Am văzut atunci ceva uimitor. Lumina cea mare se micșorase. O puteam privi. Da. Deacum o puteam privi. Numai să îndrăznesc ! Ca Lucifer. Am privit. Mânia întunecase Lumina și Dumnezeu se arătase ochilor mei.

- Hahaha, ha. A râs iarăși Lucifer !
- Dece râzi, Lucifere ! Mă doare !
- Dece râd, ha, ha, ha ! Pentru că sunt liber ! Ha, ha, ha !
- Nu mai râde, Lucifere ! Mă supără !

Am simțit atunci că sunt un intrus. Ce căutam în acest loc ? Am vrut să plec. Dar Lucifer m'a luat de mână !

- Stai !

Apoi m'a arătat cu degetul lui de foc. Și a zis.

— Iată Doamne, iată Făptura Ta. Incotro trebuie să mergă ? Spre lumina rece care vine dela Tronul Tău sau spre căldura neagră care stă dincolo ?

- Este liber.
- Ca și mine !
- Ca și tine.
- Cine sunt eu, Doamne !
- Tu ești tu.
- Dar acesta de aci a zis, arătându-mă.
- Este el însuși.
- Și toți ceilalți, viermii, năpârcile cu care ai umplut pământul ?
- Sunt ei.
- Și dacă eu dau din mine o bucată, mai sunt eu ?
- Ești.

— Dar dece dau din mine o bucată ? Pentru că mă simt deplin, pentru că sunt prea mult. Și dacă din Mult dau Ceva, rămâne mai puțin, din ce în ce mai puțin. Și dacă Tu dai din Tine, rămâi mai puțin, din ce în ce mai puțin. Și dece dai din Tine ! Nimeni nu dă dacă nu-i constrâns.

- Spiritul dă fără constrângere.
- Și dece sunt eu, Doamne, al tău ca și acesta !
- Pentru că te-am gândit și te-am creiat.

— Și eu te gândesc pe Tine și gândindu-te Te creez. Și dacă eu nu mai sunt sau nu te mai gândesc, Tu nu mai ești.

— Te rățăcești, Lucifere! Eu sunt în afara gândului tău dar tu ești înlăuntrul gândului meu.

— Și dece Doamne și în mintea mea este acelaș răspuns! Pentrucă și eu sunt în afara gândului tău, pentrucă sunt Eu și tu ești înlăuntrul gândului meu pentrucă nu ești Eu!

— Mă superi, Lucifere!

Cum poate exista supărare întru perfecțiunea Ta!

— Mă mânănești, Lucifere!

— Cum poate exista mânănire întru plinătatea și desăvârșirea Ta!

— Te voi pedepsi, Lucifere!

— Cum poate veni mânia întru bunătatea Ta!

— Nu sunt bun, Lucifere, sunt just.

— Nici eu nu sunt bun ci just. Suntem asemănători Doamne!

— Te voi blestema, Lucifere!

— Blesteamă-mă Doamne! Dar nu mă vei nimici.

— Dece, Lucifere!

— Pentrucă Eu sunt împlinirea Ta!

— Am eu nevoie de împlinire, făptură netrebnică!

— Nu știu. Aștept....

— Blestemat să fii. Te neg!

Un fulger a lovit în Lucifer. Și a lovit și în mine. Și albul, luminosul Lucifer, s'a întunecat. Și a căzut. Și căzând, râdea, râdea...

— Am așteptat, Doamne. Și acum, știu. Știu că Tu ai nevoie de o împlinire. Ai vrut să negi. Și eu sunt negația Ta. Ai vrut să te limitezi. Și eu sunt limitarea Ta. Ai vrut să te îplinești. Și eu sunt împlinirea Ta.

Apoi, întorcându-se spre mine, mi-a spus, râzând:

— Ce faci făptură! Cu cine mergi?

Am privit spre Domnul Luminii. Și ochiul Lui era blând și de nepătruns.

— Ești liber, omule, mi-a spus ochiul Lui.

Și apoi nu a mai fost nimic. Nimic. S'au închis cerurile. Am auzit, în ecouri repetate, depărtate, tot mai depărtate, râsul lui Lucifer, ingerul negru al întunerecului. Și am înțeles atunci că haina mea neagră este dela el, cu voia Celuilalt. Că limita este haina, și haina este semnul făpturii. Toate gândurile acestea se rostogoleau ca bolenii în mintea chinuită. Și cădeam mereu. Despicaam în căderea mea întunerecul și lumina și mâna mea dreaptă era în lumină, iar mâna mea stângă, în beznă.

Cădeam, cădeam, de departe, din adâncuri, trup. Și era în dreapta mea lumină și în stânga mea întunerec. Și atunci deabia gândul acesta mi-a trecut, înspăimântător prin minte. Că sunt și văd dar nu sunt încă. Nu m'am născut încă. Și stă în puterea mea să fiu carne sau să rămân spirit. Auzeam râsul lui Lucifer repetându-se în ecouri, de bolțile incremenite ale cerului. Și auzeam glasul Domnului care îmi spusese: Ești liber! Atunci m'am oprit și am râs, și-am plâns. Omul care voi fi eu era sub mine. Undeva. Il vedeam de departe. Viața lui se desfășura în fața mea. Și nu mi-a plăcut viața lui. Nici o viață nu place. Niciuna. Carnea este veșnic tristă și blestemată. Dar

ce atrăgătoare e tristețea, ce parfumat blestemul cărnii ! Și atunci am hotărît să fiu carne, să realizez blestemul și frumusețea. *Să fiu.*

Și am crezut că dacă voi hotărî asta se vor lămurii drumurile mele. Nu voi mai fi la mijloc. Mă obosise căderea aceasta egală, despicarea asta nesfârșită între lumină și întunec. Am văzut că voi fi liber să înclin spre lumină. Sau spre besnă. O, dacă s'ar fi putut ! Cum aș fi făcut-o ! Am vrut să mă opresc dar nu am putut. Am vrut să-mi moi toată ființa, care era ființa mea viitoare, în lumină. Și nu am putut. Nu am putut pentru că m'a pierdut orgoliul, trufia, furia, disprețul și curiozitatea. Să vă spun cum a fost ! Intram în lumină. Și eram fericit. O fericire perfectă, egală, rece. Și atunci am auzit iarăși râsul lui Lucifer :

— Ha, ha, ha ! Așa dar și tu te-ai aplecat. Și tu ai capitulat. Nici tu nu înțelegi frumusețea demoniacă a întunericului. Ce ai tu acolo ? Totul e clar și limpede. Totul e luminat. Nici o îndoială, nici o nedumerire. Nici o *căutare*. Trântor care te odihnești în patul cald al certitudinilor lașe, cumpărate cu prețul orgoliului tău, al demnității tale ! Ingenunche, vită ! Apleacă-ți capul ! Cântă ! Cântă osanale pentru Domnul care ți-a dat lumina dar ți-a luat furtuna, dorința, patima, nebunia și extazul căutării. Ha, ha, ha.....

Mi-am simțit mâinile, ochii, fruntea, arse de lumina aceea care acum parcă mă pecetluia. Ce ură am simțit atunci. I-am spus îngerului alb al luminii :

— Dă-mi drumul !

— Ești liber. Dar îmi plăcea cu tine. Erai liniștit și pur. Iar îngerul alb al luminii mi-a strigat :

— Unde te duci, unde te duci suflet pierdut ? Aci ai bucuriile tale, culmile toate, împlinirile toate. Nimic nu-ți lipsește, totul îți aparține.

Eram hărțuit, frunză în furtună. Mă întorceam din stânga în dreapta, din dreapta în stânga ! Așa fi-va și viața mea, acolo jos ! Nu. Renunț. Sunt liber. Liber să renunț.

Dar simțisem orgoliul cărnii, frumusețea trupului, minunea vieții. Nu mai eram liber. Nu mai puteam alege. Și firul se depăna mai departe. Il știam cum va fi. Hărțuială, aceeași hărțuială nebună, nesfârșită, între lumina din dreapta și întunecul din stânga. Fie cum va trebui să fie ! Nu mai lupt. Nu mai caut. Nu mai aleg. Mi-am strâns mâinile pe piept și m'am lăsat să cad...

A fost ca un vârtej, ca un iureș de spaimă. Se dădeau laoparte, speriate stelele, se fereau sorii ! Despicam eterul implacabil, mai implacabil cu care trebuia să-mi realizez destinul ! Mă văd. Când a fost ! Sau când va fi ! Povestesc, visez ceea ce este sau ceea ce a fost ! Nu știu. Atunci m'am oprit în fața unei râme. Să mă învețe ea ce este timpul. Și am întrebat-o :

— Ce cauți în pământ, rămă ?

— Imi caut destinul.

— Dece înghiți pământul, rămă ? Dece nu te oprești ? Ce drum urmărești ?

— Niciunul. Mă miră numai întrebarea ta. Eu nu înghit pământul. Nu trec prin el. Eu stau. Sunt stânca absolută, inerția absolută. Totul vine prin mine, trece prin mine. Și eu stau. Incremenită.

Atunci am râs. Eu vedeam doar foarte bine cum trece râma prin pământ, înghițindu-l. Acum nu mai râd. *Pentru că acum am înțeles, prin rămă, taina timpului.*

Și mi-a spus îngerul alb: Oprește-te ! Iar îngerul negru mi-a șoptit : Mergi înainte ! Și s'a făcut atunci lumină în mine. Da, Am simțit că sunt liber să merg sau să mă opresc.

Și m'am oprit. Era și timpul. De jur împrejur munți uriași acopereau vederea. Stânci de forme stranii se ridicau abrupte, se desfăceau, tăiate, trunchiate, chinuite ca niște suflete pedepsite în căutarea odihnei. Cerul era de plumb. Vulturi și corbi umpleau cu strigătele lor sinistre liniștea acestei nopți înspăimântătoare și sublime. Am privit spre dreapta. Ingerul alb nu mai era acolo. Am răs cu poftă. Și ecoul mi-a adus înapoi râsul, schimbat în hohote diavolești. Am privit spre stânga. Ingerul negru era acolo! Avea aripi de liliac și ochii lui străluciau. Da, ochii lui străluciau de spaimă. Diavolul se înspăimânta el însuși de lăcașul lui.

— Ha, ha, ha, am răs atunci, ți-e frică și ție. Numai mie nu mi-e frică, l-am văzut la față pe Dumnezeu. Era mic, mic ca mine. Nu știu dacă nu era eu însumi. Acum vreau să-l văd și pe Diavol. A fost alături cu mine adineori. Lucifer.

— Lucifer nu este Diavolul. Este numai spiritul revoltei și înainte-mergătorul. Oprește-te. Mie însumi mi-e groază de stăpânul meu.

Așa mi-a vorbit ingerul negru. Dar nu l-am ascultat. Toate nebuniile, tot orgoliul, toată dorința mea de sfruntare, de revoltă, clocotiau în mine. Am ridicat din umeri.

— Merg singur. Rămâi aci, babă fricoasă. Merg singur. Înaintașii mei au scoborât aci în împărăția beznelor, în celebre tovărășii. Fiecare și-a căutat aci urme, biete urme omenești. Orfeu plângea ca o muere după Euridice, Dante se topia în dragoste metafizică după Beatrice. Singurul caz de adevărată maladie literară a fost Virgiliu. Dar Virgiliu l'a scoborât aci pe Enea ca să-și întâlnească și el pe regina inimii, Didona. Eu nu caut nimic.

M'am oprit. Înspăimântat. Și atunci am înțeles toată grozăvia. Eram gol. În inima mea, în sufletul meu era golul. Nu-l umpluse nici frumusețea cunoașterii în pură lumină dumnezeiască, nici chemările de tăciune ars ale pământului din mine. Eram gol. Un gol înspăimântător și hăd. Golul care nu poate fi umplut, care e veșnic avid, veșnic nesatisfăcut, veșnic chinuitor. Trecusem prin lumină și nu iubisem. Nu iubești lumina. Te farmecă, te luminează, te purifică. Trecusem prin întunec și nu iubisem. Nu iubești întunecul. Te îmbată, te vrăjește, te acoperă. Fusesem în fața lui Dumnezeu. Și nu am căzut în genunchi. Oroare. M'a făcut El așa încât în fața lui să nu îngenunchi cuprins de admirație, ci să discut. Ce ironie! Să discuți cu Dumnezeu cum ai discuta, student novice, cu un profesor bătrân și arțăgos de filosofie dela vreo universitate din lume. Ce ridicul, ce groaznic, ce meschin! Să discuți cu Dumnezeu, adică cu singura Ființă care nu discută. Nici pe Lucifer nu l-am iubit, nu l-am urât! Am fost cu el, din veacuri și l-am lăsat să se ducă în bezna lui. Și eu am căzut în linia mea, la jumătatea drumului între lumină și întunec. Și pretutindeni am fost singur. Și nu am înțeles că dacă m'a atras lumina era pentru că am crezut în împlinirea prin ea. Și dacă m'au ademenit adâncurile beznei, era pentru că am nădăjduit împlinirea prin ele.

Mi-am pipăit mâinile și în ele nu am iubit mâinile mele ci alte mâini. Mi-am mângâiat obrazul și nu am mângâiat obrazul meu ci un altul. Mi-am pipăit înfiorat trupul și l'am simțit singur. Și minciuna lui Adam nu s'a repetat cu mine. Pentru că fiecare suntem înainte de Adam. Și fiecare suntem singuri. Și goi. În fiecare din noi gâlgaie, spaîma, golul acesta al ființei primordiale. Am presimțit prin mine Frumosul. Dar ce este Frumosul dincolo și în afară de iubire?

Iartă-mă Doamne! Prin tine nu te iubesc pe Tine ci împlinirea mea. Pe care nu mi-o dai! Iată-mă Diavole! Prin tine nu te urăsc pe tine ci împlinirea mea pe care

nu mi-o arăți! Acum știam de ce am venit aci. Am venit să-mi caut Destinul, să-mi aflu Iubirea. În Paradis sau în Infern, va trebui să o găsesc undeva.

Am ridicat pumnii spre cerul de smoală. Și am hohotit lung, plânsul omului singur și gol. S'au înspăimântat vulturii piscurilor, au fugit rușinați corbii văgăunilor. Și-a ascuns capul în palme îngerul meu negru și s'a bătut cu pumnii pe pieptul gol și pur îngerul meu alb.

Atunci am privit poarta. Am căutat curios să citesc pe ea cele ce scrisese primul reporter al Tartarului. Spre mirarea mea ironică, nu am găsit nimic. Pentru că nu era scris nimic deasupra Mării Porți. Totul fusese o sfruntată și inutilă minciună. „Lăsați orice speranță!“ Dar cine mai are speranță când ajunge aci! „Făcutu-m'a puterea cea divină“. Nu! He! Ce sinistru glumă! Domnul cerurilor albe, zidar al stâncilor Infernului! Și nimeni nu l-a pedepsit pe farsorul Dante! „Suprema 'nțelepciune și dragostea dintâi!“ He, he, he! Și nimeni nu spusese nimic de mărirea Domnului și de revolta orgolioasă a lui Lucifer! Pentru că Infernul este răsbunarea Creaturii pe Creator. Replica dragostei care a stat la baza făptuirii este una care stă la baza negației. Făptura a vrut să arate Creatorului că îl poate 'ntrece. Și a creat atunci Răul. Infernul sunt Eu, creatura. Și aceasta este sfruntarea mea, revolta mea, adorația și disprețul meu. Pentru că m'ai făcut gol... gol.

Am pășit spre Marea Poartă. Cerberul nu era aci. Singurătatea străjuia intrarea. Am căutat fluviul și marea. Nu existau. Este oare mai mare, mai rafinată cruzime decât să nu uiți! Să nu poți uita că ești gol!

Ah, ce bine 'mi făceau pereții tari ai stâncilor! Li pipăiam cu mâinile mele arzătoare și reci. Nu era iluzie. Nu era simplă creație literară! Eram în Iad. Eram în mine însumi. Mă bucuram. Aci e deslegarea. Aci e cunoașterea. Aci va fi împlinirea.

Mi-am desfăcut aripile. Mâinile mele erau aripi, eu însumi eram aripă, aripă pură în joc neegal, cu neantul, cuvântul. Fremătau sub mine adâncurile reci. Nu mai cădeam. Mă ridicam. Era undeva o creastă sălbatecă înconjurată de halo-ul unei luni de spaimă rece. Acolo, acolo sus pe creste mă chema El. Mă aștepta El. Nimic împrejur decât gemetele stâncilor chinuite, sparte, lovături în creste de buza șuerătoare a vântului înghețat. Cu fiecare lovitură de aripă mă simțeam mai întreg, mai orgolios, mai aproape. Timpul spaimelor copilărești trecuse. Mă apropiam de deslegarea supremă.

Undeva, din ce în ce mai aproape, mă aștepta El. Ha, ha, ha! E trist Stăpânul Intunecului! Cine l-a numit așa! Ce nebun a făcut din el spiritul revoltei și al negației! Nu era decât Tristețea. Suprema tristeță. Mi-a zâmbit obosit.

— Te așteptam, Alexandre!

— Cum trebuie să-ți spun! Odinioară ai fost numit Mefistofel.

— Licență poetică. Dar nu sunt supărat pe Wolfgang! Nu!

— Ți-a făcut reclamă, așa mi s'a spus.

— Proastă reclamă. Vrei să-l vezi pe Faust!

— E aci?

— Din nefericire nu! Trebuie să-l fi întâlnit. A găsit fericirea zidind niște canaluri, făcând irigație și îmbunătățind soarta unor mulțimi stupide și diforme care nici nu i-au mulțumit. A făcut chiar și politică. Oribil!

— Și acum ce face, nefericitul?

— Deabia acum o caută pe adevărata Margareta. Dar a preferat să plece în tovărășia câtorva îngeri anosti. Și Margareta îl așteaptă.

— Unde este?

— Aci! Și sunt foarte necăjit. Ii dădusem lui Faust iubirea și și-a bătut joc de ea. Dar tu? Tu ce cauți?

— Iubirea, maestre. Am venit să mi-o dai. Să mi-o arăți.

— Caut-o singur! E stupid să ceri dela alții aceia ce este numai în tine. Nu ai înțeles acest mare adevăr, tu care ai cunoscut toate luminile!

— Nu! Pentru că iubirea nu este lumină. Nici întunec. Nici iad. Nici rai. Iubirea sunt eu însumi. Redă-mă pe mine mie însumi.

— De ce nu a făcut-o asta Tatăl tău?

— Pentru că făptura este blestem. Dar undeva, în lumea în care mă voi duce de aci, este Ea. Știu că mă caută. Cu ochi orbi, mă caută. Cu mâini oarbe, o caut. Cere-mi orice. Dă-mi-o. Arată-mi-o. Sunt sătul de așteptare, de căutare. O vreau. Îți dau orice îmi vei cere. Sufletul.

— Sunt sătul de comerțul acesta! Sufletul e o invenție a voastră. Nu-mi aparține. Chiar când îl am aci în întunec, nu-mi aparține. Nu ai înțeles că eu nu vreau sufletul furat, șantajat, ci sufletul întreg, voit, dăruit, al meu. Și nimeni nu mă vrea. Sunt marele blestemat. Nimeni nu mă poate ajunge. Toți tânjesc după lumina din care au fost smulși. Ce să fac cu sufletul tău! Va fi la fel ca al celorlalți. Mi-e milă de voi. Uite. Privește. Nu fac cazne. Nici foc, nici smoală. Ci fiecare suflet arde în smoala lui, în focul lui. Și eu nu pot face nimic, nimic. Nimeni nu vine la mine din iubire. Și eu sunt singur ca și tine. Dar eu nu voi fi niciodată altfel decât singur. Tu poți nădăjdui. Eu nu. Eu nu sunt negația. Sunt singurătatea absolută.

Și-a sprijinit capul în mâini. Bietul Mefistofel!

— Dar tu știi. O cunoști, nu-i așa?

— O cunosc.

— Poți să mi-o arăți! Sunt gata să-ți dau orice îmi vei cere.

— Ai să răzi de ceeace îți voi cere. Dar nu-mi trebuie sufletul tău!

— Să-ți dau atunci umbra mea.

— Intreabă-l pe servitorul meu care a încheiat afacerea asta, cine a fost mai nefericit? Schlemill sau el? Schlemill a pierdut umbra, iar bietul diavol a rămas cu două. Două umbre. E îngrozitor. Chiar și pentru un diavol.

— Recunosc. Mi se pare chiar că singurul care a câștigat aci a fost Schlemill.

— Hotărât. Scăpând de umbra lui a scăpat de el însuși. Nu mai are nevoie de nimic. Odinioară fugea după umbra lui. O putea găsi oriunde. Prindea o fărâmă de lumină și umbra i-o întuneca. Era vesel și umbra îl acoperea. Iubea, și umbra îi fura iubirea. Pentru că femeile nu iubesc decât umbra voastră. Nu ai știut!

Eram grăbit. Bătrânul Mefisto se întindea la vorbă. Și eu nu aveam vreme de vorbe.

— Spune-mi, ce-mi ceri?

— Sângele tău. Sunt rece. Sângele tău e cald. Sunt palid. Sângele tău e roșu. Sunt trist. Sângele tău gâlgăie vesel. Voi fi cald, aprins, vesel.

— Ceri prea mult, Mefisto!

— Așa dar te tocmești! Și totuși credeam că pentru iubirea ta vei da totul.

Am tăcut rușinat. Avea dreptate Mefisto. Avusesem o clipă, doar o clipă de îndoială, de ezitare. Ai să mă erți tu oare, iubito, pentru clipa mea de ezitare!

— Ia-l. Ia-mi sângele. Dar dă-mi-o.

Am întins brațul. Eram fericit. Dădusem ultimul preț. Fără tocmeală.

— Ce aprins și tânăr ești! Retrage-ți brațul. Ai nevoie de sângele tău. Să cu-

noști prin el iubirea. Și după ce o vei cunoaște să mi-l dai. O, nu te speria. Îl vei da tu singur. Fără să ți-l cer. Ha, ha, ha! Și îți vei aminti atunci, te rog să-ți amintești, e important, că nu eu ți-am dat iubirea. Eu ți-o voi arăta numai. Atâta. Haide cu mine.

— Unde mă duci?

— În lumea ta! Ți-e frică? Sunt prietenul tău... prietenul tău... Haide, Scoală-te, trezește-te. Ai adormit! De când dormi sărmame prieten! De când dormi!

— De când dormi, sărmame prieten, de când dormi!

Am auzit ca în vis cuvintele acestea... Am deschis ochii. Cine era lângă mine! Cu un gemăt surd m'am ridicat, am deschis gura, am sorbit aerul camerei, am simțit cum se învârteste totul în jurul meu și am căzut pe perne cu un gemăt:

— Mefisto... Sângele... Iubirea !

Apoi a fost liniște. O liniște supraomenească, suprafirească. Simțeam doar mirosuri grele, ciudate, plăcute, de medicamente. Și încetul cu încetul viața s'a reîntors. Am auzit:

— Aiurează.

— Nu. Acum s'a trezit.

Două voci. Două voci de bărbat. Incet, cu precauție, am deschis un ochiu. Să privesc, așa, hoțeste, printre gene. Și am văzut. Lângă pat ședea tăcut, sever, cu aerul lui mortuar și grav, Petru Agopian. Alături de el, în picioare, cu un zâmbet fericit pe buze, Emilian Zără.

(Fragment din romanul „Mântuire“, în pregătire)





INSULA MORȚILOR

DE

VINTILĂ HORIA

În apele mării din vis, ale mării din vis,
Între valuri de-un verde închis,
Corăbierule, ferește, ferește,
Insula morților înflorește.

Între plopii nemișcați, nemișcați,
De vântul tăcerii uscați,
De brizele reci legănați,
Între plopii neclintiți, nemișcați,
Între plop strânsă ca'n clește
O albă coloană de templu 'nflorește.

Nu călca peste ierbi,
Treci în goană pe pietre,
Printre urme de cerbi,
Pe tăciunii din vetre
Corăbierule treci,
Toate-s reci, toate-s reci.

Clipele sunt tăcute,
Frunzele nu mai cad,
Zilele calcă mute
Peste ace de brad.

Și marea nu cântă 'mprejur
Ci plânge din strunele ude.
Peste tot nu s'aude
Decât umedul, tristul, murmur.

În amurg, în amurg, în amurg,
Insula morților e-o văpae.
Razele soarelui, ca o ploae,
Peste umbrele insulei curg.

Iedera cade 'ntr'o parte,
Coloana cea albă e ca un mormânt,
Ca o piatră 'n pământ
Sbuciumată de moarte.

Și în seara căzând,
Peste valuri s'aude,
Peste frunzele ude,
Cadențând, cadențând,
Bucuroasă 'n durere
Ca o coardă din vremi tremurând
După lungă tăcere.

Un glas fără trup, fără om,
Un glas de atom,
De cine știe ce soartă
Surghiunit în insula moartă.

„Măsură faptelor mele nu e!
N'am făcut nicio faptă.
Însă lumea din urmă, strâmbă sau dreaptă,
Am modelat-o ca pe-o statuie.

Măsură viselor mele nu este!
Însă tot ce-a visat omul cel rău, fiara cea bună,
Adevărul cel trist, blânda sfântă minciună,
Pornește din mine ca dintr'o poveste.
Eu sunt poetul! Iar glasul meu scurmă
În suflute până'n ceasul din urmă.

Din ritmul poemului s'au născut munții,
Catedralele, pădurea, zeii și mitul.
Din el începutul și din el sfârșitul
Cum lauda și ura de sub cutele frunții.

În insula morților viața a fost
Mare cât oamenii, grea cât istoria.
În sbuciumul vremii necazul și gloria
S'au strâns în acelaș elan fără rost.

Din curgerea vieții — o insulă moartă.
Din zgomotul mânilor — un sfert de coloană.
Totul s'a spart, năruindu-se 'n goană
Către aceeaș magică, tragică poartă.

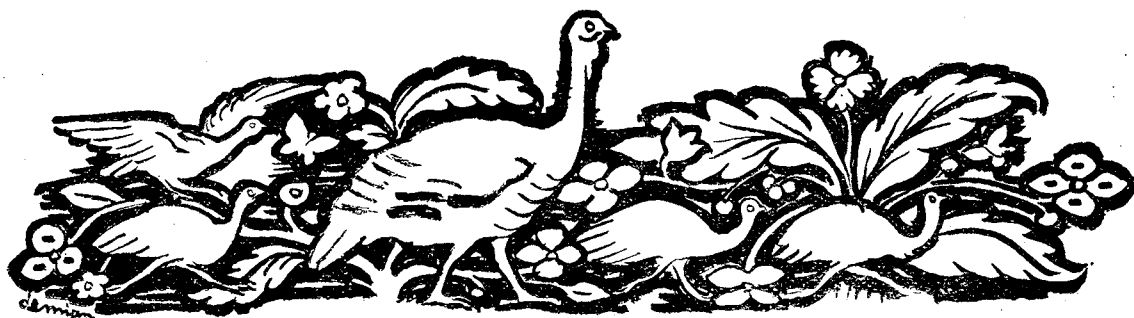
În insula morților glasul meu, glasul meu,
E singur cu umbra lui Dumnezeu.
Scufundat de tăcere, uitat de poeme,
Stăpânul lumii 'ntre frunzele plopilor geme.

Inchis 'ntre valuri și spume,
Chemând peste ea perdelele ceții,
Cuprinzând între pietre rămășițele vieții.
Insula morților e-o sămânță de lume“.

* * *

Cad razele 'ncet în amurgul din vis
Peste apele mării de-un roșu închis.
Liniștea mare așteaptă lăstunii,
Greerii unde-s? Niciun acord...
Noaptea coboară acum dela Nord.
Coloana e parcă tăiată de secera lumii.





S B O R U L

DE

ȘTEFANIA STÂNCA

De prin anii pustiiți și goi
Rar adun îndemnul unui sbor
N'are aripi bietul visător
Cât îl chiamă umbrele 'nnapoi.

Intr'o seară drumul colindat
I se despletește la picioare
— Viața care sfâșie și doare
Cu năluci, cu cer și cu păcat...

Nici-o ancorare, nici-un pas
Către gama cea adevărată
— Pajura cu numele de fată
Pentru golul care-a mai rămas.

Un păun de liniște, rotea
Hohot mai amar, mai deslușit.
Cine te-a știut și te-a iubit
Stea năucă, fără moarte stea ?

Cer să dea tăcerilor culoare
Basmă să le afli un sfârșit
Cât mai blând și cât mai iscusit
Fără smei, voinici și vrăjtoare,

Nu sunt leacuri pentru frântul sbor
Lângă anii pustiiți și goi...

Cât îl chiamă umbrele 'nnaopi
N'are aripi bietul visător.



CÂNTAREA ROMÂNIEI

DE
ION POTOPIN

Mireasma luptei fumegă spre-acvile
Ce spintecă văzduhu 'n sbor ca 'n spade
printre rețele, amiaza, palid, scade
Și 'n trup săpăm mormântul altei zile...

Apoi — ce vânăț scut — amurgul cade
Dar zările se crapă iar fragile
Cu solzi de foc se prăbușesc reptile
și urlă pretututindeni cavalcade..

Se clatină pământul larg pe furci
Și clipele de odihnă 'n țandări sar
Când ne inundă lavele urgiei...

Dar, brațul meu, te văd mereu cum urci
trăsning măreț în nimbul adversar
Neînduplecat, Cântarea României !

Katargi, 1941.



GOETHE ȘI MARIANNE VON WILLEMER INTR'O NOUĂ INTERPRETARE

DE

FILOMELA BRĂTIANU

Problema Goethe și Marianne von Willemer trezește un nou interes în cercurile germanistice datorită studiului biografic cu acest titlu prezentat atât de viu și captivant de către profesorul Hans Pyritz din Berlin.

Acesta are la activul său o muncă intensă, care însă constituind mai mult aportul la opere colective, nu l-au făcut atât de cunoscut cât ar merita. Șapte ani a activat la Archivele manuscriselor dela Academia din Berlin și patru ani la Anuarele literaturii germane (Jahresberichte d. d. L.). Se adaugă colaborarea cu diferite articole la „Dicționarul german”, dintre care acela despre „Sucht”, ar putea forma aproape o carte. O deosebită atenție a dat Hans Pyritz Barocului german, pentru cercetarea căruia ne-a pus la dispoziție o bogată bibliografie și tot din Barocul german s'a încheiat cea mai voluminoasă operă a sa „Paul Flemings deutsche Liebeslyrik” (1932). Dar pe lângă problemele Barocului, Hans Pyritz are și preocupări teoretice moderne, date la iveală în diferite articole și numeroase recenzii. Câmpul cercetărilor prezente și viitoare vrea însă să și-l fixeze asupra Clasicismului și Romantismului german. Deocamdată stă în centrul atenției sale Goethe, asupra căruia are în lucru o mare carte. Studiul recent „Goethe und Marianne von Willemer” (1941) a răsărit, după cum spune autorul, numai ca o mlădiță laterală din cercetările preliminare pentru cartea mai amplă, tratând despre schimbarea anticlasică a lui Goethe în anii 1814—1815. Pe aceasta a întrerupt-o războiul, la care Hans Pyritz a luat parte atât în campania din Franța cât și în cea din Polonia.

Autorul dă lucrării sale subtitlul de „Eine biographische Studie”. După ani de subprețuire ba chiar dispreț arătat de către un esteticism exagerat biografiei, vedem

tocmai în timpuri noi și într-o metodă nouă biografia repusă la locul care i se cuvine în știința literaturii: biografia și cuvântul poetului colaborând la desvăluirea existențială a operei de artă din ființa artistului.

Este o lucrare scurtă în aparență, abia de 132 de pagini, dar de o deosebită concentrare. Dela început se remarcă contrastul între subiectul profund omenesc și forma severă științifică, oferind în 111 pagini de text nu mai puțin de 342 de adnotații documentare. Se poate observa aici cât păstrează și continuă Hans Pyritz din tradiția lui Iulius Petersen și cât se deosebește de ea într-o concepție și metodă proprie. Studiul este scris negreșit pentru specialiști în germanistică și chiar dela aceștia cere o adâncire a problemei. Subiectul în sine însă, care interesează desigur nu numai pe germaniști și psihologi ci și pe oricare cititor cu sensibilitate sufletească, va câștiga și curiozitatea marelui public, ținând totodată prin tonul grav la distanță pe simplii „vânători de anecdote“.

Iubirea dintre Goethe și Marianne von Willemer merită atenția unor cercetări istorico-literare, din ea nutrindu-se în parte superbul fruct poetic „West-östlicher Divan“, ultima mare și bogată izbucnire lirică a lui Goethe la etatea de 65 de ani, în epoca renumită a „întineririi lui renane“ din anii 1814—1815.

În opoziție cu adepții metodelor idealiste de a înfrumuseța eufemistic realitatea cu totul inutil de dragul unei armonii imăginate, falsificând adevărul din timiditate față de viața îndrăznească, Hans Pyritz își face o datorie aspră, ca fără ascunzișuri să desvăluie în această iubire cu orice preț adevăratul „măreț și tragic al unei soarte de om și de artist“. Ceeace a încercat pentru prima dată în acest studiu autorul este un fel de „sincronizare“ a proceselor sufletești a poetului cu versurile din „Divan“.

Subiectul însuși este de o asemenea natură, că nu poate fi tratat la rece, și exemplul acesta, al „Divanului“ lui Goethe, este cel mai potrivit chiar dacă nu singur pentru a demonstra cât de mult poate câștiga o operă de artă prin desvăluirea biografică, și cât contribuie biografia la trezirea interesului publicului pentru opera poetică.

Intrucâtva „Divanul“ exprimă preocupările unei vieți întregi, cu lumea orientului plină de farmec, preocupări care datează la Goethe încă din tinerețe. Traducerea recentă pe atunci, a „Divanului lui Hafis“, minunatul poet persan, trezește și concentrează în Goethe dorurile vechi după o religie mai primitivă, după înțelepciunea naturală a omului oriental care-l mână să-și exprime starea sufletească, într'un fel congenial cu Hafis. Într-o astfel de stare de spirit intervin și cele două călătorii la Rhin în anul 1814 și 1815, în locurile unde Goethe și-a petrecut tinerețea; și dacă ținem seamă că inițiatorul călătoriei, Supliz Boisserée, a reușit să-l atragă pe Goethe nu numai în cercurile tinerilor moderni, ci să-l smulgă din încremenirea clasică, pentru a-l apropia de noua direcție în artă a tinerilor germani, vedem cum întâmplarea și soarta țin un cerc magic în jurul bătrânului poet, făcându-i parte de un dat atât de rar hărăzit de natură, o nouă tinerețe. Încă mulți ani mai târziu, prin anul 1828, în una din conversațiile sale cu Eckermann, Goethe aducându-și aminte de acea preafericită epocă din viața sa, care a fost călătoria la Rhin, fixează expresia renumită „a unei repetate pubertăți“ la naturile geniale, pe când alți oameni sunt numai odată tineri. O mai numește și „o întinerire temporară“, vremea aceea fericită petrecută la Frankfurt și împrejurimi, epocă atât de productivă, când făcea două și chiar trei poezii pe zi, indiferent unde se afla, pe câmp, în trăsură sau în casă. Ca și prefacerile artei sale, acest fenomen apare ca ceva firesc la Goethe, și nu mai puțin firesc se încadrează în acest timp fenomenul unei noi iubiri.

Iubirea care i-a fost dată s'o trăiască lui Goethe în această epocă a rotunjit cu cea mai prețioasă contribuție „Divanul”, făcând ca printre cărțile din care este alcătuit „Buch des Sängers”, „Buch Hafis”, „Buch der Liebe”, „Buch der Betrachtungen”, „Buch des Unmuths”, „Buch der Sprüche”, „Buch Suleika”, „Buch des Paradieses”, printre toate aceste cărți arta poetului să culmineze în „Buch Suleika”. Iar Suleika a fost Marianna von Willemer. Menirea ei a fost să contribuie nu numai prin inspirație și colaborare poetică la această operă, ci ca ființa ei dincolo de moarte încă să atragă un puternic interes și o nouă apreciere a operei animată de ea. Atenția pentru „Divan” a crescut imens, când în anul 1869, deci nu mai puțin de jumătate de secol după apariția lui, Hermann Grimm a deschis în „Preussische Jahrbücher” prototipul iubitei „Suleika” cântată acolo cu atâta pasiune. Era Marianne von Willemer necunoscută lumii literare până atunci. Hermann Grimm a cunoscut pe îmbătrânita Marianna în anii lui tineri și a știut să-i momească mărturisiri despre colaborarea ei la „Divan”. El a fost acela care cu o mână de maestru a reușit să creeze imaginea de farmec nepieritor acestei femei, încadrând-o la locul care-l merită în istoria literaturii. Și tot dânsul a prezentat-o pentru întâiași dată pe Marianna ca poetă, colaboratoare anonimă la Divan, dând în vileag poeziile ei pe care Goethe le-a primit printre ale lui, recunoscându-le rangul de înaltă și egală artă. Dar mai prețios a fost impulsul dat creației de Marianna prin acele interesante scrisori cifrate, artă inventată de Marianna pentru a împărtăși iubitului stările ei sufletești. Scrisorile cifrate erau numai indicații în cifre, arătând paginile și versurile din „Divanul lui Hafis”, combinate în așa fel ca să fie cât mai bine oglinda propriei simțiri. Pe acestea Goethe le reconstitua mai întâi din cartea lui Hafis, iar ecoul acesta dublu îl făcea pe poet să creeze din imaginile și gândurile acestor versuri împreună cu sensibilitatea și imaginația proprie, o poezie nouă.

Oricum, înainte de descoperirea Mariannei, „Divanul” vest-oriental era ca o întreagă carte cifrată, enigmatică. De îndatăce chipul Mariannei se reflectează pe fondul cântii, versurile devin atrăgătoare, capătă un farmec nou.

Marianne a fost una din acele ființe atrăgătoare care trezea iubire și încântare nu numai în sufletele virile, ci în toți care o înconjurau. Burdach o caracterizează ca pe o „naive Vollnatur” pe această austriacă muzicală, cultă și fermecătoare, căreia în floarea vârstei la etatea de 30 de ani, i-a fost menit să trezească și să întrețină o puternică pasiune a celui mai mare poet german. Ea avea să fie partenera lui Goethe în noua lui primăvară a iubirii și poeziei care începă atunci. Iubită și admirată în viață deopotrivă de poeți, erudiți și artiști, Marianne prezintă interesantul fenomen că aceeași putere magnetică o exercită și dincolo de moarte mai cu seamă asupra acelor care după Hermann Grimm i-au cercetat viața și au încercat reconstituirea prototipului interesantei „Suleika”. Burdach îi numește pe rând pe Creizenach, Hüffer, Düntzer, Scherer, Erich Schmidt, Frantz Schultz, Philipp Stein. Oricât de diferite ar fi concepțiile acestor biografi în alte privințe, toți sunt unanimi în căldura sufletească și simpatia față de Mariana, al cărei farmec personal a avut putere să apropie și opera, la care a fost partașă, de inima unor cercuri mai largi.

Simpatia pentru Marianna stăpânește și cercetarea lui Hans Pyritz. Dacă Burdach a constatat tragicul profund din această iubire, care a fost o dăruire și risipă a întregii ființe sufletești a Mariannei, tragicul acestei legături este pus ca notă fundamentală la baza studiului lui Hans Pyritz și chiar împărțirea capitolelor are la acest autor ceva din ascensiunea și prăbușirea tragică a unei drame.

Hans Pyritz atacă problema cu totul altfel decât au făcut predecesorii săi și decât ne-am așteptat și noi. Nu vorbește mai întâi în modul obicinuit despre tradiția problemei sau despre aspectele ei istorico-literare. El pornește dela rădăcina soartei tragice a Mariannei și deaceea începe studiul cu o analiză sufletească a soțului ei, convins că esența și funcțiunea acestei iubiri nu poate fi înțeleasă fără a cunoaște raportul lui Johann Jakob Willemer, față de soția sa. În punctul acesta autorul se deosebește cel mai mult de biografii lui Goethe de până acuma cu supozițiile lor convenționale, care împiedică numai înțelegerea situației adevărate. Cât îl supără de pildă Hecker, care în loc să recunoască soarta grea și încurcată dintre cei trei, nu găsește decât cuvinte de laudă pentru spectacolul unor virtuți alese.

Willemer este redat în întreaga lui existență tragică. Găsim aici un portret făcut cu mult realism și cu o sete de a desgoli până și ultima fibră din structura sufletească a acestui om, care chinuit de o ambiție arzătoare și săcătuit de slăbiciunea internă a auto-criticii, este secondat în viață numai de insuccese, dela lucrurile cele mai exterioare până la împlinirea celui mai înalt dor viril iubirea. Cu un stil viu ne trezește interesul pentru această figură, mai ales prin admirabilele antiteze în care oglindește nestăpânitele dorințe ale lui Willemer, numai pe jumătate împlinite: „în loc de faptă — avere, bunuri externe, în loc de glorie și putere — formală situație în societate, în locul iubirii împlinite — un compromis din sentimente timide și inhibite. Nici iubirea și venerația nenorocitului Willemer față de Goethe nu-l înduplecă pe autor să-i acorde o altă apreciere, căci dânsul judecă oamenii într'un fel existențial, nu după faptele ce le fac, ci după aceea ce sunt. În Goethe însă, Willemar nu admira decât idealul propriului său suflet și calitățile care îi lipseau „stăpânirea asupra vieții, echilibrul sufletească, fericirea creației, succesul, puterea firească de conducător și viața culmilor festive“. Pentru a prinde ceva din poleiul acesta neperitor, Willemer ar fi cedat celui adorat și ultima speranță pierdută, iubirea Mariannei, dar dorul acesta a rămas neprimut de zei, pentru că pornirea din care venea nu era tărie, ci slăbiciune, după cum o arată criticul nostru.

Cum s'o fi dezvoltat legăturile între soții Willemer până la momentul când apare Goethe în 1814 în cercul lor, nu știm. Oricum, Goethe o amintește pe Marianna într'o scrisoare din 4 August către soția sa, ca „Willemers kleine Gefährtin“, care l-a vizitat împreună cu tovarășul ei pe poet, desigur nu fără o arzătoare curiozitate. Iar la 12 Octombrie în acelaș an, iarăși într'o scrisoare către Christiane, o numește pe Marianne „Frau Geheimrätin Willemer“. Odată cu această căsătorie care i se pare autorului „un destin distrugător“ pentru Marianne, intră și Goethe în cercul vieții ei. Aceasta avea să-i aducă o culme cu atât mai înaltă, cu cât firea ei luminoasă a lăncizat sub „umbra unei forme de existență impusă, pierzând ocazia unei dezvoltări a posibilităților ei proprii“. Iar situația echivocă după ani de zile în casa văduvului Willemer, căsătoria ei a însemnat o obosită cedare în lipsa altei posibilități de scăpare. Așa o vede cel puțin autorul.

Cu ajutorul datelor din scrisori și din notele jurnalului zilnic al poetului, geneza iubirii acesteia este stabilită cu multă subtilitate încă din anul 1814. Două momente importante sunt just remarcate. Primul e că Goethe nu mai amintește numele Mariannei în scrisorile către soția sa, tăcerea aceasta acoperind o taină. Apoi data de 18 Octombrie 1814 — când în seara aniversării victoriei dela Lipsca cu admirabilul spectacol al focurilor depe culmi, în sufletul celor doi a mijit presimțirea învâpăierii de mai târziu. Acest 18 Octombrie Marianna l'a sărbătorit în fiecare an cu un cult cu- cernic până la sfârșitul vieții ei.

Vara anului 1815 avea să aducă izbucnirea pasiunii. În acest capitol Goethe este supus unei intense analize psihice pentru a-i desvălui un aspect prea puțin cunoscut până acuma, acela al tănuirii sufletești față de cunoscuți și prieteni. Iar autorul pare să pună foarte mult preț pe această descoperire, ajungând la rezultatul că tănuirea aceea în anumite situații sufletești, arta aceea a prefacerii pe care o mănuiește cu virtuozitate, este o adâncă lege biologică a firii lui Goethe. Este vorba despre tănuirea intenției lui de a pleca la Frankfurt, mărturisind numai călătoria la Wiesbaden, unde dădea aparența că pleacă silit mai mult de doctori, pe când în realitate, într-o scrisoare către Willemer primește invitația aceuia la Gerbermühle.

Înainte de a se clarifica sentimentul său, în trăsura ce-l depărta de Weimar au luat ființă acele două poezii în care dă viitoareii lui iubite presimțite numele de Suleika, iar el însuși își alege acel de Hatem. Cu schimbarea numelui și-a ridicat iubita în lumea lui orientală. Mai mult decât predecesorii lui, Hans Pyritz înțelege că nu forma orientală l-a încântat pe Goethe, ci că fără scufundarea în apa vie și înnoitoare a lui Hafis, Goethe nu ar fi adus sufletul pregătit pentru această iubire. Echilibrul încântător între spirit și senzualitate constituie farmecul lui Hafis și se potrivea atât de mult cu farmecul Mariannei, care era spirit într-o perfectă natură naivă. Aceasta este și atmosfera Divanului respirând o împlinire neîntâlnită în lunga viață a poetului la celelalte iubiri. Un dar venit de sus cum apare în acele versuri în „forma pasivă” care conțin adulmecarea unui destin suprapersonal de o strălucire metafizică în așteptarea iubitei Suleika: „Aber Du, die so lange mir erharret war”, și care au fost scrise la începutul călătoriei spre Rhin, la 21 Mai 1815.

Abea la întoarcerea din Wiesbaden, care l-a refăcut și fizicește, Goethe, ținându-și promisiunea dată lui Willemer, s'a oprit la vila acestuia din apropierea Frankfurtului la „Gerbermühle” numai pentru câteva zile cum credea la început, căci așa scrisese Christianei. Din acele câteva zile cum credea la început s'au făcut 5 săptămâni, în care Goethe a fost oaspe și „stăpân” magic al casei și sufletelor de acolo. Nu numai Marianne, dar și Willemer a gustat odată cu fericirea adorării, apropierea geniului în casa sa. Dacă Burdach a reușit să adulmece parfumul și conținutul acestei săptămâni, Hans Pyritz nu se poate opri să nu amintească fericirea sobră în toată risipa pasiunii Mariannei. Dânsa a presimțit că în săptămânile acestea trebuie să plătească prețul unei vieți întregi necheltuite, dar pentru un asemenea ceas ceresc, Marianna a mulțumit lui Goethe cu o încredere care se găsește numai printre îndrăgostiții nemuritori. Pe de altă parte, Goethe a iubit în ea o ultimă sublimă posibilitate a existenței sale cu o dureroasă ardoare. Acolo, la Gerbermühle, Goethe s'a lăsat cuprins de un vârtej demonic, lăsându-și stăpânită întreaga lui ființă virilă și poetică de această femeie unică în felul ei, care întrunea o genialitate spirituală pe lângă perfectă ei feminitate.

Un deosebit interes prezintă aici comparațiile pe care le face autorul între conținutul scrisorilor către Christiane și conținutul poeziilor și evenimentelor sufletești din aceleași zile. Goethe consolează pe soția sa bolnavă și-și ascunde tot norocul lui strălucitor, și este interesant că scrisorile lui sunt atât de sincer formulate, încât și aici cât și în arta lui nu îl poți învinui măcar de o ficțiune: „Ce-i drept, pe amândoi vara aceasta ne-a tratat rău. Zilele cele mai plăcute pe care le-am petrecut au fost acelea în care toate s'au precipitat atât de repede, încât nici măcar nu mă puteam gândi la mine”, scria el Christianei. Felul acesta de a-și acoperi propriile trăiri sufletești, de a nu-și schimba atitudinea obișnuită și datorată celor apropiați, Hans Pyritz o numește un fel de economie sufletească de care Goethe dispunea și care-l ajuta să-și adminis-

treze toată bogăția propriei sale vieți. Totuși mi se pare că autorul este stăpânit de prea multă mirare în fața unor lucruri firești, desvăluind o însușire negreșit interesantă, acest echilibru sufletească, care se înțelege dela sine pentru un om complicat, trăind în situații înalte și trebuind să stăpânească secretul propriu și al altora.

În studiul cel mare asupra lui Goethe, autorul ne promite o aprofundare a acestei laturi sufletești pe care o numește cu atâta gravitate „Das Geheimnisgesetz seiner Wachstumsform, die Goethische Fähigkeit des Verhüllens bis zur Vollendung“.

Despărțirea, ca și în alte dăți, a sporit poetului puterea creatoare. Goethe se oprișe în drum spre casă la Heidelberg, la tinerii Boisseree. Pe neașteptate au sosit acolo și soții Willemer, iar cele trei zile petrecute în tovărășia Mariannei au dat „Divanului“ o deosebită strălucire. În drum spre Heidelberg a compus Marianne renumitul cântec către vântul de răsărit, „versuri de mireasă“, cum le caracterizează Hans Pyritz. Revederea a zguduit pe Goethe adânc după cum arată însemnările lui Boisseree. Dar acolo unde izvoarele tac, valul creator al acelor trei zile stă mărturie trăită în versurile Divanului. În poezia „Wiederfinden“, admirabil analizată, Hans Pyritz găsește caracterizarea definitivă a iubirii dintre Goethe și Marianne „un demn model în bucurie și suferință“.

Ideea unui exemplu înalt, model în lumea metafizică, este impusă de Goethe iubirii acesteia cu o neînduplecată transfigurare și într-o asemenea stare sufletească Goethe se desparte de Marianne la 25 Septembrie 1815 pentru a nu se mai întâlni niciodată cu ea în viața terestră. Mariana nu și-a dat seamă nici atunci nici mai târziu despre irevocabila și nestrămutata hotărâre a unei despărțiri definitive. Tot sprijinul vieții ei a rămas până târziu în viață speranța unei revederi. Goethe îi dăduse speranța unei întâlniri la Frankfurt și Marianna, în drum spre casă, creiază renumitul cântec către vântul de apus, compus în muzică de atâția compozitori. El conține ca o presimțire toată tensiunea dureroasă a anilor următori :

„Ach, für Leid müsst'ich vergehen
Hofft ich nicht, wir sehen uns wieder.“

Cu numeroase argumente dovedește Hans Pyritz că durerea lui Goethe a fost pentru moment mai mare decât a Mariannei, el fiind conștient de renunțarea definitivă și conștient de sfârșitul unui belșug de viață și artă, cum exprimă versurile din zilele acelea :

„Dann verlosch mir Leucht' und Feuer “

Din tot sbuciumul creator, din tot efortul erotic și poetic, Goethe își reia figura obiectivă și tonul simplu și firesc atunci când îi scrie Christianei. Acolo la Weimar îl aștepta căminul liniștit, munca obositoare, dar „regulatoare“.

Este deosebit de interesant din punct de vedere științific să urmărim sub conducerea lui Hans Pyritz tradiția părerilor despre această iubire în istoria literaturii, păreri pe cât de sigure, pe atât de false, stabilind caracterul acestui eveniment sufletească.

Aflăm că Düntzer este acela care fixează și răspândește părerea cum că Marianne știa prea bine că legătura ei cu poetul nu a fost decât un grațios joc erotic și dacă acesta a amenințat să treacă la o pasiune; poetul și-a revenit imediat.

Dar și Scherer se exprimă în acelaș fel și el utilizează expresia de „joc“. Hüffer observă fondul serios al legăturii, dar îi micșorează însemnătatea într'un sens burghez

moralizator. După ce Düntzer a vorbit despre o iubire caldă dar fără pasiune, chiar Erich Schmidt susține că „de amândouă părțile a fost o iubire liberă de pasiune“. Iar zilele dela Heidelberg sguđuite de cea mai covârșitoare pasiune sunt pentru el „o tandră îmbrățișare a inimilor“ fără teama vr'unui regret. Loeper se exprimă cu mai multă precauție vorbind despre „o plutire între revărsarea inimii și ficțiunea poetică“. Chiar și comentatorii noi, ca de pildă Ermatinger, văd în legătura Hatem-Suleika numai un joc al fanteziei. Numai puțini își iau curajul să creadă într'o trăire neștirbită, profund omenească. Primul este Burdach, iar după el cu o puternică intuiție Hans Pynitz, pentru care cel puțin zilele din Heidelberg prezintă „o pasiune elementară înfiorată de o seriozitate mortală.“ Acel instinct vital unit cu aceeași voință de iluminare sunt vii în cartea Suleika, și dacă Goethe ca om social a tănuuit uneori ceva, ca poet însă nu a redat niciodată în artă ceva fictiv ce nu purta în el. Și cu atât mai puțin o pasiune născocită.

Timpul de după despărțire a fost o lungă suferință. Pentru Marianne fără îndoială. Sguđuirea produsă de puternica ființă a poetului în sufletul Mariannei este redată de autor într'o analiză atât de pătrunzătoare, încât din ea crește parcă o imensă învinuire adusă lui Goethe, care ridicând această femeie, până la culmile extazului suprem“ a părăsit-o în clipele cele mai critice. Se pare că nici Goethe nu și-a revenit atât de ușor. Dorurile și suferința lui au avut aproape aceeași intensitate ca ale Mariannei. El continuă să mai creeze versuri pornite din aceeași vibrație, ca acea splendidă „Vollmondmacht“ răspuns dezvoltat dintr'unul din versurile lui Hafis indicate de Marianne într'o scrisoare cifrată pentru 18 Octombrie „Immer sehnt sich mein Herz nach deinen Lippen“.

Apoi existența dublă între strălucirea din afară și sciziunea sufletească a poetului o desvăluie atât de real epilogul acela atât de real în „Nachklang“ prin versurile: „Vermagert bleich sind meine Wangen, und meine Herzenstränen grau“.

Chiar dacă o tăcere grea și enigmatică se lasă între cei doi, aceasta nu stinge pasiunea și Goethe se poartă în primăvara anului 1816 cu gândul unei călătorii la Rin. Intervine însă atunci îmbolnăvirea și moartea Christianei prin care poetul a suferit foarte mult. Momentul acesta îi oferă lui Hans Pynitz ocazia pentru deschiderea problemei Marianne-Christiane întrebându-se cum a putut Goethe împăca iubirea sa pentru Cristiane cu pasiunea pentru Marianne. Explicația o dă cu o admirabilă intuiție arătând cum Goethe nu numai că putea trăi în mai multe jurebii (mehrsträhnig) ci trebuia chiar s'o facă pentru a organiza bogăția conținuturilor sale sufletești. Și cred că nu „ființa gotică“ a lui Goethe l'a făcut să evite robia pasiunii, cum susține Hans Pynitz. Stăpânirea de sine, libertatea propriului său spirit îi dădeau prin renunțare o compensație în viața metafizică. Poate că veștile despre ofilirea, disperarea și întunecarea Mariannei după despărțirea lor, pe care le primea dela Willemer i-au sporit lui Goethe și mai mult rezerva hotărâtă. Nici insistențele lui Willemer nici invitațiile Mariannei nu l'au putut determina să mai revie la Frankfurt. Și cu amărăciune observă Hans Pynitz pe acelaș ton de învinuire că nici poetul nu a invitat-o vreodată pe Marianne la Weimar: „...când oștiri de oameni treceau prin încăperile lui, atâția străini și puțin prieteni, uneia singure, care ar fi putut umple încăperile acestea cu o strălucire sărbătorească, ei i-au rămas închise până la urmă după o voință nepătrunsă.“

În acelaș timp însă, din veștile primite, creiază versuri redând întreaga durere a iubitei. Din izolarea și depărtarea lui Goethe, a continuat legătura cu Marianne pe acel nivel înalt nestingherit de nimic. Poezii, chiar dacă mai rare, sunt rodul acestei

legături cum este aceea despre „Behramgur“ care să fi creiat rima cu ajutorul iubitei sale, care la versurile lui răspundea și ea în versuri, potrivindu-le rima. Bucuria că și poetului i-a fost dat un asemenea dar, comparația cu Marianne, prețuirea răspunsurilor ei poetice, arată neschimbata prețuire față de ea. Odată cu publicarea Divanului, în timpul corecturilor și ultimelor revizui, se mai trezește odată suflul creator făcând ca unele dintre poezii să fie intercalate în timpul corecturilor. Atunci amintirea pasiunii trezește pe lângă versurile noi parcă și o apropiere mai mare de Marianne. Când aceasta primește primele coale ale „Divanului“, îi răspunde poetului adânc recunoscătoare și din frumoasele ei scrisori respiră modestie și resemnare. Cred că Marianne a înțeles fără măcar o învinuire în gând, situația lui Goethe care se ținea la distanță. Căci în acelaș an al apariției „Divanului“, Willmer l'a vizitat pe Goethe la Weimar, mijlocind se pare că, de atunci înainte, un regulat schimb de scrisori între Marianne și poet. O scrisoare furtunoasă într'un stil cu totul tineresc și mânat de simpatia care a fost subit trezită iarăși de vizita lui Willemer și de emoția de o clipă că ar fi și Marianne cu el, este trimisă îndată de Goethe Mariannei, singura formulată cu familiarul „tu“ care trebuie că era obișnuit între îndrăgostiții de altă dată. Faptul că Marianne nu a încercat de pildă să însoțească pe soțul ei la Weimar și apoi ultimele cuvinte din răspunsul Mariannei la scrisoarea amintită ne arată modestia și discreția ei față de poet. Căci Marianne se găsea singură la Baden-Baden și poate că în adâncul inimii ei a sperat o clipă vizita lui Goethe acolo, totuși dânsa încheia scrisoarea: „...und doch... sie können ja nicht kommen!“ Sunt dovezi grăitoare, câtă grijă avea să nu-l compromită pe bărbatul iubit, câtă înțelegere discretă avea pentru marele prizonier al gloriei sale.

Din suferința ei, din lăncezeala sufletească și trupească ce i-a scuturat floarea tinereții, o trezește abia apariția definitivă a „Divanului“, care înseamnă pentru ea un sprijin vindecător, o reînviere, o împăcare cu Goethe. Căci de atunci începe un regulat „dialog al inimilor“, un schimb de scrisori, care a durat până la moartea poetului. Caracterizarea și analiza scrisorilor făcută de Hans Pyritz este interesantă din punct de vedere psihologic, nu oferă însă prea mult câștig pentru istoria literaturii, așa că extinderea prea mare pe care o dă autorul acestui capitol devine oarecum obositoare pentru cititor.

Încă odată, în călătoria la Karlsbad din primăvara anului 1820 s'a desprins din această mare iubire acele renumite cinci poezii pentru „Carte Paradisului“, înalte creații ale literaturii mondiale, în care Goethe, „ca bărbat în lumina ce se stinge a dat o profesiune de credință „Erosului“ ca forță a soartei sale terestre și cerești.” Din șirul de femei care i-au dăruit fericire, numai pe Marianne-Suleika a găsit-o demnă să întruchipeze această forță, făcându-i loc să intre alături de el în veșnicie „cum a intrat odinioară Beatrice cu Dante”. Intr'o viziune înaltă o creiază fără suferință ca hurie în Paradis în chipul iubitei Suleika. Și Hans Pyritz termină oarecum împăciuitor recunoscând marea iubire a lui Goethe dovedită prin misterul celor cinci poezii din cartea Paradisului. Sub impresia acestui ultim dar, atât de înalt simbol al iubirii sale, trebuie să înțelegem și noi altfel neînduplecata renunțare a lui Goethe care a fost nu răceală, ci reculegere pentru un sbor mai înalt spre o libertate neîncătușată de îngrădirile vieții de toate zilele.

Desigur că această constatare nu micșorează suferința Mariannei și setea ei după un noroc palpabil. În scrisorile dintre ea și Goethe este cultivată până la urmă speranța unei revederi și Hans Pyritz nu se poate reține de a nu aminti că tocmai în anul 1823, care dădeau cele mai multe posibilități pentru o revedere cu Marianne, tocmai atunci cade a treia întâlnire cu frumoasa Ulrike von Levetzow. Totuși autorul privește episodul

Ulrikei ca ceva trecător care nu a umbrit fidelitatea lui Goethe față de Marianne. În acelaș an 1823 Marianne are parte de punctul culminant al aprecierii ei în artă, când Eckermann neavând nici cea mai ușoară bănuială despre colaborarea Mariannei la Divan, citează într'o recenzie ca model de artă stilistică goethiană cântecul Mariannei: „An den Westwind“.

Ne despărțim de această carte cu o puternică și justă impresie că ne-a dăruit și desvăluit mai mult decât încape pe puținele ei pagini. Cred că nu puțini din cunoscătorii lui Goethe și a legăturii Divanului cu Suleika, ne-am dat abia acum seama de covârșitoarea însemnătate a acestei „iubite între iubite“ care a fost Marianne von Willemer. Și în conștiința timpului nostru este ea iarăși chemată să ne apropie Divanul mai mult, iar Hans Pyritz îi ajută mult să-și împlinească această menire. Pe când dintr'o covârșitoare simpatie și compătimire pentru Marianne ne desvăluie toate frumusețile și întregul mister al iubirii ei mari, în ce privește pe Goethe, ne rămâne oarecum o umbră de nedumerire asupra felului său de a iubi, mai curând o enigmă decât o limpezire.

Prins de concepția modernă a atotputerniciei biologicii și dintr'o personală concepție asupra femeii se pare, autorul își ia dreptul la o severă scrutare critică a „renunțării“ în viața lui Goethe. Astfel pare să nu țină seama că Goethe, deși în mare parte acela care stă la baza actualelor idei despre primatul vieții, cum s'au dezvoltat prin Carus până la Klages, este stăpânit totuși de unele elanuri etice, parte înăscute, parte inoculate de o cultură care-i străbătuse întreaga fire. Îmbătarea vieții, atât de puternică în momentul iubirii, se cerea la el ridicată cu toată forța vitalității într'o sferă supraterestră, ca acolo abia înfrățită cu poezia să atingă culmile nemuririi.





C R O N I C I

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

TRAGEDIA CREȘTINĂ ÎN OPERA LUI CORNEILLE

Tragedia franceză a îmbogățit literatura lumii cu multe capodopere, printre care „Cidul” și „Polyeucte” stau pe treapta perfecțiunii.

Anul 1636, când s'a reprezentat pentru întâia oară „Cidul”, înscrie o dată istorică. Atât admirația, cât și dușmăniile pe care le-a deslănțuit această premieră, au rămas proverbiale. Adeptii lui Corneille s'au unit, după moartea idolului lor, într'un fel de partid care să întrețină cultul autorului venerat și al operelor sale.

Influența pe care a avut-o *le grand Corneille* — cum i se spunea — asupra contemporanilor, e datorită mai întâi risipei de frumuseți eterne care țâșnesc din fiecare tragedie. Subiectele pieselor lui Corneille sunt întotdeauna grandioase, extraordinare, — eroii săi depășesc realitatea, ridicându-se la o potență morală supraomenească, ating sublimul și perfecțiunea. În schimb toate operele sale sunt încununate de cea mai generoasă împăcare sufletească. Dacă eroii săi sunt giganți, semizeii, supraoameni, — desnodământul conflictului tragic e întotdeauna uman. Cu drept cuvânt s'a zis că: „*într'o singură scenă din Corneille este mai mult subiect decât într'o întreagă tragedie de Racine*”, — la care genialul autor al „Phedrei” și totodată strălucitul rival al lui Corneille a răspuns „*arta constă în a făuri ceva din nimic*”.

De fapt, contemporanii admirau la Corneille extraordinarul și supraomeneșcul pe care literatura franceză le cunoștea acum întâia oară, odată cu respectul *regulelor de unitate*, pe care autorul lui „Polyeucte” le transpunea direct din tragedia greacă, așa cum le fixase Aristot. Corneille porcede de la Sophocle care a zugrăvit pe oameni „*NU așa cum sunt, ci cum ar trebui să fie*”.

Dar partidul „cornelian”, care a asfințit un secol mai târziu, și-a găsit noi adepți în seco-

lul nostru, în romancierul italian Antonio Fogazzaro, care — indirect — e un elev al lui Corneille și în filosoful Nietzsche, apologistul faimosului „*übermensch*”.

La fel cu tragicii greci, și contrar lui Racine, autorul lui „Polyeucte” nu acordă nici o însemnătate iubirii ca *pasiune dominantă și inspiratoare* în teatru, socotind-o ca un simțământ de al doilea plan. Pe când la Racine iubirea este însuș sâmburele tragediei, la Corneille e numai pretext de conflicte, de deslănțuiri, de lupte sufletești între datorie și dragoste (tragedia „Horace”), între ambiție, răzbunare și dragoste (tragedia „Cinna”), între dragoste și credință („Polyeucte”). Chiar în „Cidul”, lupta se dă în're sentimentul onoarei și datoriei de o parte, și iubirea de cealaltă.

Din variatele ciocniri ale celor mai profunde și mai nobile simțăminte pe care le cunoaște sufletul omenesc, ca într'o încrucișare de spade din care țâșnesc scânteii, Corneille asvârle, cu o genială dărnicie, versuri sublime, cizelări desăvârșite, am putea zice adevărate axiome estetice, cele mai frumoase versuri pe care le-a cunoscut literatura franceză.

Fără să aibă căldura și sugestivitatea versului „racinean”, atât de pictural, de captivant, versul lui Corneille, în aparență sărac și abstract, este de fapt de o simplitate și o limpezime genială. Fără metafore și fără înfloriri de cuvinte, versurile lui sunt asemenea unor formule definitive care închid în ele o cugetare eternă, iar stilul său e mareț, simplu, armonios, — e un *stil sublim*. Intriga tragediilor are un desen precis, o arhitectură severă, monumentală. Acțiunea se desfășoară geometric, având culminanțe zguduitoare, o gradație solidă și armonică și un desnodământ care nu mai poate fi clătinat. La lăsarea cortinei, la încheierea tragediei, subiectul e secătuit, — nimic nu mai

poate fi spus, nimic n'a fost uitat, nimic nu e de prisos.

Capodoperele corneliane fac impresia unor sfere, din care nu se poate scoate, nici adăoga nimic, — căci în clipa posibilității acesteia, sfera încetează de a mai fi. Pentru aceste cuvinte „Polyeucte” sau „Cidul” sunt realizări eterne, opere care nu se vor învechi niciodată, neavând a suporta nici o comparație, nici tema vreunei parafrazări.

În deosebire de tragicii greci care năzueau prin operele lor să deștepte în auditori *mila* sau *groaza*, cu scop de a purifica sufletul omenesc și a-l apropia de desăvârșire, — Corneille țintește să aprindă în spectator un simțământ nou: *admirația* și *sublimul*. Pe Corneille nu-l interesează realitatea și verosimilul, ci idealismul și perfecțiunea. După concepția sa estetică — cum spune Emile Faguet — fiecare piesă trebuie să aibă „*une belle passion*” și nici de cum „*une vraie passion*”. Nu verosimilul, ci frumosul și sublimul. Nu numai prin *mula* și *groază*, dar mai ales prin *sublim*, prin acea încântare extatică în fața dumnezeescului frumos, sufletul omului se purifică și se înalță, se desăvârșește și se apropie de Divinitate. Corneille este pentru deșelarea individului din mediocritatea sterilă a colectivității, este pentru sporirea potențelor personale și a diferențierii „*insului*” prin propriile sale acte și sentimente, până la individualismul superior care să-l facă conștient pe om de înrudirea sa cu zeii. Corneille vrea desrobirea și înălțarea muritorilor la treapta spirituală pentru care au fost predestinați.

Prin teatrul său, Corneille ne arată căile triumfului, drumul desăvârșirii care nu poate fi găsit fără luptă, fără mari eforturi morale, fără educația voinței fără aprigul duel dintre pasiunile care se frământă în pieptul omenesc, și — mai ales — fără *noblețea mândriei* sufletești.

Subiectul tragediei „Polyeucte” (catolic) sau *Poliect* (ortodox), este extras din „*Viețile Sfinților*”.

În secolul al III-lea, sub domnia Împăratului Deciu, trăiau în Melitene, capitala Armeniei, doi cavaleri: Poliect și Neare, legați printr-o strânsă prietenie. Poliect, un nobil dintr-o veche familie armeană, era ofițer al Romei și totodată ginerele Guvernatorului Felix care reprezenta pe Împărat în această țară, aplicând cu strășnicie edictele sale, printre care și acela de aprigă prigoană împotriva creștinilor. Poliect, convertit la noua credință de Neare, trecând peste rangul său, peste legăturile de familie atât de strălucite și mai ales peste dragostea Polinei, virtuoaasă și nobilă sa soție, —

rupe în bucăți edictul imperial și-l asvârle în fața mulțimii, apoi — în vreme ce statuile zeilor Romei erau purtate în procesiune la altar — zelosul și fanaticul adept al Crucii insultă și sfarmă idolii adorați oficial, doborându-i în țândări de pe pedestale.

Poliect este osândit la moarte chiar de Felix, socrul său, și decapitat în anul 257. Biserica creștină l-a beatificat, catolicii prăsnesc pe sfântul mucenic Polyeuct în ziua de 13 Ianuarie, iar ortodoxii pe Sfântul Poliect în ziua de 9 Ianuarie.

Premiera tragediei lui Corneille a cunoscut, pe scena Hotelului de Bourgogne, în Ianuarie 1643, o primire entusiastă din partea mulțimii, deși lectura piesei, făcută în fața Curții și a nobilimii, la Hôtel de Rambouillet, a fost răsplătită cu răceală și desaprobar, aceștia neputând nici gusta, nici accepta punerea în scenă a unei drame religioase și a unui sacru mister al „grăției divine”.

Tocmai în această obiecție stă explicația faptului că, dintre toate tragediile lui Corneille, „Polyeucte” este opera care a câștigat cel mai mult în timp. Publicul contemporan gustă mult mai intens tragica poveste a acestui cuvios Părinte al Bisericii, decât acum trei secole când — din cauza sentimentului religios sever și fără rezerve, a lipsei de indulgență și a unei ortodoxii exclusiviste, — un public ponderat, protocolar și iubitor de maniere, aștepta dela o tragedie conflicte de sentimente cotidiene, explozii de dragoste și desnodăminte simple, care să se încheie prin moarte sentimentală sau prin sinucidere.

A doua învinuire adusă acestei capodopere a fost aceea că, printr-o excepție unică și surprinzătoare, eroul tragediei nu era totodată și un îndrăgostit. Publicul din sec. XVII-lea, ar fi dorit o poveste de iubire, nu o dramă religioasă. Gusturile Evului Mediu, cu reprezentările *Pașii* și a *Misterelor creștine*, evoluaseră în armonie cu viața socială și privilegiile claselor. Curtea și nobilimea iubeau luxul, exuberanța vieții, și cereau artelor și literaturii un ritm și o tonalitate adecvată ou spiritul vremii.

Nu e de mirare deci, că preferințele tuturor se revărsau cu dărnicie asupra lui Racine care își acorda strunele cum plăceau mai mult stăpânilor, — lui Racine, care era un curtezan oficial și care scria tragedii după îndemnul Doamnei de Maintenon, pentru educația domnișoarelor nobile dela Saint-Cyr.

Critica franceză, dela Voltaire până la Jules Lemaitre, în judecarea tragediei „Polyeucte” și în cumpănirea eroilor, își arată — ostentativ — preferințele pentru Polina, coplesindu-l pe Polyeucte de învinuiri.

Voltaire și Enciclopediștii l-ar fi vrut pe Polyeucte mai filosof, mai raționalist, un martir cumpătat, un sfânt tolerant și sociabil, predicând iertarea, bunătatea și dragostea de umanitate. Intransigent, lipsit de măsură în fanatismul său religios, Polyeucte e un mistic, un revoltat, un iluminat dincolo de rațiune și logică, un suflet steril de sentimente omenești, un aprig, un exclusivist, un Sfânt. Polyeucte amintește în multe privințe pe Apostolul Paul, pe Ioan Huss, pe Calvin, iar în literatura modernă ecoul exclusivismului său iluminat îl întâlnim în romanul *Il Santo* al lui Fogazzaro și în drama „*Pastorul Brand*”, straniu erou ibsenian.

Criticul Jules Lemaitre, deși un fervent admirator al lui Corneille, vorbind despre tragedia „Polyeucte”, regretă că din această capodoperă natura e „întotdeauna absentă”. Intr’adevăr, nici un singur vers, din cursul celor cinci acte, nu e colorat de o imagine, nu e în-

călzit de o simțire în care să vibreze natura cu pitorescul ei, cu varietatea de nuanțe și lumini, cu miresmele pământului sau scăpărările nopților înstelate.

Explicația stă în faptul că toți clasicii francezi, la fel cu tragicii greci, sunt cu desăvârșire străini de sentimentul naturii. Nicăiri nu se cântă natura pentru natură. Nici un cuvânt pentru poetizarea nopții, a lunii sau a stelelor, pentru vraja primăverii sau melancolia toamnei. Sentimentul naturii apare foarte târziu în literatura europeană, fiind un sentiment aproape modern.

Totuși frumusețea tragediei „Polyeucte” cuprinde în sine și revarsă dincolo de text un suflu de gândire aprinsă și copleșitoare, o feerie de simțiri și un vârtej de aventuri care statornicesc prin veacuri gloria și măreția sublimului cornelian.

CORNELIU MOLDOVANU

TUDOR VIANU: INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR

S’ar putea spune că dela Kant încoace filosofia a suferit un fel de deplasare dela metafizică spre teoria cunoștinței și spre feluritele filosofii ale valorilor. Aceasta nu înseamnă că valorile n’au fost cunoscute și mai înainte sau că filosofii nu s’au ocupat de ele. Ba chiar, în perioada greco-romană a istoriei filosofiei, valorile morale și religioase absorbeau aproape în întregime preocupările filosofilor, iar filosofiele utilitariste, dela Epicur și până la J. Stuart Mill, precum și filosofiele religioase ca aceea a unui Augustin sau a unui Pascal, nu urmăreau altceva decât binele, fericirea sau, altfel spus, valorile omenești. Totuși, revoluția introdusă în filosofia morală de etica lui Kant, pe de o parte, iar pe de altă parte evoluția societății și a filosofiei însăși au făcut ca valorile umane să ia în ultimele secole o importanță din ce în ce mai mare. În această privință, putem semnală desvoltarea consecutivă a economiei politice, a științelor politice și sociale, iar în filosofie preponderența pe care au dobândit-o curentele utilitariste și pragmatiste. Subiectivismul filosofilor mai noi a îndreptat preocupările din afară înlăuntru, dela obiect spre subiect, dela natură spre om, exaltând în acest fel valorile omenești. Așa s’a ajuns la o sumedenie de filosofii speciale: filosofii ale acțiunii, filosofii ale vieții, filosofii ale fericirii, filosofii politice etc., care toate nu sunt în fond altceva decât filosofii critice ale valorilor omenești, urmărind să determine adevărata vocație a omului, adevăratul ideal de viață umană, și

să găsească mijloacele cele mai bune pentru a fi atins acest ideal.

De curând însă, un număr de filosofi au strâns datele problemei mai de aproape și au făcut din domeniul valorilor obiectul special — pentru unii chiar unic — al filosofiei. Așa a luat naștere Axiologia (Werttheorie), concepută de inițiatorii ei, Ehrenfeld, Kreibig, Urban și alții, ca o disciplină ce-și dă ca preocupare cercetarea problemelor critice ale cunoașterii valorilor omenești. Însă, dela filosoful german Hermann Lotze, care cel dintâiu a dat o preferință deosebită cuvântului *valoare* și l-a introdus în vorbirea filosofică, și până la filosofii mai noi, W. Windelband, H. Rickert, N. Hartmann, René Le Senne, Louis Lavelle etc., filosofia valorilor a făcut însemnate progrese, de care firește nu este locul să ne ocupăm aici, ci vom căuta numai să indicăm contribuția d-lui profesor Tudor Vianu la lămurirea problemelor axiologice. Și aceasta numai în legătură cu noua d-sale lucrare, intitulată *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observația conștiinței*.

După cum spune însuși titlul cărții, d. Tudor Vianu nu prezintă un sistem complet de axiologie, ci numai „o *introducere*, dela limita careia urmează să se întindă aria desvoltărilor și aplicațiilor, deocamdată numai indicate” (Prefață, p. 9). Dar nu trebuie nici să credem că este vorba de una din acele „*Einleitung*” sau „*Einführung*”, cu care ne-a obișnuit literatura filosofică germană — adică un fel de manuale pentru începători în ale filosofiei — ci este vor-

ba de un mic tratat de axiologie, dens, precis în termeni tehnici, rotunjit ca gândire, dar care își așteaptă dezvoltarea într'un sistem axiologic complet și mai ales adâncirea filosofică propriu zisă, în sensul fundării metafizice a întregului sistem axiologic.

În privința cuprinsului acestei *Introduceri în teoria valorilor*, o primă indicație ne vine dela însuși subtitlul cărții: „întemeiată pe observația conștiinței”. Ceea ce înseamnă că d. Tudor Vianu se clasează dela început printre cercetătorii valorilor cari vin dela psihologie, deși d-sa nu acceptă tezele unui psihologism extrem. De altfel, axiologia nici nu se poate dispensa de psihologie. Valoarea apare ca ceva sufleteesc, mulțumind o nevoie a individului sau a colectivității și provocând sentimentul plăcerii. Faptul de a trăi sufletește îmboldul spre valoare cade de drept în lotul cercetării psihologice. Așa s'a făcut că axiologia s'a construit în primul rând pe o temelie psihologică, iar direcțiunile voluntariste și emoționaliste ale filosofiei contemporane s'au arătat foarte bucurătoare de ivirea acestei noi discipline. D. Tudor Vianu era deci îndreptățit să-și întemeieze cercetarea pe observația conștiinței.

Cuprinsul cărții de care ne ocupăm are trei mari despărțăminte. În prima parte, găsim o serie de „noțiuni axiologice”, ca de pildă distincția între acte și obiecte ale conștiinței, distincție care formează punctul de plecare al considerațiunilor din întreaga lucrare. Apoi, împreună cu F. Brentano și școala acestuia, d. Tudor Vianu se opune tradiției kantiane, care ne-a învățat că actele conștiinței sunt totdeauna creatoare și că deci obiectul ar fi produsul actului. „Obiectele, spune d-sa, sunt cuprinse de acte, nu sunt create de ele” (p. 14). Tratează apoi despre caracterul indescriptibil al actelor de conștiință și despre alternarea lor, insistând mai mult asupra cazului când valoarea este cuprinsă de alte acte decât dorința, adică de reprezentare, simțire și gândire. Aici este interesantă în deosebi lumina nouă ce se aruncă asupra miturilor, care nu mai apar ca abstracțiuni cuprinse prin reprezentări inadecuate, ci „mitul este valoarea cuprinsă de reprezentare, adică imaginea coadaptată cu valoarea” (pag. 24). De aceea, spune d. Tudor Vianu, gruparea axiologică a miturilor ar fi mai potrivită cu firea lor, decât vechea grupare după sectoarele naturii, presupuse a fi explicate prin mituri. Se precizează apoi valorile ca obiecte ale dorinței și care nu sunt produsul experienței sociale a bunurilor. „Valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca valori, spune d. Tudor Vianu, presupune antecedența valorii” (p. 32). Problema

posibilității valorilor pure este rezolvată împotriva *relativismului* și *nominalismului* axiologic, arătându-se că relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele, iar afirmația nominalismului axiologic, cum că valorile sunt produsul experienței bunurilor, este o absurditate, deoarece un lucru nu poate fi cuprins ca bun decât în raport cu o valoare. În fine autorul face deosebirea din punct de vedere axiologic între bunuri, lucruri și persoane și înfățișează subalternarea actelor valorificatoare și ordinea lor.

În partea a doua a cărții, d. Tudor Vianu analizează diferitele caractere ale valorilor, începând prin a preciza raportul dintre actul de dorință și valoare. Împotriva autonomiștilor valorii, d-sa optează pentru anterioritatea dorinței față de valoare, în ceea ce privește ordinea momentelor conștiinței. Valorile apar pentru că există dorința care le cuprinde. Această afirmație este întemeiată pe existența formelor obscure ale dorinței, pe existența așa numitor nevoi, inclinații, apetențe obscure, care nu sunt condiționate de existența valorii. „Existența formelor obscure ale dorinței, spune d. Tudor Vianu, dovedește că valoarea nu precede dorința și nu o condiționează”. (p. 49). Afirmația aceasta parcă vine însă în contradicție cu teza amintită mai sus a antecedenței valorii față de cuprinderea lucrurilor ca valori. Și apoi, credem că se poate susține și teza contrară, cum că valorile sunt esențe ontologice, anterioare actelor ce le cuprind și existența lor trezește și orientează dorința. Am putea spune chiar mai mult. Existența valorilor, nu numai că trezește dorința și o împie spre câștigarea valorilor, dar face să mijască în noi și dorința de a ne apropia de originea absolută a valorilor, de Spiritul absolut. Va fi poate adevărat că „toate actele de dorință, întreaga viață axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor” (p. 49 și 50), dar nu-i mai puțin adevărat că cele mai înalte forme de dorințe ale noastre încolțesc sub vraja adevărului, binelui și frumosului, ținute ca esențe ontologice în sens platonician și confundate în ultimă analiză cu Divinitatea.

În restul acestei părți a cărții, d. Tudor Vianu analizează pe scurt, dar cu multă putere de pătrundere, caracterele valorilor: excentricitatea lor, solidaritatea lor cu conștiința, generalitatea, volumul, polaritatea, gradualitatea și semnificația lor, contribuind totodată și la limpezirea problemei destul de mult discutată a raportului dintre valoare și valabilitate.

În fine, în partea a treia a cărții, d. Tudor Vianu se ocupă de „sistemul valorilor”, adică de criteriile după care se grupează valorile, de

structura lor, de ierarhia lor, etc., analizând fiecare valoare în parte: valoarea economică, vitală, juridică, politică, teoretică, estetică, morală și religioasă. Sunt interesante în deosebi observațiile autorului cu privire la valoarea estetică, unde d. Tudor Vianu este un maestru, și cele cu privire la valoarea religioasă, unde a prins fericit notele esențiale ale experienței religioase. Valoarea religioasă reprezintă, față de toate celelalte valori, o valoare supremă și un principiu unificator și ordonator. Ea integrează toate valorile, și pe cele mai îndepărtate, într'un tot coerent. Așa că orice sistem de filosofie practică, orice concepție axiologică generală, stă pe temelia, mărturisită sau nemărturisită, a unei experiențe de ordin religios. „Orice filosofie practică, spune d. Tudor Vianu, este în esența ei religioasă. Din oricare se pot extrage implicațiile ei în direcția sacralului. Fără acestea, o concepție filosofică este o colecție de adevăruri, dar nu un total organic și omul care ne vorbește prin ea, cel mult un spirit cercetător, dar nu și unul care, găsindu-se cu adevărat, reflectă plenitudinea de semnificații a lumii“ (p. 131-132).

Cartea d-lui Tudor Vianu se încheie cu o foarte interesantă anexă, formată din comunicarea făcută de d-sa la al noulea Congres internațional de filosofie (Paris, 1-6 August 1937), sub titlul: „Originea și valabilitatea valorilor“. E vorba de una dintre cele mai importante, poate cea mai importantă problemă a axiologiei, aceea care împarte pe axiologi în tabere adverse. Atinsă, cum am văzut, și în cuprinsul volumului, problema aceasta primește aici o tratare mai amplă și o ingenioasă sugestie de împăciuire între axiologii psihologiști și cei absolutiști. Axiologii psihologiști pun accentul pe dorință și pe sentimentul de plăcere produs de cuprinderea valorilor. Ei condiționează existența valorilor de acest sentiment. Absolutiștii pretind că valoarea este o esență autonomă, a cărei ființă se aseamănă cu aceea a esențelor despre care vorbesc scolastici. Valorile nu apar din aspirația noastră către anumite bunuri, ci, după expresia lui N. Hartmann, valorile sunt „condițiile posibilității valorilor“, adică ființa apriorică a valorilor face posibilă aspirația către ele. În felul acesta, se salvează valabilitatea absolută a valorilor. Menținându-se în cadrul observației conștiinței și căutând să dea îndreptățirea cuvenită atât psihologiștilor cât și absolutiștilor, d. Tudor Vianu propune despărțirea problemei originii valorilor de aceea a valabilității lor. Psihologiștii, spune d-sa, n'au dreptate când rezolvă în sens subiectivist atât problema originii valorilor cât și aceea a valabilității lor. Valorile pot avea o origine subiectivă, dar valabilitatea

lor depășește subiectivitatea. Nici absolutiștii n'au dreptate când pretind că originea externă a valorilor impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge să le cunoască. De aceea, d. Tudor Vianu este de părere că problema originii trebuie disociată de aceea a valabilității valorilor. Dar aceasta mai mult ca procedeu metodologic, pentru că d-sa încearcă îndată să le reasocieze într'alt mod, unind noțiunea valorii ca raport aprehendat de subiectivitate cu afirmarea valabilității ei celei mai largi.

Procedeul este ingenios, de sigur, dar, în general vorbind, preferințele noastre se îndreaptă, cum am arătat și mai sus, spre absolutismul valorilor. Pentru noi, valorile au o origine mai înaltă decât aceea a eului. Dacă eul ar fi acela care produce valorile, atunci tot ce spunem noi ar fi adevărat, tot ce dorim noi ar fi bun, tot ce ne place, nouă ar fi frumos. Adevărul în deosebi ne arată originea sa transcendentă. A spune că adevărul depinde de noi, că este o creație și o proprietate a minții noastre sau a dorințelor noastre, înseamnă de pildă a spune că doi și cu doi fac patru pentru că așa cuget sau așa vreau eu să fie. Dacă adevărul ar depinde de voința sau de capriciile mele, el și-ar pierde orice valoare. Același lucru se poate spune și despre bine ca valoare. Impotriva oricărui psihologism și oricărui sociologism, susținem originea transcendentă a binelui și a obligației morale. Nici eul individual nici cel colectiv nu hotărăsc ce este bine, ci binele ca valoare se impune din afară, vine dela o autoritate care depășește cu mult și individul și colectivitatea. Valoarea morală nu poate fi confundată cu o preferință subiectivă, pentru că atunci nu s'ar mai putea face nicio deosebire între actele unei brute și acelea ale unei ființe alese, între răutate, zgârcenie, lașitate etc., și bunătate, generozitate, sacrificiu. Totul ar fi pe același plan. La fel și în ce privește frumosul. Numai o estetică psihologistă și foarte îngăduitoare poate să declare ca frumos orice și oricum. Frumosul, ca și adevărul, ca și binele, au o existență proprie, independentă de preferințele noastre, ni se impun din afară și ne cer să ne conformăm lor sau ne atrag prin înălțimea și transcendența lor. După părerea noastră, prezența valorilor supreme în sufletul oamenilor, este un indiciu al intervenției divine în creatura sa. Transcendente prin originea lor, valorile sunt menite să se introducă în spiritele finite ale oamenilor și să lucreze acolo curățirea, spiritualizarea, înălțarea acestora spre Spiritul absolut, infinit, dela care ele emană. Lucrarea valorilor în spiritele individuale nu este mecanică,

ci face apel la libertatea noastră. Spiritul absolut lucrează în noi cu colaborarea noastră liberă. Este colaborarea *teandrică*, la care ajunge o teorie spiritualistă a valorilor, cum este aceea a grupării filosofice franceze formată din Gabriel Marcel, Louis Lavelle și René Le Senne și al cărui fel de a vedea ni-l însușim în aceste rânduri. (Vedeți: René Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Paris, Alcan, 1939).

Cu aceasta suntem însă din plin în filosofia propriu zisă a valorilor, până unde d. Tudor Vianu nu s'a extins în cartea de care ne-am ocupat. Ne-ar fi interesat totuși să întrezărim măcar articulațiile concepției d-sale generale axiologice, adică să vedem măcar schițate liniile generale ale sistemului metafizic ce stă la te-

melia axiologiei d-sale. Mai ales că, după propria d-sale mărturisire, o filosofie generală a valorilor nu poate fi străină de experiența religioasă.

Dar chiar și numai așa, ca o introducere ce-și așteaptă dezvoltările ulterioare, lucrarea d-lui Tudor Vianu ne-a interesat mult prin modul de a pune și rezolva problemele și ne-a plăcut ca formă aleasă de expunere filosofică, deși parcă străbătută de oarecare rigiditate. În lipsa aproape totală de lucrări asemănătoare la noi în țară, introducerea aceasta în teoria valorilor înseamnă un câștig real și cartea își va da cu siguranță roadele sale.

EMILIAN VASILESCU

C R O N I C A L I T E R A R Ă

LUCIAN VALEA: INTOARCEREA LÂNGĂ PĂMÂNT (Ed. *Trîmbura*, Brașov, 1942. — La cronică mărunță (ca literă, dar substanțială în conținut) a revistei *Gândirea* de pe luna Noembrie a anului precedent, d. Nichifor Crainic semna la cititorilor pe foarte tânărul poet ardelean Lucian Valea, caracterizându-l pregnant, și totodată recomandându-l călduros. Subscriind în totul cuvintele d. Nichifor Crainic, nu am mai avea nimic de adăugat, afară numai de o amănunțire, fie chiar și cu alte cuvinte, dar plecând dela aceiași mulțămire procurată de lectura culegerii de poezii *Întoarcere lângă pământ*.

În principiu există o ușurință pentru un începător de a se cristaliza pe axa tradiționalistă a lirice. Sunt atâtea exemple de imitat, dela facilitatea rimelor până la izvoarele de inspirație, trecând prin obișnuința cu un vocabular consacrat, încât orice debutant, fără un spirit critic prea dezvoltat, ajunge în scurtă vreme tributar premergătorilor. Aceasta este obiecțiunea cea mai de seamă care s'a adus poeziei tradiționaliste de astăzi, și totuși, în înlăturarea oricărei imitații în formă, și a evitării oricărei aserviri unor șabloane cunoscute, se află valoarea ei. La câteva decenii după săvârșirea în poezie a marilor noștri clasici, Nichifor Crainic, Ion Pillat și alții, s'au putut situa pe axa tradițională, fără ca prin aceasta să li se poată imputa lipsa de originalitate. Pentru un poet evoluat, nu este tocmai ușor de a fi tradiționalist, dar pentru un începător, ușurința este mai mare când avem în vedere primii pași. Ori, tocmai acest fapt este surprinzător la d. Lucian Valea. Citindu-i poeziile constatăi că te afli în fața unui poet personal, sincer și original, cu

toate că urmează cu devotament linia tradiționalistă. Ai vrea parcă să găsești mai multă stângăcie, să identifice o influență, și cetindu-i poeziile să calci pe urmele unui maestru. Poezia d. Lucian Valea aduce chiar o supărătoare perfecțiune formală pentru un începător; rimele cad simetric și cumpănit; ritmul este măsurat și egal; imaginile au o plasticitate vizuală, contemplativă; expresia este firească, potrivită gândului, dar și o oarecare ușurință, care pune întrebarea îngrijorătoare ca nu cumva poetul să alunece în manierism și repetiție inutilă. Rima *Dor-ogor* o găsim în primele două poezii, și ar mai fi și altele, precum *sudalmă-palmă*, prefăcută în *sudalmele-palmele*, — dar acestea sunt ispite pe care poetul desigur că le va înlătura în viitor.

Poezia d. Lucian Valea este dură, robustă, pietrăioasă, plină de o revoltă răzbătătoare, izvorâtă din durerile și bucuriile umanității agreste, și înălțată, ca o chemare de luptă, către timpurile ce vor veni cu neîniăturata lor răfuială. *Autoportret-ul* (pag. 13) poetului ni-l arată plămădit din vâna țărănească, și alături cu țărani, cu dorul și ogorul năsăudean, își deapănă firul gândului. Poet zălud, după cum îi place să se numească într-una din poezii, Lucian Valea este interpretul dar și cârmuitorul viforniței năsăudene.

Izvorită din țarină, cu buchet pastoral și agrest, poezia d. Lucian Valea cuprinde realitatea vie și fremătătoare a unui suflet care se dăruiește cu toată puterea de afirmare. Prin acest dinamism ea își croiește un drum alături de poezia lui Octavian Goga și Aron Cortuș, dar mai mult decât atât, ea rămâne, prin ori-

ginalitatea și prezența istorică, o perspectivă nouă în lirica ardeleană.

Vorbeam în numărul precedent al revistei *Gândirea* despre poezia de rezonanță socială și politică, fără ca prin aceasta să ne referim la o anumită ideologie, a d-lui Ion Th. Ilea. Acest gen de poezie, din ce în ce mai răzbătătoare și mai plină de sensuri pentru viitorul apropiat, cucerește un spațiu de concentrare în cadrele lirice autohtone. Naționalismul ardelean, pe care d. Lucian Valea nu-l pomeneste nicăieri, deși există în fiecare pagină, este totodată o idee în marș dar și o stare suflătească gregară care nu se perimează prin trecerea timpului. Fi-va mâine o realitate politică, după cum este astăzi o năzuință, ea rămâne în veci vecilor un fel de a fi și de a simți, ca o condiție de viață, care chiar dacă va ajunge la împlinirea desăvârșită, nu i se va reteza niciodată rădăcinele. Legătura cu strămoșii, păstrarea datinelor, dragostea de pământ și ura împotriva cotropitorilor de eri, de azi sau poate și de mâine, fac parte din tezaurul virtuților etnice care întotdeauna își vor afla locul în literatura tradiționalistă.

Atingerile d. Lucian Valea cu ritmurile perfecte, ușoare și sprintene ale poeziei populare, imaginea rapsodică și fața de baladă pe care o împrumută adesea ori, fac cu prisosință dovada spuselor noastre. Așa dar, nu numai fondul cu însușirile lui de sensibilitate, dar și forma este tributară acelei estetici naționale, dela care oricine poate lua bune exemple, fără ca prin aceasta să i se poată imputa lipsa de originalitate. Mai aproape, tot mai aproape de împlinirea destinului, glasul poetului sângerează litanie cu o strigare de revoltă, creștând în strofe laice turburătoare drama care se desbăte în sufletul său.

*„Măi, pentru neamul ăsta ardelean,
Ce-l simt în sânge, ca un brad, cum crește,
Pe Dumnezeu l-aș prinde de mintean
Și 'n stare-aș fi să-l sudui mocănește.*

*Pentru dreptatea veacului și-a zilei
Aș asvârli cu bolovani în ingeri.
Mi-aș vinde sufletul în gândul fîlei.
„Hai tinerețe 'n vreme ca să sângeri!*

*Pentru Ineu, meu aș frânge rainul
Și m'aș răsti să tremure și sfinții.
Și ca să crească 'nalt și mult mălăiul,
Aș asuda cu boii și părinții.*

*Aș bea prin crășme cu nășăudenii,
Să mai uităm năcazu și amarul
Târziu ne-am strânge 'n pașiștea poenii
Ș'am sparge, dârzi, de-oblăc, scrășnind paharu.*

*Aș scrie, plin, poemul de revoltă.
Să înflorească, alb mustind din rană,
Și cușma aș svârli-o sus în boltă,
Să ducă 'n ea tristețea ardeleană”.*

(Revoltă nouă pag. 89).

Poetul Lucian Valea participă efectiv la vre-rile leatului; prezența lui este frământare și ardere continuă, răsmeriță a gândului și vibrație de energie tinerească. Aceasta este atmosfera acestui volum de poezii, dar pe alocuri s'a ră-tăcit și câte o poezie erotică, și cum era și fi-resc, dat fiind șovăelile și nelămuririle vârstei, ele au o tonalitate depresivă, discursivă și chiar melancolică. Dar dacă ținem seama de poziția dominantă a poetului și de vigoarea stilului său, înțelegem că aceste stări sunt trecătoare, și ele fac pretutindeni loc unui dinamism esen-țial.

NICOLAE ROȘU

* * *

D. CARACOSTEA: EXPRESIVITATEA LIM-BII ROMÂNE. — Am deschis cartea d-lui Ca-racostea cu un sentiment de respect; respec-tul în care licăre și puțină teamă, în fața cărților mari, în fața cărților care impresio-nează prin fastidioasa erudiție, prin o cople-șitoare adâncire a problemelor. Iată, o spun dinainte și fac „mea culpa”: cărțile mari mă impresionează și.... nu le mai citesc. To-tuși titlul mi-a dat de gândit. Simțeam că se ascunde sub el, cel puțin pentru noi, pentru bibliografia noastră, ceva nou. Am pri-vit primul capitol și-am citit aceste rânduri: „Este într'adevăr ciudat să afirmi că limba în „sine poate și trebuie considerată ca o operă „de artă de o categorie specială”.

D. Caracostea începe prin a privi limba ca „stil supraindividual și ca modelator virtual al oricărei creațiuni literare românești”.

Când o carte începe astfel, ea cere să fie citită, adâncită, gustată. O începi și nu o mai lași. Mai întâi pentru noutatea cuprinsului, pentru stil și apoi pentru atitudine. Aceste trei popasuri pot fi și trei jaloane pentru mersul modestei noastre recenzii.

Noutatea cuprinsului este evidentă. Deși d. Caracostea anunțase, sub forma câtorva frag-mente, în „Gândirea” și în „Revista Fundații-lor”, intențiile sale, deși avuseseră loc în public discuții poate chiar vehemente între d-sa și unii critici, printre care în special d. Al. Ro-setti, deși d. Caracostea publicase lucrări care prevestiau (îmi vine să spun: binevesteau!) i-deile sale de acum (ne gândim la „Arta cuvân-tului la Eminescu” în deosebi) deși discuțiile, adeseori aprinse, de sfântă patimă științifică, între fonetști și fonologi ne sunt, în parte, cu-noscute, cartea aceasta este nouă. Și asta nu ar fi încă nimic. Dar cartea este vie. Și mai

mult; este tânără. Este un studiu și nu este numai un studiu.

Prima constatare a autorului este că limba vorbită nu face numai oficiul de a comunica anumite zăcămintele intelectuale, așa cum credea vechea școală psihologică, ci exprimă stări afective. Limba este deci *expresivitate*. Cercetările lingvistice, etimologice, sintactice, fonetice au avut un caracter atomizant. Atunci când un critic încerca să realizeze cercetări de expresivitate, se mărginea să judece opera scriitorilor nu și limba, privită ea însăși drept o operă artistică cu caracter supraindividual. Cercetări de atare natură sunt cunoscute aiurea, în Franța și în Germania. K. Vossler, fonologul german cunoscut, vedea în limbă un caracter, un aspect „ornamental”. Alții vor merge mai departe și vor vedea în ea un mijloc de realizare, adecuat, al stilului național. De aci unitatea problemei specificului național. D. Caracostea merge mai departe. Nu e vorba numai de un simplu aspect „ornamental” ci de ceva mai mult. Limba posedă anumite „virtualități de expresie” pe care autorul le numește *esteme*. De aci și o nouă posibilitate de a interpreta mult discutata problemă a specificului național pe care autorul o vede întrucâtva rezolvată prin noua perspectivă pe care ne-o oferă în această lucrare. Fonologic, problema se pune în a determina valoarea expresivă a fonemelor limbii noastre. Iar d. Caracostea ajunge la concluzia că „fonemele nu au o funcțiune mecanică ci au valoare numai întru cât sunt străbătute de sens și de suflătesc adecvat. Acesta este și înțelesul cuvântului „estem”. (p. 21).

Capitolul despre filosofia limbii pe care autorul îl începe cu dialogul Kratylos a lui Platon aduce contribuțiuni de preț în ceea ce privește bibliografia filosofiei limbajului, privit sub prisma expresivității sale. Totuși capitolul este o încadrare a problemei nu un început de rezolvare al ei, rezolvare pe care autorul își propune să o realizeze în cursul lucrării. Toate lucrările de până acum, mai toate germane, fie că e vorba de Fr. Kainz sau de O. Walzel, nu atacă direct, sincer problema expresivității pentru că nu au văzut-o.

Trecând la „tipologia cuvintelor românești” d. Caracostea caută să determine aceia ce s’ar putea numi „chipurile de organizare” ale cuvintelor, adică înrudirile strict fonologice, dincolo de orice categorisiri gramaticale și intelectuale. Mai precis, se caută anume să se precizeze „calitățile fonice inerente cuvântului însuși”. (p. 53). Lucrările străine, în special aceia a lui Grammont, nu mulțumesc pe d. C., întrucât autorul francez nu face altceva decât o analiză simplă a sunetelor plecând dela două

teorii învechite: legea imitației pe de o parte și psihologia asociaționistă pe de altă parte. Critica concepției intelectualiste a autorului francez care explică fenomenul afectiv al expresivității prin legea intelectualistă a transpunerii, este, din acest punct de vedere, categorică. (p. 55). În fond, metoda intelectualistă, atomizantă a autorilor citați pleacă dela parte la tot. Metoda d-lui C. pleacă dela tot la parte. Nu studiul simplu al fenomenelor în sine interesează ci acel al cuvintelor și anume al cuvintelor încorporate în anumite tipuri. (p. 57) Poziția originală și nouă în care se situează d. C. este aceea de a privi deci limba ca artă și stil, nu limba cutărui sau cutărui scriitor ci limba în sine, limba ca un produs a ceea ce odinioară se numea „geniul” poporului. Cuvântul nu este un simplu material inform, ci un cosmos complet, o adevărată operă de artă în care atenta analiză a cercetătorului pasionat descoperă toate calitățile definitorii ale unei adevărate opere de artă. Și atunci a studia cuvântul înseamnă a-l descoperi miraculoasa structură estetică. De unde nevoia de a stabili anumite frecvențe, în special aceia a vocalelor. Statistic și analitic, d. C. descoperă că frecvența maximă în cuvintele de origine romanică o are vocala *a* (31%) pe când în elementele slave este mai mică (27%). Această frecvență este urmarea — spune d-sa — a „unei preferințe de gust și a unui stil național”. (p. 62). Comparând apoi aceste rezultate cu altul similar în limba italiană, autorul conchide că „italiana tinde către un sistem armonic și simetric, pe când româna reprezintă un pronunțat sistem de opoziții”. (p. 68). Și d. C. ajunge la o determinare polarizată de opoziții, determinare care, pentru noi constituie o fericită surpriză. Și o verificare. Într’adevăr, într’un număr din „Gândirea”, am scris un articol „Insemnări despre sufletul românesc”, în care afirmam prezența în viața suflătească a poporului nostru a unei continue și caracteristice oscilații opoziționale din care noi arătam numai pe cele mai generale (mistic, rațional, intuiție și claritate, pesimism și optimism, etc.). Lucrarea d-lui C. verifică și întărește poziția noastră în ceea ce privește manifestarea aceasta a sufletului românesc în limbă. Prima opoziție constatată fonologic este a debletului vocalic luminos-întunecos.

Cercetând mai departe frecvențele celorlalte vocale, caracteristică ne apare, în special prezența fonemului *o*, care determină el însuși 15 tipuri de organizare dela monosilabice până la tetrasilabice (opt, doi, bot, copt, corb, cocă, acoper, apoi, codru, scorbura, popor, cuptor, focos, friguros, innod), precum și formațiunile foarte importante cu ne, netot, nepot, în care

autorul vede „o bogăție excepțională a limbii române”. (p. 79). Analiza sub unghiul expresivității, a cuvintelor cu 2 o de pildă descoperă o relevanță spațială. Trecând la analiza ritmului cuvântului, o nouă opoziție se desemnează: ritm ascendent și ritm descendent (p. 88). Exemplificarea acestui fapt ritmic o face d. C. analizând funcțiunea negației *nu*.

Pentru a-și preciza și mai bine poziția metodologică, în deosebire de aceia a altor fonologi (și aici ni se înfățișează anume atitudinea raționalistă a unui Marouzeau) autorul spune că o asemenea metodă „ar fi întronarea spiritului raționalist acolo unde predomină spiritul de receptivitate... Bogăția și valoarea formelor vieții sunt o realitate mai presus de orice rubricări de tipologie”. (p. 98). În ceea ce privește prezența celor două forme de stil caracteristice, stil verbal și stil nominal, autorul conchide că stilul nominal este pregnant în elementele slave ale limbii noastre. (p. 104).

Cuvintele se organizează și se cer unele pe altele grație unor *afinități* proprii (ne gândim în special la acele „afinități electice” ale lui Goethe). Cercetând mai departe cuvintele care se organizează în jurul vocalei *u*, d. Caracostea descoperă un alt proces de polaritate: dubletul opozițional: închis-deschis.

Și din nou această concluzie firească acela că limba și-a ales, și-a construit grupe caracteristice nu în chip „mecanic” cum credea vechea școală fonetistă, ci în funcție de gustul anonim al poporului, adică, în fond, o problemă de expresivitate (p. 113). În fine alte noul polarități pot fi determinate în limba noastră, anume opozițiile șlefuit-neșlefuit sau acela de neted-aspru.

Dar cuvântul nu posedă numai virtualitățile lui poetice proprii, ci închide în sine și ritmul, și dinamismul sintactic: cuvântul este, el însuși, un microcosm sintactic, ideile apărută, între alții, și de A. W. de Groot care afirma: Structura cuvântului este un microcosm al structurii sintactice. (p. 119).

Căutând mai departe prezența polarităților autorul descoperă și polaritatea ritmică: ascendent-descendent.

O ilustrare admirabilă a teoriei că limba este ea însăși, în elementul ei fundamental — cuvântul — o operă de artă, de alegere, de gust, este apariția, în limba noastră numai, a cuvântului *privighetoare*. Cităm: „Cu greu s’ar găsi pe lume un cuvânt mai original și mai evocator decât al nostru. Făuritorul a fost un adevărat poet, iar neamul care a recepționat cuvântul a fost la înălțimea creatorului”. (p. 133). Așa dar, forma cuvântului nu este o întâmplare, un produs mecanic: „Forma internă a cu-

vintelor ne cârmuește din adâncuri”. (p. 135).

În capitolul denumit „Geografia lingvistică a estemelor” autorul își propune să privească limba drept o „coordonată a creațiunilor literare”. Pentru a rezolva această întrebare se studiază tehnica traducerilor, ajungându-se la concluzia că greutatea recepționării integrale a unui poet străin stă în deosebi în prezența unui „tipar deosebit al limbilor”. Ca verificare experimentală autorul analizează conținutul expresiv al cuvântului „Luceafăr”, ajungând la concluzia îndrăzneată, orgolioasă, dar logică și necesară că „limba noastră a pus la îndemâna poetului estemul unic în care se putea cristaliza”. (p. 155). Cercetări interesante de „istorie artistică a cuvintelor” au fost făcute de Bremond în Franța și de H. Hatzfeld în Germania. Astfel geografia estemelor ar putea pune la dispoziția cercetătorilor tabele cât mai complete despre estemele proprii fiecărei limbi, esteme care, în cazul traducerilor se dovedesc a fi unități ireductibile, un fel de idiome ale expresivității unei limbi.

Capitolul intitulat „O problemă de versificație românească”, capitol în care se discută pe larg valoarea expresivă a fonemului *i* și *î* (*i* lung și *i* scurt) ni se pare că a fost scris cu scopul precis de a justifica și de a întări concluzia finală pe care autorul o definește lapidar astfel: Dacă limba condiționează poezia, la rândul ei poezia „dezvăluind virtualitățile expresive ale fiecărei limbi, ne face să pătrundem mai adânc structura limbii materne”. (p. 189). Dar această formulare pune din nou, pune mereu în discuție, mult discutata problemă a specificului românesc. Prezența fonemului *i* și *î* poate constitui, spune d. C. (după o îndelungată dezbateră a problemei, dealungul altor trei capitole) un pas decisiv pentru a se determina, fonologic, acest specific românesc.

De aci și formularea sub formă de paradox anume că „fonemele unei limbi pot să spună ceva dar *nu trebuie* să spună. Paradoxul este numai aparent. Fonemul își manifestă prezența, am spune, subteran, prin aceia ce un L. Blaga ar numi, de pildă, „matcă stilistică” sau „categorie abisală”, dar el nu trebuie exploatat vo-luntar, din calcule raționaliste, pentru că atunci el nu mai dezvăluie substratul specific, ci este doar un mijloc deliberat de a găsi un instrument al unei anumite expresivități. De aci și grija cu care d. C. își apără poziția în privința valorii specifice a lui *i* în sistemul fonologic al limbii române. D. Al. Rosetti afirmase că *i*-ul nostru este înrudit cu *i*-ul din rusă și din ucrainiană. Dacă ar fi așa, raționează d. C., atunci el nu ar mai constitui un simbol de expresivitate al specificului românesc. Discuția, oricât

de aridă ar părea, era deci necesară pentru a-părarea poziției d-lui C

În fond cuvântul, considerat ca „estem”, adică drept un purtător de sarcină expresivă, de valoare, constituit, microcosmic, din elemente ireductibile și ultime — fonemele — răspunde unei condiționări adânci, condiționare realizată sonor, prin virtutea evocatoare a sunetului în-suși. Platon se întrebase el însuși dacă „denumirea este o icoană a esenței lucrurilor sau o convenție”. (p. 245). D. C. ia atitudine hotărâtă în această dezbatere. Și noi suntem, din adânci convingeri, alături de d-sa. Cuvântul nu este o contingentă convențională. Sunetul nu este o simplă întâmplare. Sub sunet stă o semnifica-

ție expresivă, sub semnificația expresivă stă ceva mai adânc: o punte de trecere cu subteranele, vîlle, permanentele izvoare ale unui suflet colectiv care este poporul.

Ni se pare că am epuizat astfel, esențial, cuprinsul cărții. Dacă ideile pe care le apără și le instaurează d. C. pot fi găsite și aiurea, (deși sub forma precisă în care ele sunt puse aci nu pot fi găsite) încă meritul autorului este mare prin aceea că ne-a dăruit o formulare îndrăzneată, justificată, verificată și apărută a unor lucruri care, mai degrabă pluteau vag în ambianța științifică a vremii. D. C. le-a dat viață și consistență.

PETRU P. IONESCU

C R O N I C A D R A M A T I C Ă

TEATRUL NAȚIONAL: GERHARDT HAUPT-
MAN: IPHIGENIA LA DELPHI
STUDIO: HANS HOMBERG: CIREȘI PENTRU
ROMA

Evenimentul teatral din ultimul timp — fiindcă numai de evenimente se poate ocupa o cronică dramatică lunară — au fost două piese germane și un regisor.

Regisorul se cheamă Paul Mundorf, venit de la Berlin se pare să aclimatizeze la noi tot ce are teatrul german actual mai bun pentru export.

Să mărturisim că față de ignoranța cu care germanofiliile noastre strălucesc în materie de literatură germană, sosirea unui maestru berlinez care să aducă puțin stimul și ceva mai mult gust în selecționarea capodoperelor scenei germane, pentru amatorul obiectiv de literatură (și mi se pare că și germanii au unal) nu poate fi decât binevenită.

Dela facerea lumii cosmosul e preferat haosului, și haos era până acum la noi în cunoașterea literară a Germaniei de azi. Aș putea spune, chiar neant, fiindcă nu vi se pare că literatura germană de ultimă oră e la noi cam inexistentă?...

Sosirea unui regisor german cu perspective de permanență la noi avea deci menirea providențială să despartă lumina de întunec, apele de uscat, pentruca, dacă nu o nouă lume, cel puțin câteva nume noi germane să răsară printre noi.

Și primul nume nou a fost... singurul german în vîleată cunoscut la noi: vechiul Gerhardt Hauptman.

Bine a făcut, totuși, d. Paul Mundorf că — prudent — a debutat cu dînsul, (mai avînd în

vedere și a optzecea aniversare a nașterii venerabilului poet).

Faptul că Goethe a scris și el o Iphigenie, sau ce altceva a îndemnat pe Gerhardt Hauptman să scrie o piesă?

Cînd va afla autorul modern că nu se mai poate scoate nimic din tragedia greacă? Au încercat Romanii și n'a ieșit nimic. Au încercat Francezii, și și-au paralizat geniul creator în ițele câtorva reguli aristotelice. A încercat Goethe și cu tot geniul lui n'a făcut nimic. Iar singurii care au făcut ceva au fost acela care — de la Shakespeare la Giraudoux, și fie că a fost vorba de *Troilus* și *Cressida* sau *Amfitrion* — au înțeles că Grecii azi pot fi cel mult parodiați.

Să o spunem — lăsînd manualele școlare să-și urmeze cursul — că teatrul grec e un teatru fără oameni și fără idei. Dacă are altceva, să-i fie de bine, nu interesează...

Punerea în scenă a „Iphigeniei” lui Hauptman, de către d-l Paul Mundorf, e o frumusețe de linii și culori. Grandoarea greacă planează peste fabulă și templu. D-sa a transpus literarul în arhitectural, și a făcut din fiecare actor român un element de coreografie.

Oretele lui George Vrăca are o Eladă în ei de noblețe și poezie.

Și revelatoare pentru puterea de întuire a actorului român din partea unui german nou sosit, și care la ora actuală abia dacă va fi știind să ceară apă pe românește, a fost întrebuintarea dată d-rei Anca Șahighian în rolul atât de greu, dar singurul din piesă, al Electrei. Tânăra debutantă a venit cu artă avansată să se așeze în centrul primei noastre scene printr'un joc dozat, stăpîn pe suspin ca și pe tipăt, și strecurînd cu abilitate tumultul



sufletească prin meandrele stâncoase ale poeziei perimate (dar în fond stupidă) a Atrizilor.

După ce d. Paul Mundorf ne-a dat un mare Hauptman d-sa a socotit natural să ne dea și unul mai mic!

E prima oară când aud de Homberg și nicio capacitate românească în materie n'a știut să-mi spună cine e.

Cireși pentru Roma e o nouă versiune a poveștii lui Lucullus, pe care autorul german ține — și nu știu de ce — să ni-l arate nu

așa cum istoria ni l-a lăsat, un mare expert în sosuri și fripturi, dar și un mare modern, care dela introducerea furculiței la Romani și până la combaterea șperțului, a vrut să rămăie în istoria patriei sale ca un reformator de moravuri!

Niciodată nu mi-am dat mai mult seama că teatrul e în mare parte tot o chestiune de verb, și am plecat mai de vreme dela cireșile d-lui Homberg.

DEM. PROCOPIE

C R O N I C A M Ă R U N T Ă

I. PETROVICI ne e dator cu o carte de proprie ținută metafizică, pe care ne-a promis-o, pe care a și scris-o în cea mai mare parte, dar a cărei împlinire au amânat-o sarcinile politice ale momentului. Ca o suplinire a ei, a ieșit de curând o altă lucrare: *Studii istorico-filosofice*, căreia editura Casei Școalelor, foarte activă în ultimul an, i-a dat o sobră eleganță tehnică. Temele sunt variate, dar majoritatea lor se referă la figuri de filosofi moderni ca Descartes, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, Boutroux, Guyau, Ravaisson, Alfred Fouillée, și se aliniază în seria frumoaselor monografii mai întinse, închinat lui Kant și lui Schopenhauer.

Ca istoric al filosofiei, d. Ion Petrovici și-a creiat o poziție aproape unică în literatura acestui gen. Face parte, firește, din școala Maiorescu, și se mândrește cu acest lucru, dar dacă a știut să realizeze calitatea principală a acestei școale, adică limpezimea suverană în expunerea ideilor altora, a izbutit în același timp să se țină liber de unele defecte ale ei, dintre care cel mai săritor în ochi e cultivarea excesivă a anecdotei. Poate ca metodă didactică a unui curs vorbit anecdota e necesară pentru împropiata atenției auditorului și pentru succesul imediat al autorului; pentru cititor însă ea e mai mult o diversiune și un sos de prisos. D. Ion Petrovici o reduce la strictul necesar; în schimbul ei folosește imaginea plastică, prin care reliefează ideea și dă un farmec mult mai adecuat materiei expuse. Metoda sa e sintetică și merge direct la esențial, pe care îl concentrează și-l rotunjește cu o artă de maestru. Autorul nostru e un adevărat artist în prezentarea ideilor filosofice. Cartea de față conține două mici capodopere de acest fel: studiile despre Boutroux și Fouillée, cel din urmă redat în limba franceză, așa cum a fost tipărit în *Revue de métaphysique et de morale*.

Cu voia d-lui I. Petrovici, îmi voi îngădui o

observație de amănunt la această carte plină de farmec intelectual. Și anume: la pagina 52 se vorbește de aversiunea creștinismului față de spectacolele mărețe ale naturii. E un fapt istoric necontestabil. Dar el privește în realitate numai creștinismul occidental din evul mediu. În această privință se spune de obicei că Rousseau a descoperit frumusețea naturii, adică sentimentul ei, deși, cu veacuri mai înainte, chiar în sânul catolicismului, apăruse Francisc din Assisi, inspiratul cântăreț al fapturilor lui Dumnezeu. În Orient însă, adică în lumea ortodoxă, n'a existat niciodată aversiune față de natură, ci totdeauna admirație față de fenomenele ei, socotite ca revelații concrete ale Creatorului. Caracteristic e faptul că tocmai asceții, cari reprezintă forma cea mai aridă a vieții creștine, au privirea cea mai plină de admirație în fața naturii.

Anahoreții se refugiază în sânul ei pentru a fi mai aproape de Dumnezeu. Franciscanismul occidental, ca sentiment al frumuseții fizice, s'a dezvoltat fără îndoială sub influența Orientului. Și dacă se poate vorbi de o valoare estetică atribuită spectacolelor naturale, aceasta e opera spiritului ortodox, care încă prin Vasile cel Mare (veacul IV) vedea în Creatorul lumii pe artistul supranatural, după analogia căruia plămulesc și geniile valorile estetice propriu zise. Nu fără o adâncă îndreptățire s'a spus despre caracterul ortodoxiei că este estetic înainte de a fi etic. În legătură cu aceasta, afirmația des repetată, (care nu privește pe d. I. Petrovici) că sentimentul naturii e o descoperire modernă a romantismului n'are absolut nicio valoare, dacă o raportăm la spiritul ortodox de totdeauna. Literatura ortodoxă e romantică cu 1800 de ani înainte de apariția romantismului occidental.

Inchizând această paranteză, care e mai mult un pretext pentru a semna un adevăr, cartea d-lui I. Petrovici cu farmecul ei superior ne su-

gerează ideea să-i cerem publicarea întregului curs de istoria filosofiei moderne.

* * *

FRITZ STORCK, sculptorul remarcabil și profesorul inteligent dela Academia de Arte Frumoase, ne-a părăsit pentru totdeauna. Dintr-o familie de artiști adaptată de multă vreme mediului românesc, a fost un factor de seamă în progresul artelor noastre plastice. Inzestrat cu talent și cu spirit critic, poate cu prea mult spirit critic pentru un creator, el și-a pus la contribuție experiența artistică nu numai în învățământ, dar și în aprecierea manifestărilor plastice, în calitate de cronicar sigur de judecățile sale, cum a fost în deosebi la revista *Flacăra* depe vremuri, unde scria sub pseudonim.

Ca sculptor, rămân pe urma lui busturi și statuete în care își punea probleme de soluționat dintre cele mai grele ale acestei arte. Dar ceea ce ni se pare lucru în care s'a depășit pe sine sunt cele patru statui ale Evangheliștilor, care împodobesc unul din somptuoasele mausolee din grădina Bellu a veșnicei tristeți. E în aceste statui din tinerețea artistului un element inovator, deosebit de influențele rodinienne sau bourdelliene, ce se observă la ceilalți sculptori ai noștri și anume: o transpunere a stilului bizantin în viziunea statuară. În Occident, aceasta e caracteristica operei genialului Donatello. Dacă Storck ar fi cultivat această inovație, ea ar fi fost de natură să imprime o fizionomie particulară sculpturii noastre. Dar și fără aceasta, e ceea ce rămâne mai prețios dela acest artist.

* * *

LAUDA MUNȚILOR. Trei cărți au apărut în timpul din urmă, închinare munților noștri. Două din ele ne vorbesc cu glasul de dincolo de mormânt al lui George Vălsan, poetul atât de prețuit în mișcarea *Sămănătorului* și geograful de mare prestigiu științific. Casa Școalelor a săvârșit un act de pietate adunându-i studiile și articolele și tipărindu-le în broșurile: *Cetatea de munți* una, *Pământul românesc și frumusețile lui* cealaltă. A treia, *Munții României*, în proporții de splendid album artistic, o semnează d. Al. Bădăuță.

Autorii reprezintă puncte de vedere deosebite. Pentru George Vălsan, poet și om de știință, munții nu sunt numai monumente ale frumuseții naturale, dar și probleme etnografice și politice. Cartea sa, *Cetatea de munți*, dincolo de

ceea ce spune titlul, e o lucrare de polemică susținută și întemeiată, prin care o conștiință adânc românească apără cu îndârjire dreptul acestui neam de stăpânire milenară a cetăților sale de piatră. Cu ea, George Vălsan e prezent în marea încordare națională a momentului de față. Poesia, sobru evocată, a peisajului nostru o rezervă celeilalte cărți, unde descrie Muntele, Marea și Dunărea, fără să piardă din vedere însemnătatea științifică sau practică.

D. Al. Bădăuță consideră *Munții României* din punct de vedere turistic și propagandistic. El pune în mișcare două puteri potrivite scopului: cuvântul și imaginea, descrierea și fotografia. Autorul e cunoscut de mult ca un remarcabil talent literar. Cine răsfățează din urmă colecțiile revistei noastre, întâlnește numeroase pagini de critică și cronică, scrise viu, colorat și armonios de condeii fostului ei secretar de redacție. În ani mult mai grei, poate, decât cei de-acum, Al. Bădăuță a cheltuit o considerabilă muncă și pricepere la gospodărirea interioară a *Gândirii*. Profesiunea, în cadrele propagandei oficiale, l-a smuls dela preocupările literare. Dar și în noul domeniu, spiritul său neastâmpărat și inventiv a știut să aducă variate contribuții, care constituie inovații în sistemul nostru de propagandă și-l evidentiază ca pe un factor dinamic, de întâiul plan.

Textul de 107 pagini al frumosului volum e o revenire a scriitorului la literatură. Să nu ne așteptăm însă la descrieri impresioniste de excursie, deși d. Bădăuță e un cercetător pasionat al culmilor de stâncă, ci mai degrabă la un ciclu de eseuri, care vor să îmbrățișeze muntele sub diversele lui aspecte, dela cel fizic până la cel național și la acela de stimulent al fantaziei creatoare. Se dau, firește, și elemente turistice, fără ca prin aceasta lucrarea să îmbrace caracterul unei călăuze uscate. În fața tragicei măreții a muntelui, d. Al. Bădăuță reacționează ca un poet, al cărui lirism se dozează în proporții drepte cu amintirile lecturilor și evocările istorice. Unele pagini se apropie, prin frăgezimea impresiei și prin legănarea cuvintelor, de *România pitorească*, frumoasa poemă în proză a lui Alexandru Vlahuță.

Cartea e completată de 208 reproduceri fotografice, imagini fragmentare și variate ale munților românești, ale omului pe care îl ocrotește și ale vieții specifice, legate de el. Cu 10-15 ani în urmă, când d. Al. Bădăuță a introdus fotografia ca vehicul de propagandă, n'au lipsit ironiile neînțelegătoare. Astăzi, când imaginea în genere joacă un rol mai însemnat decât cuvintele chiar, în răspândirea necesară a unor idei

anumite, cerute de spiritul vremii, se poate recunoaște lesne al cui a fost meritul.

Alcătuirea interioară și execuția tehnică învrednicesc această lucrare să rivalizeze cu orice tipăritură asemănătoare dela Berlin sau dela Roma.

* * *

DESEMNATORII NOȘTRI. O nouă încercare de a înfățișa publicului nostru mai larg pe artiștii plastici în monografii speciale o face editura „Arta”, condusă de d. Christea Guguianu. Au ieșit până acum două monografii, prezentând pe Camil Ressu și Jean Al. Steriadi ca desemnatori, amândouă scrise de profesorul George Oprescu. Momentul, pentru asemenea întreprinderi, mi se pare neprielnic, fiindcă se poate întâmpla ca oamenii aceștia îndrăgostiți de artă să se izbească în curând de lipsa hârtiei. Ar fi păcat, deci, să mai înregistrăm o neizbândă. O scriu din teamă, iar nu ca o mustrare pentru acest bun început. Această teamă e îndreptățită gândindu-mă la numeroasele încercări din trecut fie de reviste de artă plastică, fie de colecții monografice în felul celei de față. Absolut niciuna n'a mers până la capăt. Asemenea întreprinderi necesită sume mari de bani precum și un public mai larg, care să le susțină. Cum toate încercările de până acum au fost făcute de particulari, e dela sine înțeles de ce n'au izbutit într-o țară ca a noastră, în al cărei sistem de învățământ nu figurează încă educația plastică și unde publicul e nepregătit pentru asemenea lucruri subțiri.

Educația artistică și difuzarea creațiilor noastre plastice sunt probleme de rezolvat în viața spirituală a unui popor ca al nostru, atât de profund înzestrat cu instinct estetic. Dar asemenea întreprinderi nu le-ar putea duce la capăt decât statul, cu mijloacele lui. Până acum, acțiunea oficială se reduce la cele două expoziții anuale, la premii și la cumpărături. Sunt lucruri bune, dar insuficiente. Când acum vreo 18 ani, întâmplarea a făcut să conduc Artele, am descoperit că Academile noastre de Arte frumoase nu erau înzestrate nici măcar cu cărțile elementare, din reproducerea cărora elevii să-și facă o idee despre pictorii și sculptorii lumii. Le-am dotat atunci, în grabă, cu splendidele colecții Alinari. Dar atât nu e de ajuns. Trebuie un program larg de realizări atât în ce privește pregătirea tinerelor talente, cât și în ce privește educația publicului pentru înțelegerea frumuseților plastice.

D. profesor George Oprescu, autorul acestor

două monografii, e un animator fecund atât prin numeroasele sale studii, cât și prin acțiunea pe care o duce pentru a stârni interes în jurul artei. Lucrarea despre Steriadi ca desemnator, singura pe care am citit-o, e a unui om competent, cu vederi juste și cu posibilități de a le exprima frumos. Mi doresc ca, înfrângând desamăgirile inevitabile, să izbândească. Atmosfera artistică n'ar avea decât de câștigat.

* * *

A FOST UN TÂNAR POET: Dumitru Olariu. Și a murit departe, pe frontul de Răsărit, după cum aflui dintr'un articol înfiorat și frumos, pe care d. Ioan Micu îl publică în ziarul conștanțean *Dobrogea Jună*. Cel care a căzut pentru gloria țării a fost, odată, colaborator al revistei noastre. După aceea l-am cunoscut la Constanța. Se încadrase, ca naționalist, în mișcarea național-creștină, pe care o pornisem cu A. C. Cuza și Octavian Goga în frunte. Băiat foarte liniștit, nu mi s'a părut un combatant politic. Spiritul de luptă și l-a manifestat pe tărâmul literar, scoțând împreună cu Ioan Micu o revistă de poezie *Litoral*, în format de prospect turistic, foarte interesant ilustrată de Cristea Grosu. Ea n'avea numai particularitatea formatului, ci voia să fie, programatic, expresia lirică a specificului dobrogean, izbutind într'adevăr să-și creeze o atmosferă proprie din dragostea de fenomenele Mării și din exotismul peisagiului.

Dumitru Olariu a tipărit în 1939 un prim volum de versuri *Crângurile cerului*, de o factură uneori cam ermetică, alteori cam greoaie, dar nu banală, în care se putea totuși străvedea conturul unei personalități lirice. Al doilea volum urmează să-l tipărească prietenii săi de vis și de luptă literară din Constanța.

Mocan poenărean de origine, adică din neamul oamenilor cari au statornicit străvechile legături românești dintre Munte și Mare, Dumitru Olariu a luptat și a căzut pe depărtatele meleaguri caucaziene, pe unde va fi regăsit urmele strămoșești ale îndrăzneților noștri oieri ardeleni. Ursita nepătrunsă va fi făcut ca țărâna lui să se amestece cu țărâna lor în pământ străin, peste care a știut să chiuie bravura românească. Rugându-ne pentru tânărul lui suflet de poet, să-l recitim strofa scrisă pentru altul, în care și-a văzut, poate, propria moarte:

Doamne, camaradul meu din dreapta
A tăcut deodată să mai tragă.

*N'a mai luminat prin ceața vagă
Arma lui cea sigură și dragă.*

* * *

IZVOARE DE FILOSOFIE se numește noua publicație anuală inaugurată de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu cu scopul de a da la iveală „studii și texte” necesare unei mai adâncite culturi filosofice. Întâiul volum se deschide cu un studiu scris în 1919 de mult regretatul Nae Ionescu, despre „Funcțiunea epistemologică a iubirii”. A fost o lecție de deschidere foarte prețioasă prin faptul că întâia oară, la Facultatea de Litere din București, se vorbea despre însemnătatea misticei. Studiul e al unui începător de frumoasă îndrăzneală dar, firește, de insuficientă informație, ceea ce îl determină pe autor să dea o interpretare cu totul greșită conceptului de iubire în ortodoxie, concept perfect lămurit de un Dionisie Areopagitul, de un Ioan Chrisostom, de un Maxim Mărturisitorul sau de un Nichita Stătescu în sensul adevărat al Evangheliei. O amplă și valoroasă caracterizare tipologică despre „Două tipuri de filosofie medievală” publică d. Mircea Vulcănescu, confruntând augustinismul cu tomismul. Este, dacă nu mă înșel, iarăși o inovație în studiile noastre filosofice pentru care marea epocă medievală a fost până acum aproape inexistentă.

Ca „texte” sunt redată în traducere: „Despre natură sau despre ființă” de Melissos din Samos, „De magistro” al Fericitului Augustin, în tălmăcirea d-lor Mihai Rădulescu și C. Noica, pusă în paralelă cu textul latin, și „Monarhia” lui Dante, în românește de Titus Bărbulescu și Sandu Lăzărescu.

Publicația, mai ales dacă nu se va opri la întâiul volum, e merită să aducă mari servicii, cu deosebire tinerilor cari se inițiază în filosofie. Pentru că preocupările noastre de filosofie s'au mișcat dela început într'un orizont limitat la cugetătorii moderni, — mulțumită lui Titu Maiorescu — și s'au unilateralizat cu timpul în kantianism. După experiența făcută, convingerea noastră e că spiritul kantian nu e de natură să fecundeze și să stimuleze o cugetare românească. E necesar să evadăm din această sterilitate. Iar o lucrare, cum e cea inaugurată de Mircea Vulcănescu, C. Noica și C. Floru, deschide și alte orizonturi, mai variate și poate mai fecunde decât cele de până acum.

* * *

ARTUR ENĂȘESCU, poetul nefericit, nu-și va mai plimba de acum încolo fantoma stranie

pe străzile Capitalei. A murit după o agonie spirituală, care a durat nu mai puțin de 23 de ani. În această vreme, s'au scris multe ineptii pe socoteala boalei lui și a nepăsării confracților de literatură. Interesant e că acuzațiile le formulau comod tocmai cei cari nu erau dispuși să-i dea niciun ajutor. Artur Enășescu a fost ajutat de foștii săi prieteni din primul moment când a izbucnit teribila boală în creierul său. Adevărul e că această boală era fără leac, orice s'ar fi făcut și orice s'a făcut. A fost îngrijit de doctori, a fost internat în sanatorii. Societatea Scriitorilor Români i-a arătat o sollicitudine, pe care din partea familiei n'a avut-o. Casa de pensii a Scriitorilor de asemenea. Artur nu se mai simțea bine decât în zdrențe fioroase și în condiții de troglodit.

Cine l-a văzut numai ca fantomă pe străzile Bucureștilor nu știa că în tinerețea lui, prin anii 1914, era cel mai frumos și cel mai elegant student al Universității. Avusese o moștenire care îi permisesse să călătorească în Spania. Așa spunea el încă depe atunci. Ne povestea aventuri exotice și era considerat ca o distinsă raritate, mai ales că începuse să se remarce ca poet în revistele de seamă. După războiul a fost colaborator asiduu cu articole și poezii la revista *Luceafărul*. Acolo a publicat frumoasa și cea mai cunoscută bucată a sa, cea cu Rita țiganka. În realitate Rita era o tânără boieroaică brunetă care, poate, n'a avut nicio contribuție personală la înflăcărea halucinatului poet. Dar acest amor, mai mult imaginar, a fost pretextul exterior al nebuniei, care germina de sigur în spiritul lui. În câteva luni de zile Artur Enășescu nu mai era om. Am asistat zi cu zi, îngroziți, la această cădere, la această stingere a spiritului, pentru a rămâne în urma lui fantoma, care abia acum a dispărut și ea.

Volumul de versuri, *Pe gânduri*, în care un romantism meditativ e turnat în formă parnasiană, va continua să amintească povestea neșpus de tristă a unui om, care ar fi putut să fie un remarcabil poet.

* * *

O RECTIFICARE. D. N. Roșu recenzând în numărul din Noembrie al revistei noastre cartea *Odinioară* a d-lui Radu D. Rosetti, a făcut unele afirmații necontrolate, ce l-au supărat pe cel din urmă. D. Radu D. Rosetti ne trimite o scrisoare de rectificare, al cărei conținut îl vom rezuma cu plăcere. Dar întâiu ținem să dăm o lămurire. Colaboratorul nostru, d. Roșu, nu are prilejul comod să-și scrie cronicile din București. E mobilizat pe front, ca medic, și de acolo

și în asemenea condiții ne trimite contribuția sa literară, care merge direct la tipar, fără să mai fie citită în manuscris. E o încredere la care îi dă dreptul vechea sa colaborare la *Gândirea*. Condițiile în care scrie explică ușor unele scăpări din vedere de natură informativă, precum și unele cuvinte care poate îi par firești în atmosfera de acolo, alta decât cea de aici.

Rectificările d-lui Radu D. Rosetti sunt următoarele:

1. Contrar afirmației d-lui N. Roșu, d-sa a cunoscut de aproape pe Titu Maiorescu, care i-a fost unchiu prin alianță;
2. Contrar afirmației d-lui N. Roșu, d-sa a

semnat încă dela debutul literar numai *Radu D. Rosetti*, tocmai spre a se deosebi de alți Radu Rosetti din câmpul publicisticii;

3. Contrar afirmației d-lui N. Roșu, d-sa nu este francmason, numele său nefigurând în nicio listă din cele divulgate.

În ce privește modul cum d. N. Roșu judecă scrisul d-lui Radu D. Rosetti, aceasta e o chestiune în care nu-l putem rectifica. O recunoaște și d. Rosetti, precum cunoaște și părerea noastră tipărită mai de mult și sentimentele noastre, care au rămas aceleași.

NICHIFOR CRAINIC

