

SPAȚIUL MIORITIC
lui Vasile Băncilă
1936

S-a afirmat de atâtea ori că muzica e o artă a succesiunii și că fiind redusă la posibilitățile inerente materiei ei, adică la cele ale sunetului, tonului, ea n-ar avea nici un punct de contact cu lumea spațiului. Această părere, devenită formulă, concentrează în sine o bună doză de superficialitate și de ieftin convenționalism. Să ascultăm o dată o pasiune sau o cantată de Bach. Să ne așezăm cu totul în câmpul sonor al acestei muzici, îngăduindu-i să-și realizeze prin inducție toate liniile ei de forță în sufletul nostru, încă înainte de a ne descleșta din îmbrățișarea vrăjitoarească, să ne întrebăm apoi: în ce orizont spațial trăiește sufletul care vorbește despre sine în "această muzică? Răspunsul, singurul posibil, fiindcă singurul evident, și-l va putea da oricine fără caznă: există în muzica lui Bach, vibrant și copleșitor rostit, un orizont spațial, și încă unul de o structură cu totul specifică: orizontul infinit, infinit în toate dimensiunile sale alcătuitoare! Se ghicește felul orizontului — din ritm și din linia interioară a muzicii, așa cum din zborul păsării ghicești largimea spațiului pe care ea-l simte în preajmă. Constatarea aceasta închide în sine desigur și un paradox: artele anexate, prin mijloacele și structura lor, spațiului, cum sunt pictura sau arhitectura, nu izbutesc să dea glas, tot atât de convingător, aceluși vast orizont spațial cum e în stare pasiunea, cantata sau fuga lui Bach. Paradoxul e interesant pentru noi fiindcă ne arată că purtăm în inconștientul nostru anume orizonturi, care tind așa de mult să se exprime, încât se exprimă și cu mijloace ce par cu totul improprii scopului. Virtuțile expresive ale muzicii se dovedesc izbitor prin acest fapt. Repetând experiența încercată cu muzica lui Bach și asupra altor exemple, se va vedea că orizonturile spațiale care se rostesc prin mijlocirea muzicii nu sunt totdeauna unul și același, ci foarte variate. Oricăruia dintre cititorii noștri i s-a oferit vreodată prilejul să audă un cântec popular rusesc. Invităm cititorul să-l asculte încă o dată, aievea sau în amintire, și pătruns

de particulara melancolie și de rumoarea de deznădejde a cântecului, să se întrebe în ce orizont spațial, interior scandat, trăiește sufletul uman care-și spune astfel și în acest grai suferința? Se va găsi fără greutate că în cântecul rusesc răsună ceva din tristețea unui suflet care, stătător sau călător, simte că nu-și va putea niciodată ajunge ținta, adică ceva din deznădejdea sfâșietoare a denecuprinsului. În fața nedumeririlor noastre se ivește lămurirea căutată, planul infinit al stepei, ca fundal și perspectivă a cântecului rusesc. — Alt exemplu: să ascultăm un cântec alpin, cu acele gălgâituri ca de cascade, cu acele ecouri suprapuse, strigate ca din guri de văgăuni, cu acel duh vânjos și înalt și teluric, zgrunțuros ca stânca și pur ca ghețarii. Presimțim și în dosul cântecelor alpine un orizont spațial propriu lor și numai lor: spațiul înalt, și abrupt ca profilul unui fulger, al marelui munte. Sau să ascultăm un cântec de dans argentinian, unul din cântecele astăzi așa de popularizate prin discurile mecanice. S-a întrupat, în ritm și în învăluiele de sunet, și în aceste cântece de acordeon o melancolie, o melancolie fierbinte a cărnii, stârnită solar în omul ce așteaptă dezlegarea de o tensiune interioară în mijlocul pampelor sudamericane, fără nădejde, tensiunea fiind așa de mare că nimic n-o poate rezolva. E vorba și aci de o stare interioară, crescută firesc și cronic în

mijlocul unui anume orizont, între dor și țintă se interpune parcă în sufletul sudamericanului totdeauna distanța invincibilă a pampelor. Subliniem în acest exemplu nu atât înrâurirea peisajului asupra muzicii, ci modul cum peisajul se integrează în angrenajul unui suflet, dobândind accente din partea acestuia. Să ne întoarcem însă spre exemple din nemijlocita noastră apropiere. Să ascultăm — cu aceeași intenție de a tălmăci în cuvinte un orizont spiritual — o doină de a noastră. După ce ne-am obișnuit puțin cu chiromanția ascunselor fundaluri, nu e greu să ghicim deschizându-se și în dosul doinei un orizont cu totul particular. Acest orizont e plaiul. Plaiul adică un plan înalt, deschis, pe coamă verde de munte, scurs mulcom în vale. O doină cântată, nu sentimental-orășenește de artiste în costume confecționate și nici de țiganul de la mahala dedat arabescurilor inutile, ci de o țarancă sau de o băciță, cu sentimentul precis și economic al cântecului și cu glasul expresie a sângelui, care zeci de ani a urcat munții și a cutreierat văile sub îndemnul și porunca unui destin, evocă un orizont specific: orizontul înalt, ritmic și indefinit alcătuit din deal și vale¹.

121

<nota 1>

Ideea despre infinitul ondulat ca orizont spiritual specific românesc am dezvoltat-o întâia oară în revista Darul Vremii (Cluj, mai 1930).

</nota 1>

Ni se va răspunde că, întrucât punem în ecuație un cântec cu un orizont, nu facem decât să stabilim, ceea ce de atâtea ori s-a mai făcut, relația dintre muzică și un anume peisaj. Dar cele stabilite nu au decât funcția unei prime aproximații întru definirea tezei mai depărtate spre care ne îndrumăm. Să precizăm și să diferențiem lucrurile pe rând. Vom accentua mai întâi că în relația pe care tocmai o făcurăm, nu e în rândul întâi vorba de un peisaj privit global, ci mai curând despre un orizont în care esențialul e structura spațială ca atare, fără de altceva și fără de umplutura pitorescului, adică despre un orizont spațial și despre accentele sufletești pe care orizontul le dobândește din partea unui destin uman, al unui destin alcătuit din anume dih și din anume sânge, din anume drumuri, din anume suferinți. Relația despre care vorbim, și care într-o întâie aproximație pare o simplă corespondență între cântec și peisaj, vom adânci-o tot mai mult, până acolo unde ea devine revelatoare pentru însăși ființa omenească și într-un chip pentru modul creator al omului.

Felurite momente și împrejurări ne sfătuiesc să căutăm orizontul ce vibrează rezonant într-un cântec mai curând în sufletul omenesc decât în peisaj. Cu aceasta ne îndrumăm spre miezul problemei ce ne preocupă. Răsună într-un cântec nu atât peisajul, plin și concret, al humei și al stâncilor, al apei și al ierburilor, ci înainte de toate un spațiu sumar articulat din linii și accente, oarecum schematic structurat, scos în orice caz din contingentele naturii imediate, un spațiu cu încheieturi, și vertebrat doar în statica și dinamica sa esențială.

Cărei împrejurări singulare i se datorește faptul că un anume spațiu poate în genere să răsună într-un cântec? Ni se pare că răspunsul nu poate fi decât unul singur: un anume spațiu vibrează într-un cântec, fiindcă spațiul acesta există undeva, și într-o formă oarecare, în chiar substraturile sufletești ale cântecului. Rămâne numai să vedem cum trebuie să ne închipuim „spațiul” ca factor sufleteș creator, adică ce mod de existență trebuie să-i atribuim.

Morfologia culturii (un Frobenius, un Spengler, și alții) precum și istoria artelor (un Alois Riegl, un Worringer), în lucrări care

122

fără deosebire înseamnă tot atâtea monumente de pătrundere și de intuiție, s-au străduit să elu-

cideze rolul ce pare a-l juca în înjgheizarea unei culturi sau în crearea unui stil de artă „sentimentul spațiului” propriu oamenilor dintr-un anume loc. Frobenius, anticipând, mai inspirat uneori, dar și mai incontrollabil, cu vreo douăzeci de ani unele idei spengleriene, a arătat în domeniul etnologic, apăsând asupra unui material proaspăt descoperit, legătura dintre o anumită cultură și un anumit sentiment al spațiului. Diferențind culturile africane în două mari blocuri, hamit și etiop, Frobenius atribuie fiecăruia un sentiment specific al spațiului, adică culturii hamite sentimentul spațial simbolizat prin imaginea peșterii boltite, iar culturii etiopice sentimentul spațial al infinitului.

Frobenius privește culturile ca niște plante care cresc în atmosfera de seră a unui anumit sentiment spațial. Spengler, în monumentală și mult discutată sa operă de filozofie a culturii, aplică același punct de vedere asupra culturilor mari istorice, deosebindu-le după același criteriu spațial și punând o membrană impermeabilă și monadică între ele. După Spengler, latura cea mai caracteristică a fiecărei culturi e tocmai specificul ei sentiment al spațiului. Nu vom expune nici măcar sumar teoria spengleriană, despre care suntem în drept să presupunem că fiecare cititor are o vagă idee, dacă nu din textul original, cel puțin din rezumate și din recenzii. Ne vom îngădui totuși să amintim, pentru îmbogățirea memoriei cititorului, și ca puncte de reper, modurile sentimentului spațial implicate, după Spengler, de câteva dintre marile culturi. Cultura faustiană a apusului, o cultură a zbuciumului sufleteș, a setei de expansiune, a perspectivelor, implică sentimentul simbolizat prin spațiul infinit tridimensional (ca etiopicul la Frobenius). Cultura greacă antică, apolinică, măsurată, luminoasă, implică spațiul limitat, rotunjit, simbolizat prin imaginea corpului izolat. Cultura arabă, magică, de-un apăsător fatalism, de a cărei descoperire în toată amploarea ei Spengler e cu osebire mândru, ar avea ca substrat sentimentul spațiului boltă (a se confrunța cu hamiticul lui Frobenius). Vechea cultură egipteană implică sentimentul spațial al drumului labirintic care duce spre moarte (a se compara cu „sfiala de spațiu” la Alois Riegl). Teoria aceasta a „sentimentului spațial”, definit din partea morfologilor citați în funcție de peisajul în care apare o cultură, nu ne satisface în mai multe privințe. Teoria întâmpină serioase dificultăți peste care, așa cum e formulată, ea nu poate să treacă, într-un studiu anterior, intitulat Orizont și stil,

123

ne-am ocupat mai pe larg cu aceste dificultăți propunând o nouă teorie pentru înlăturarea lor. În studiul nostru vorbim despre „orizonturile inconștientului”. Arătăm acolo — cu argumentația necesară — că factorul pe care morfologia culturii sau istoria artelor îl interpretează ca sentiment al spațiului nu e propriu-zis un sentiment, cu atât mai puțin un sentiment conștient, și că factorul nu ține de sensibilitatea noastră crescută într-un anumit peisaj, ci e un factor mult mai profund, în studiul nostru transpunem toată problematica spațială de pe tărâmul morfologiei culturii pe planul noologiei abisale, adică într-o perspectivă în care inconștientul este văzut nu ca un simplu „diferențial de conștiință”, ci ca o realitate foarte complexă, ca o realitate care ține oarecum de ordinea magmelor. O mulțime de dificultăți se înlătură cu ușurință prin această transpunere. Nu e locul să intrăm în amănunte, însemnăm numai: ceea ce morfologii interpretează ca sentiment spațial în funcție de un anumit peisaj devine în teoria noastră „orizont spațial”, autentic și nediluat, al „inconștientului”. Inconștientul nu trebuie privit numai în înțeles de conștiință infinit scăzută, ci în sensul unei realități psiho-spirituale ample structurate și relativ sieși suficiente. „Orizontul spațial” al inconștientului, scos și rupt din înlănțuirea condițiilor exterioare și cristalizat ca atare, persistă în identitatea sa indiferent de variațiunea peisajelor din afară. Orizontul spațial al inconștientului, înzestrat cu o structură fundamentală și orchestrat din accente sufletești, trebuie socotit ca un fel de cadru necesar și neschimbăcios al spiritului nostru inconștient. Inconștientul se simte organic și inseparabil unit cu orizontul spațial, în care s-a fixat ca într-o

cochilie; el nu se găsește numai într-o legătură, laxă și labilă, de la subiect la obiect, cu acest spațiu, cum se găsește conștiința față de peisaj. Supusă contingentelor celor mai capricioasă, conștiința e dispusă să-și trădeze în orice moment peisajul. Inconștientul nu trădează. Orizontul spațial al inconștientului e deci o realitate psiho-spirituală mai adâncă și mai eficace decât ar putea să fie vreodată un simplu sentiment. Pentru a ne putea explica unitatea stilistică a unei culturi, fenomen atât de impresionant, credem că nu putem recurge numai la peisaj, nici la sentimente în legătură fâțișă cu peisajul. Adâncimea fenomenului necesită o explicație prin realități ascunse, de altă greutate. Or, un orizont spațial al inconștientului poate fi cu adevărat o asemenea adâncă realitate. Orizontul spațial al inconștientului poate eu adevărat dobândi rolul de factor determinant

124

pentru structura stilistică a unei culturi sau a unei spiritualități, fie individuale, fie colective. Cum orizontului spațial al inconștientului îi atribuim o funcție plastică și determinantă, putem să-l numim și „spațiu-matrice”. Din teoria noastră se desprinde în chip firesc un fapt pe care morfologia nu-l putea asimila. Faptul e acesta: poate să existe uneori o contradicție între structura orizontului spațial al inconștientului și structura configurativă a peisajului în care trăim și în care se desfășoară sensibilitatea conștientă. Această incongruență de orizonturi pentru ilustrarea căreia se pot invoca suficiente exemple istorice, nu poate fi lămurită în cadrul morfologiei culturii, care, după cum știm, raportează sentimentul spațiului la structura peisajului. De asemenea, tot numai prin teoria noastră despre spațiul-matrice ca factor inconștient, se poate lămuri de ce uneori, sau chiar foarte adesea, în unul și același peisaj pot să coexiste culturi sau duhuri cu orizonturi spațiale fundamentale diferite.

În cadrul problematicii pe care o expunem, ne-am pus nu o dată întrebarea dacă nu s-ar putea găsi sau construi, ipotetic un spațiu-matrice, sau un orizont spațial inconștient, ca substrat spiritual al creațiilor anonime ale culturii populare românești. Subiectul merită riscul oricăror eforturi. Ne surâde găsirea unei chei de aur-cu care se pot deschide multe din porțile entității românești. Dar poate nu e necesar să se restrângă cercetarea exclusiv asupra culturii populare românești. Spațiul-matrice, ce urmează să fie ipotetic închipuit, ar putea să fie un pervaz, până la un punct comun unui grup întreg de popoare, bunăoară popoarelor balcanice. Firește că pe noi ne interesează aci fenomenul românesc. Deocamdată trebuie să facem abstracție de toți vecinii, și mai ales de problema în ce măsură acești vecini au fost contaminați de duhul spațiului nostru.

Cântecul, ca artă care talmăcește cel mai bine adâncurile inconștientului, revelează și ceea ce ne-am învoit mai înainte să numim „orizont spațial al inconștientului”, în ordinea de idei ce ne-o impunem, „doinei” îi revine desigur o semnificație care n-a fost încă niciodată sublimată în toată importanța ei. În adevăr, doina, cu rezonanțele ei, ni se înfățișează ca un produs de-o transparență desăvârșită: în dosul ei ghicim existența unui spațiu-matrice, sau al unui orizont spațial cu totul aparte, într-o primă aproximație am adus doina în legătură cu „plaiul”, așa cum cântecul rusesc a fost adus în legătură cu „stepa”. Să facem un pas înainte. Să adâncim problema și perspectivele potrivit teoriei

125

noastre despre orizonturile inconștientului. Orizontul spațial al inconștientului e înzestrat eu accente sufletești care lipsesc peisajului ca atare. Fără îndoială că și în doină găsim un asemenea orizont pârtaș la accente sufletești: se exprimă în ea melancolia, nici prea grea, nici prea ușoară, a unui suflet care suie și coboară, pe un plan ondulat indefinit, tot mai departe, iarăși și iarăși, sau dorul unui suflet care vrea să treacă dealul ca obstacol al sorții, și care

totdeauna va mai avea de trecut încă un deal și încă un deal; sau duioșia uniri suflet care circulă sub zodiile unui destin ce-și are suișul și coborâșul, înălțările și cufundările de nivel, în ritm repetat, monoton și fără sfârșit. Cu acest orizont spațial se simte organic și inseparabil solidar sufletul nostru inconștient, cu acest spațiu-matrice, indefinit ondulat, înzestrat cu anume accente, care fac din el cadrul unui anume destin. Cu acest orizont spațial se simte solidar ancestralul suflet românesc, în ultimele sale adâncimi, și despre acest orizont păstrăm undeva, într-un colț înlăcrimat de tataia, chiar și atunci când am încetat de mult a mai trăi pe plai, o vagă amintire paradisiacă:

Pe-un picior de plai,
pe-o gură de rai

Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificile accente ale unui anume sentiment al destinului: spațiu mioritic. Acest orizont, neamintit cu cuvinte, se desprinde din linia interioară a doinei, din rezonanțele și din proiecțiunile ei în afară, dar tot așa și din atmosfera și din duhul baladelor noastre. Acest orizont, indefinit ondulat, se desprinde însă, ceea ce e mult mai important, și din sentimentul destinului, din acel sentiment care are un fel de supremație asupra sufletului individual, etnic sau supraetnic. Destinul aci nu e, simțit nici ca o bolta apăsătoare până la disperare, nici ca un cerc din care nu e scăpare, dar destinul nu e nici înfruntat cu acea încredere nemărginită în propriile puteri și posibilități de expansiune, care așa de ușor duce la tragicul hybris. Sufletul acesta se lasă în grija tutelară a unui destin cu indefinite dealuri și văi, a unui destin care, simbolic vorbind, descinde din plai, culminează pe plai și sfârșește pe plai. Sentimentul destinului, încuibat subteran în sufletul românesc, e parcă și el structurat de orizontul spațial, înalt, și indefinit ondulat. De fapt orizontul spațial al inconștientului și sentimentul destinului le socotim

126

aspecte ale unui complex organic, sau elemente care, din momentul nunții lor, fac împreună un elastic, dar în fond inalterabil, cristal.

Admițând că sufletul popular românesc posedă un spațiu-matrice deplin cristalizat, va trebui să presupunem că românul trăiește, inconștient, pe „plai”, sau mai precis în spațiul mioritic, chiar și atunci când de fapt și pe planul sensibilității conștiente trăiește de sute de ani pe bărăgane. Șesurile românești sunt pline de nostalgia plaiului. Și de vreme ce omul de la șes nu poate avea în preajmă acest plai, sufletul își creează pe altă cale atmosfera acestuia: cântecul îi ține loc de plai.

Solidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic are un fel mulcom, inconștient, de foc îngropat, nu de efervescentă sentimentală sau de fascinație conștientă. Se probează încă o dată că aici ne mișcăm prin zonele „celuilalt tărâm” al sufletului, sau într-un domeniu de investigație a adâncimilor. Aderențele acestea spațiale aparțin etajelor subterane ale existenței noastre psihospirituale, dar ele ies la iveală în cântec și în vis. Ploile pânzișe și singurătatea stelară a plaiului fac pe Ciobanul nostru nu o dată să-și blesteme zilele pe care le trăiește în tovărășia înălțimilor. Sentimentele ciobanului, descărcate în floarea unei înjurături, iau adesea un caracter de adversitate față de plai, totuși inconștient ciobanul rămâne solidar, organic solidar cu acest plai, în care el nu va schița niciodată un gest de evadare. „Spațiul mioritic” face parte integrantă din ființa lui. El e solidar cu acest spațiu, cum e cu sine însuși, cu sângele său și cu morții săi. Când cântă, se întâmplă să iasă la lumină această solidaritate, ca în acel suprem cântec, care s-a moștenit din veac în veac, și în care Moartea pe plai e asimilată în tragica-i frumusețe cu extazul nunții:

Soarele și luna
Mi-au ținut cununa.

Brazi și pălinași
I-am avut nuntași,
Preoți, munții mari,
Pasări, lăutari,
Păsărele mii,
Și stele făclii!

127

Sentimentul destinului propriu sufletului popular românesc s-a întrepătruns, cu plasticizări și adânciri reciproce de perspectivă, cu orizontul mioritic, în acest aliaj cu sentimentul destinului, spațiul mioritic a pătruns ca o aromă toată înțelepciunea de viață a poporului, îndrumând cercetările pe această cale, vom întâlni multe din atitudinile hotărât caracteristice ale sufletului popular. Să nu pierdem însă nici un moment din vedere că ne găsim pe un teren al nuanțelor, al atmosferei, al inefabilului și imponderabilului. Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodiacul dulce-amare, nu se lasă copleșit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere față de puterile naturii sau ale sorții, în care el nu vede vrășmași definitiv. De un fatalism pus sub surdina de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet care-și simte drumul suind și coborând, și iarăși suind și iarăși coborând, ca sub îndemnul și-n ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers.

Ideea formulată de noi schițează numai câteva sugestii. Rămâne să se vadă în ce măsură realizările concrete ale sufletului românesc, creații și forme, se resimt de structura indefinit ondulată a spațiului său. Efectul trebuie să se remarce în diverse aspecte. Să atragem atenția bunăoară asupra unui aspect al modului de așezare a caselor. Cel ce a colindat o dată pe plaiuri a remarcat desigur cum pe cutare vârf stă tupilată o așezare ciobănească, dominând de acolo de sus până în vale, și cum trebuie să rotești binișor privirea pentru a desluși chiar pe celălalt piept de plai o altă așezare asemenea; ceva din ritmul: deal-vale — a intrat în această rânduială de așezări. Coborând pe șesuri, vom băga de seamă că această ordine și acest ritm, deal-vale, se păstrează întrucâtva și în așezările sătești de la șes, cu toate că aci ordinea în chestiune ar părea deplasată și fără sens. Casele în satele românești de la șes nu se alătură în front înlănțuit, dârz și compact, ca verigele unei unități colective (a se vedea satele săsești), ci se distanțează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor și al grădinilor, puse ca niște silabe neaccentuate între case. Această distanță ce se mai păstrează e parcă ultima rămășiță și amintire a văii care desparte dealurile cu așezări ciobănești. Se marchează astfel și pe șes intermitența văilor, ca parte integrantă a spațiului indefinit ondulat. Și aci un fenomen de transpunere, vrednic de-a fi reținut și izvorât dintr-o anume constituție sufletească.

128

Nu s-a creat până astăzi un stil arhitectonic monumental românesc, dar aceasta nu e neapărat necesar spre a putea vorbi despre duhul arhitecturii care se revelează pe deplin și într-o simplă casă țărănească sau într-o bisericuță îngropată sub iarbă și urzici. Cât privește formele și construcția arhitecturală a caselor țărănești ni se pare a putea semnala cel puțin un efect negativ, dar învederat, al specificului nostru orizont spațial. Efectul se vedește mai ales făcând o comparație cu arhitecturile care implică alte orizonturi. Se știe bunăoară cum casa rusească, cedează în formele ei arhitectonice tendinței de expansiune în plan. Casa rusească face, față de cea românească, risipă de spațiu. Orizontul plan o invită să se întindă. Bisericile rusești, de diverse tipuri, au o singură dimensiune sigură: orizontala; verticala lor are nesiguranța unui derivat: ea se clădește pe rând, prin abside, bolți și cupole, treptat tot mai înalte. Tot așa se știe

cum arhitectura apuseană, și mai ales nordică, manifestă — nu se știe la ce chemare a cerului — o evidentă tendință de expansiune în înalt. Intervin în amândouă cazurile, cu pecetea lor, orizonturile spațiale specifice oamenilor și locurilor. De vreme ce orizontul spațial, indefinit ondulat, al nostru zădărnicește din capul locului o expansiune, fie în plan, fie în înalt, vom surprinde geniul nostru arhitectonic pe o poziție intermediară, care păstrează atenuate în drept echilibrul cele două tendințe opuse. Orizontul specific împiedică hipertrofia dimensională în sens unic și intervine astfel cel puțin negativ în determinarea formelor arhitecturale.

Metrica poeziei noastre populare ar putea să ne servească un argument, nu singurul, dar alături de celelalte, în favoarea tezei despre orizontul specific. Poezia noastră populară se consumă în orice caz într-o simpatie masivă față de versul constituit din silabe accentuate și neaccentuate, una câte una, adică față de ritmul alcătuit din deal și vale sau din vale și deal. Metrica aceasta manifestă în același timp o vădită fobie față de săltărețul dactil. Găsim ce-i drept și intercalări dactilice sau anapestice, dar acestea nu se dezvoltă, ci dispar înghițite de ondulația ritmică, deal-vale, care străbate puternic, ca o legănare lăuntrică, toată poezia. Se va răspunde că metrica generată de dactil sau anapest nu zace în firea limbii noastre. Sau că această metrică ar fi prea savantă pentru poezia populară. Ultimul argument nu e decisiv deoarece vechea poezie populară grecească cunoaște foarte bine metrica aceasta. Iar întâiul argument, întemeiat pe

129

firea limbii noastre, nu, constituie o explicație. Problema tocmai aici începe. Limba românească și-a creat, probabil concomitent cu constituirea ritmică a spațiului nostru, un ritm interior, care a făcut-o mai aptă pentru metrica întemeiată pe troheu și iamb decât pentru metrica dezvoltată din celelalte unități ritmice. Ritmul acesta interior a dat limbii noastre pecetea ce și-o va păstra pentru totdeauna, o pecete sub presiunea căreia versificația trebuia în chip inevitabil să adopte anume forme și să refuze altele. S-ar putea să ni se reproșeze că metrica deal-vale nu se explică printr-un orizont specific, deoarece ea se găsește în toată Europa. E foarte adevărat. Dar optarea masivă pentru această metrică rămâne totuși un fenomen explicabil printr-un orizont specific, în cântecele noastre se mai cultivă apoi, grație ritmicei legănări ce trece de-a lungul poeziei ca un vânt care dă într-o holdă, versuri relativ scurte. Faptul acesta nu se explică deloc printr-un așa-zis primitivism al poeziei populare în genere. Trimitem în privința aceasta la poezia populară neogreacă, cu versuri de respirație largă ca marea (până la 15-16 silabe). Avem în față un volum de texte originale, cu traduceri în limba germană, compus aproape exclusiv din asemenea versuri (Neugriechische Volkslieder, ges. v. Haxthausen, Münster 1935).

Spuneam că orizontul spațial al inconștientului e alcătuit din structuri esențiale, din tensiuni, din ritmuri, din accente, din anume spațiu-matrice se poate naște și cristaliza aproape în orice fel de peisaj. Peisajul ar juca un rol periferic în constituirea spațiului-matrice. Avem însă de a face aici cu un fapt teoretic asupra căruia ne-am exprimat aiurea. Foarte controlabil ni se pare în orice caz altceva: în unul și același peisaj pot să coexiste suflete fixate inconștient asupra unor spații-matrice cu totul diferite. Un exemplu: de vreo opt sute de ani saxonul din Ardeal, transplantat de undeva de pe malurile Rinului, își înalță în peisajul ardelenesc rosturile culturale și cetățenești, sobre și ca de piatră, în spiritul nealterat al spațiului său gotic, de ieri și de totdeauna. Sămânță permanentă a acestui duh, saxonul a adus-o cu sine de aiurea și o păstrează cufundată în râul sângelui său, precum aurul miraculos în matca legendarului fluviu. Iar alături, trecând legănat cu turmele pe lângă înaltele și negrele turnuri și cetăți care vorbesc despre un alt destin, ciobanul valah își slăvește din fluier, suind și coborând, spațiul său, care e numai al său. Sunt două feluri de oameni, care trăiesc în același peisaj, dar în spații diferite. Deși nespuse de aproape unul de celălalt,

ei sunt așa de distanțați prin spațiile-matrice, că opt sute de ani de viețuire megieșă n-au fost suficiente să șteargă și să înfrângă depărtarea cealaltă, de pe planul inconștient dintre ei. Un lucru de care nu prea vor să tină seama cei care aleargă după utopia inutilă și nerodnică a unui -așa-zis „transilvânism”, comun populațiilor etnice care trăiesc alături în acest peisaj. Nici harnicii filologi, nici spornicii istorici nu sunt în situația să precizeze când s-a născut poporul românesc. Nu suntem desigur așa de copilăros! să căutăm o precizare calendaristică, dar o precizare teoretică și oarecum definitorie am fi poate în drept să cerem. Limba a evoluat în etape infinitezimale, neconținut, neindicând însă nici o cezură de la care să datăm nașterea. Cât privește istoria, aceasta este realitate mai recentă, ivită relativ târziu în raport cu existența preistorică ce i-a premers. Numai considerațiile stilistice și cercetarea adâncimilor ne-ar putea pune în împrejurarea de a da un răspuns întrebării formulate. Poporul românesc s-a născut în momentul când spațiul-matrice a prins forme în sufletul său, spațiul-matrice sau orizontul inconștient specific, care alături de alți factori a avut darul să determine stilul interior al vieții sale sufletești. Graiul românesc a putut să evolueze și să îndure mutații, peisajul geografic chiar a putut să fie inconstant; ceea ce s-a păstrat, cu statornicie de cleștar, a fost, dincolo de grai și de peisaj, spațiul-matrice. Cu un înconjur revenim la „plai”. Căci orizontul spațial inconștient a dat românului, oriunde s-ar fi găsit, nostalgia plaiului. Această nostalgie neînduplecată a purtat în vârsta de mijloc pe ciobanul valah pe toate coamele Carpaților, de la apa Dunării până în Maramureș, de aci mai departe până-n Moravia, sau invers; și tot așa pe toate plaiurile iugoslave și până în Panonia, adică pretutindeni în limitele unui vast teritoriu, unde peisajul satisfăcea apetitul unui orizont inconștient, în veacurile crepusculare, în tot timpul lungului preludiv al formațiunilor etnice actuale, atunci când românul nu avea nici un fel de patrie, plaiul, sfântul plai, sancționat de un anume sentiment al destinului, îi ținea loc de patrie.

Prea mult s-au întrebat cercetătorii, de la teoreticienii mediului până la morfologii culturii: care Stat efectele peisajului asupra sufletului omenesc? Și prea puțin: ce dobândește peisajul; din, partea sufletului omenesc? Disocierea întrebărilor se impune totuși. Căci una e peisajul — punct de plecare a unei serii de efecte sufletești; altceva e spațiul-matrice ca orizont al inconștientului;

și iarăși altceva e același peisaj inițial, asupra căruia se revarsă, ea un conținut într-o formă, un anume sentiment omenesc al fatumului. Peisajul, în acest din urmă înțeles, e integrat într-un angrenaj sufletesc. Peisajul devine receptacolul unei plenitudini sufletești; se întrupează în el un sentiment al destinului ca vântul în pânzele unei corăbii. Peisajul, în acest din urmă înțeles, e al doilea obraz al omului.

Spiritualități bipolare

Spiritualitatea creștină ni se prezintă, în ansamblul ei continental și transcontinental, felurit ramificată. Mai nimerit ar fi poate să nici nu vorbim despre o „spiritualitate creștină”, ci mai curând despre o spiritualitate catolică, despre una evanghelică, sau despre una ortodoxă, în adevăr distincțiile acestea răspund unor fenomene foarte terestre și de-un profil accesibil câtă vreme „unitatea” aparține sau unui depărtat început de leat, sau visului; unui frumos și ireal

vis, alimentat de speculații utopice. Propunem în capitolul de față o discuție, la adăpost de orice preferințe preconcepute și întrucât se poate fără de aprecieri propriu-zise, asupra diferențierilor pe care timpul le-a operat în substanța creștină. Tema a fost frecvent atacată, dar de obicei pe un plan aproape exclusiv dogmatic. S-a procedat simplist, făcându-se un fel de literatură comparată pe temeiul „crezurilor” pe capitole și puncte. Deosebirile care nu sunt însemnate pe răbojul sistemelor dogmatice au căzut în cumpănă doar ca aspecte ce pot fi trecute cu vederea, sau ca simple consecințe ale celor dogmatice. Iată un drum care mai poate desigur să ofere satisfacții inedite unor teologi cu mintea aprinsă de aspectele ultimelor subtilități, dar pe care din parte-ne nu-l vom urma.

Ne refuzăm procedeul, fiindcă oricâtă bunăvoință am avea - îl socotim totuși aproape sleit. E curios că formulele dogmatice, cu perspectivele lor revărsate în cele din urmă în incontrollabil, au atras neasemnat mai mult luarea-aminte a amatorilor de analize comparate, decât fenomenele masive în ele însele. Promitem cititorilor să nu-i ostenim și de astă dată cu o literatură pe care o pot răsfoi aiurea, și mărturisim că suntem mânați de ambiția de a fixa deosebirile pe care secolele le-au produs în sânul creștinismului, fără de a pomeni nici măcar o singură dată pe „filioque” sau „purgatoriul”. Cu această promisiune ne circumscrierii convingerea că deosebirile cele mai adânci dintre spiritualitatea catolică, evanghelică și ortodoxă sunt mai mult de stil decât de idee. Deosebirile dogmatice, evidente și prea cunoscute, s-au ivit doar ca o încoronare întâmplătoare,

133

sau uneori ca simptome care întăresc și pecetluiesc deosebirile stilistice.

Spiritualitățile creștine sunt, neîndoielnic, în primul rând și prin cele mai adânci intenții ale lor, orientate spre „transcendență”. Să însemnăm însă că omul este o creatură care, prin firea și structura sa, e condamnată să trăiască și în rosturi concrete, și în rânduiești palpabile. Totalitatea acestor rânduiești și rosturi e „lumea”. Pentru conștiința umană „lumea” e alcătuită din stihii văzute și nevăzute, din materie și din poruncile ei, din ceea ce însuflețește materia pe dinăuntru, din peisaje, din organisme de ordin biologic, din propriile trăiri ale omului, din suferințe și bucurii, din realități sociale, din fapte istorice, din creații culturale și din simțământul perpetuu al tuturor problematizărilor posibile. E o lume foarte complexă această lume umană. Or, învățătura creștină, pusă sub semnul eternității, al absolutului și necondiționatului, ni se prezintă prin orientarea sa transcendentă ca și cum n-ar vrea să țină seama de lumea omului. Toate categoriile realității umane și ale mediului intramundan poartă, față de transcendența din centrul bolții, fără posibilitate de tămăduire, stigmatul „vremelniceii”. Cu această umbră și depreciere ce cad asupra lumii, interesele sufletești ale omenirii de toate zilele nu sunt desigur prea satisfăcător servite. Transcendentul absolut, care ajunge în contact cu omul, rămânând totuși inaccesibil înțelegerii acestuia, este fără îndoială punctul central al icoanei cosmice pe care a plăsmuit-o metafizica creștină. Se înțelege însă de la sine că metafizica creștină n-ar fi izbutit să devină niciodată cheagul unei doctrine religioase cu un ecou atât de amplu și de răsunător în masele populare, timp de două mii de ani, dacă ea s-ar fi mărginit exclusiv la speculații în jurul transcendentului. Unilateral orientată în acest chip, ea ar fi fost irevocabil osândită să rămână o aristocratică învățătură pentru câțiva mândri inițiați. Din fericire chiar de la început, adică din clipa când apostolul Pavel schița cu mult patos întâile formulări decisive pentru toată evoluția de apoi, doctrina creștină oferă în mesajul ei o seamă de elemente de-un aspect foarte concret, dar nu mai puțin aureolate de o necondiționată demnitate.

Cititorii vor ghici numaidecât la ce fel de elemente facem aluzie. O atare parte integrantă, ținând de sâmburele mesajului creștin, era de exemplu ideea că dumnezeirea s-a plimbat în carne și oase printre oameni, în persoana lui Isus, adică ideea că eternitatea a despiciat

ca o pană, făcându-se vizibilă. Doctrina creștină nu ținea deloc să se distanțeze. Ea nu hrănea deloc orgoliul de a se întemeia cu exclusivitate pe ceva inaccesibil simțurilor și minții omenești. Metafizica creștină se recomandă ca o apariție foarte complexă. Vom reține în orice caz că ea echivala cu o revelație de varii aspecte, dintre care unele apelau de-a dreptul la văz și la închipuire. Doctrina creștină oferea cugetelor Cumane un absolut de natură mixtă, alcătuit parte din momente inaccesibile, parte din fapte sensibile. Doctrina creștină putea să se adreseze astfel maselor cu cele mai prielnice șanse de a găsi răsunset, întemeietorii de religii, sau urmașii lor imediați, ca mari cunoscători ai omului-masă, au înțeles totdeauna importanța elementului sensibil, sau de imaginație, în cadrul unei doctrine și i-au acordat interesul cuvenit. Astfel de pildă doctrina relativ foarte abstractă a budismului, religie „fără Dumnezeu”, s-a revărsat degrabă într-o doctrină de tropicală exuberanță, în care se diviniza persoana lui Buddha, iar în formele populare, fără strop de sfială, chiar statuile lui Buddha. Viața religioasă nu e numai imună față de asemenea inconsecvențe — dimpotrivă, ea se alimentează cu preferință din asemenea inconsecvențe.

Cât privește doctrina creștină, ea a acordat de la început chiar, adică din faza ei cea mai embrionară, atributul absolutului nu numai unei transcendențe de neatins, dar tot așa și unei așa-zise revelații sensibile și concrete a acelei transcendențe, ca fapt „istoric”, ca eveniment petrecut în timp. Acest fapt „istoric”, de despicare a vremelniceii, devenea principalul temei pe care avea să se clădească creștinismul ca religie destinată tuturor oamenilor fără deosebire. Inițial, concretele echivalate transcendentului au fost puține: cuvântul revelat, scris sau auzit, și însăși întruparea în carne a Logosului. Li s-au adăugat mai târziu: biserica vizibilă, ca un fel de trup al lui Hristos, de așijderea „sinoadele ecumenice” ca organe directe ale revelației. Concretele asimilate transcendentului sporeau numeric. Volumul lor lua încetul cu încetul proporții tot mai impresionante. Cu această înglobare a unor elemente concrete se declanșa în viața creștinismului un mare proces istoric, un proces grație căruia spiritualitatea creștină dobânda tot mai mult, alături de orientarea sa originară spre „lumea de dincolo”, o a doua orientare, spre „vremelnicie”. Absolutul de compoziție mixtă, transcendent și concret, este după părerea noastră stratul matern prielnic pe care avea să înflorească bipolaritatea de mai târziu, ca o particularitate

structurală proprie fiecăreia dintre spiritualitățile creștine.

După alcătuirea definitivă, și o dată cu răspândirea ei în toată lumea veche, doctrina creștină a îndurat anume adaptări și a acceptat oarecari infiltrații spirituale dictate de duhul local sau etnic al feluritelor regiuni geografice. Mai mult: duhul local și etnic a fost erijat, poate după o luptă care a durat sute de ani, într-un fel de focar secund al vieții spirituale. Viața spirituală creștină, originară îndreptată unilateral spre împărăția „de dincolo”, începea să se etaleze tot mai vizibil în jurul unei axe cu poli contrari. Să lămurim procesul. El consistă de fiecare dată în împrejurarea că anume categorii ale vremelniceii sunt oarecum asimilate în grad cu transcendentul. Subliniem anume categorii, nu toate, iar aceasta totdeauna după preferințe și potrivit unei selecții specifice duhului-local. Cert, doctrina creștină s-a constituit precumpănitor sub semnul unei transcendențe eterne. Ea intervenea în devenirea istorică cu pretenția de a-și substitui valorile proprii oricăror valori sau realități „vremelnice”. Lupta angajată între duhul creștin și duhul local s-a încheiat însă pretutindeni cu un mare compromis, care lua înfățișarea unei orientări bipolare a vieții spirituale. Să analizăm

fenomenul bipolarității, limitându-ne la aspectele generale ale catolicismului, ale protestantismului și ale ortodoxiei.

La Roma, doctrina creștină, îndrumată prin firea ei cu totul spre „cealaltă lume”, se lovea, de la întâiul contact cu temporalitatea, îndeosebi de ideea și de spiritul de disciplină al statului, de organizația ierarhică, de duhul juridic, de formalismul legal al vieții romane. Credința creștină ofensa prin natura ei exclusivistă, fără deosebire toate zeitățile care și-au câștigat, prin îndeplinirea formalităților poruncite de obiceiul pământului, drepturi imprescriptibile de ședere în panteonul suprem al așezământului cezaric. Întemeietorul creștinismului a spus, ce-i drept, cândva: „dați cezarului ce este al cezarului”, totuși doctrina creștină, cu lumea ei de dincolo, submina prin simpla ei prezență, încetul cu încetul, toate aceste realități și aceste valori „vremelnice” ale statului roman. Reacțiunea cezarică a fost, precum se știe, de multe ori așa de drastică, încât creștinii au trebuit să fugă sub pământ cu morții. Lupta dârză, statornică, fățișă sau ascunsă, purtată nicăieri și la toate răscrucile, a durat câteva secole, pentru ca să se încheie în cele din urmă cu un monumental compromis. Doctrina creștină ieșea, cum s-ar putea spune încă,

136

„învingătoare”, dar dintr-un cerc cu un singur centru, cum era când pornise pe drumul destinului ei istoric, ea devenea un fel de elipsă cu două focare. Din întâia mare ciocnire cu lumea vremelnice, doctrina creștină ieșea triumfătoare, dar cu echilibrul puțin alterat. Pentru a se salva, ea a trebuit să-și lungească axa interioară și să învețe balansarea, nu totdeauna lipsită de echivocuri, între doi poli. Care e semnificația acestei bipolarități în cazul creștinismului roman? Poziția catolică, rezultată din compromisul amintit, admite alături de transcendența inaccesibilă, un al doilea centru de cristalizare a vieții: „biserica”, biserica înțeleasă ca „stat al lui Dumnezeu pe pământ”. Un capăt al spiritualității catolice e alcătuit din focarul „transcendenței”, iar al doilea capăt din categoriile „autorității”. Spiritul catolic se va înfățișa de acum înainte pentru totdeauna sub aspecte care caracterizează prin excelență forțele eminentemente creatoare de „stat”. Descoperim în structura cea mai intimă și cea mai permanentă a catolicismului o manifestă voință, de putere, năzuinți cezarice, un subtil juridic, un aspru duh de disciplină, o neîntreruptă dispoziție de luptă cu puterile politice și sociale și un oarecare spirit al concesiilor, ce totdeauna se impune echilibristica necesare într-o asemenea luptă spiritul catolic tăiat deci din „vremelnicie” lotul categoriilor inerente și adiacente ideii de „stat” și le-a asimilat în grad cu transcendentul, între acești doi poli, între transcendență și categoriile sacral-etatiste, pendulează necurmat, veșnic trează, viața catolică. Toate interesele ei, fără număr, sunt împărțite între aceste extreme dominante.

Să ne îndreptăm privirea spre o altă regiune spirituală. În Germania pădurilor medievale, doctrina creștină se ciocnea de un profund duh al libertății, de o sălbatecă dragoste de independență, individuală, familiară, colectivă. Spiritul creștin întâmpinând crâncene rezistențe a în cele din urmă și aci. Uneori prin terminare (metoda lui Carol cel Mare), alteori domesticire (metoda călugărească). După mocnire de câteva veacuri însă, duhul local și etnic a izbucnit cu toată puterea, chiar în cadrul creștin. Privit mai din apropiere, protestantismul evanghelic nu reprezintă altceva decât o viață creștină care sub o irezistibilă presiune telurică acceptă în sfârșit ca un al doilea factor de cristalizare a ei, categoriile „libertății”. Protestantul se zbate, în chinuitor dramatism, între lumea de dincolo, și lumea libertății pământești! Pentru protestant categoriile libertății sunt asimilate în grad cu valorile transcendente. Cu totul străin spiritului autoritar roman,

137

care chiar prin botez leagă individul de-o organizație și-l obligă canoanelor încă din leagăn, protestantul nu-și găsește statornicia interioară decât după o fază de neliniște și de problematizare a totului. Protestantul își întemeiază o viață spirituală, a lui proprie, numai după o amplă deliberare interioară, grație unei hotărâri categorice și individuale, căreia îi va rămâne apoi îndeobște fidel dintr-o înaltă conștiință a datoriei.

Viața spirituală ortodoxă își are și ea bipolaritatea ei specifică, din nenorocire încă niciodată destul de clar remarcată până acum în studiile comparative, în ortodoxie, ca și la catolici sau la protestanți, avem de a face cu același proces de asimilare în grad cu transcendentul a unor categorii „vremelnice”. Natural că aici categoriile asimilate sunt cu totul altele decât în catolicism și în protestantism. În ortodoxie credem a găsi o împărțire sau o pendulare a vieții sufletești între „transcendența” și categoriile „organicului”. Tot ce e „organic” e înălțat în ortodoxie la rangul unui al doilea pol al vieții spirituale. Categoriile organicului, deși aparțin vremelniceii, sunt oarecum echivalente lumii de dincolo. Vom servi cititorilor câteva exemple caracteristice spre a-i familiariza puțin cu atmosfera acestei orientări bipolare, proprie ortodoxiei.

Una din cele mai impresionante pagini datorate lui Dostoievski este aceea din Frații Karamazov unde se descrie scena cu Alioșa care stă de veghe, cufundat în amintiri și în durerea clipei, lângă sicriul starețului Zosima. Un călugăr slujitor întru cele veșnice citește rugăciuni pentru mort. Alioșa aude ca prin vis evanghelia despre nunta de la Cana. Prin atmosfera de contrast cu situația reală, rumoarea aceasta de vis, această evanghelie citită lângă un mort e desigur ciudată și menită să stârnească nedumeriri și sugestii. Alioșa, copleșit de păreri de rău, în preajma simțului stareț, învățătorul său întins în sicriu, se simte, sub sugestia scripturii despre nunta de la Cana, transportat într-o viziune... I se pare dintr-o dată că odaia se lărgește... Ce e ? Ce s-a întâmplat? A da... asta e nunta... Nunta de la Cana... Iată oaspeții! Ce veselie! Și odaia parcă iarăși se lărgește. (Ce minunată expresie a orizontului spațial rusesc — această viziune despre lărgirea repetată a odăii! Nu se va lărghi odaia într-atâta ca să cuprindă tot pământul?) Iar printre oaspeți, dintr-o dată tânărul Alioșa vede pe Zosima! Cum ? Și el a fost poftit să ia parte la ospăț? Dar el zăcea adineaori în sicriu. Nu, el e aci, Zosima se găsește printre oaspeții nunții de la Cana,

138

și acum iată-l că se apropie fără ezitare de Alioșa, și-i spune: „Să ne bucurăm, să bem vin nou, vinul mării bucurii...” Și Alioșa destrămat în lacrimi de bucurie, iese din cameră în noapte. Deasupra el vede cerul înstelat și Calea lactee, și în clipa aceasta, fără să știe de ce, cade, ca secerat, și sărută pământul plângând în acest moment de extaz pământul devine pentru Alioșa un echivalent al cerului. Realitatea morții se preface pentru Alioșa într-o viziune a vieții, această veșnică nuntă de la Cana. Alioșa sărută plângând de bucurie pământul, ca mare păstrător al vieții. Organicul, cu toate aspectele și valorile sale, e încoronat de diadema Căii lactee. Pământul însuși devine cer. În acest splendid poem se răsfrânge desigur un aspect esențial al trăirii ortodoxe. Dostoievski n-a fost numai un neîntrecut analist al iadului și al raiului sufletesc, el n-a fost numai un vizionar al mesianismului rusesc sau un dialectician ortodox de incomensurabilă anvergură, ci și un poet liric al trăirii ortodoxe. Pentru a completa cu încă un exemplu expresia poetică a trăirii ortodoxe amintim și o legendă atonită. Pe zidurile bisericii principale a mănăstirii Chiliandari de pe muntele Athos crește, cățărându-se în lumină, cu puternic butuc și vâjnoase ramificații, o viță-de-vie. Călugării așezării te informează că vița aceasta crește din mormăitul Sfântului Simion, întemeietorul mănăstirii și că vița n-a fost sădită de nimenea. Ea a răsărit singură ca printr-o minune. Strugurii viței ar avea darul să facă rodnice femeile ocolite de grația de a dobândi copii. Și călugării mai știu că băieții născuți pe această cale, când sunt mari, se întâmplă să găsească totdeauna de la sine

drumul mănăstirii. Ei sunt binecuvântați și se simt irezistibil atrași de viața de călugărie și de lumina spiritului (Fr. Spunda, *Der heilige Berg, Athos* 1928). E curios cum în atmosfera ascetică a Sfântului Munte, care în realizările sale extreme de viață sufletească amintește iluminări tibetane, iar ca disciplină interioară, rigoarea yoghinilor din India, a putut să încolțească o legendă destul de dionisică, precum este aceea a viței răsărite din trupul Sfântului Simion, acel miraculos izvor de grație pentru perpetuarea vieții. Legenda aceasta atonită e totuși într-un sens deosebit de caracteristică pentru duhul ortodoxiei răsăritene, în legenda atonită despre vița-de-vie a ascetului Simion, se produce un miracol al fecundității organice, grație renunțării la viața a unui anahoret, în viziunea lui Alioșa, cel beat de sfințenie și de stele, camera mortuară se lărgeste, devenind camera nunții de la Cana. În extazul acestui Isus rusesc pământul,

139

purătorul întregii vieți, devine icoana cerului.

Întrezărim în aceste exemple de literatură ortodoxă, culese la întâmplare și cărora li s-ar putea alătura altele după plac, mărturisirea unei corespondențe între sfințenie și miracolul vieții, între cer și pământ. Avem credința că am pășit aici într-o atmosferă cu totul revelatoare și că aroma acestei legende sau a acestei scene de roman ne comunică ceva din însăși firea spiritualității ortodoxe.

Afirmam mai sus că sub unghiul bipolarității spiritualitățile creștine se diferențiază foarte felurit. Categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertății: independența convingerilor, deliberarea, problematizarea, hotărârea, datoria, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea. Deosebirile acestea de bipolaritate între spiritualitățile creștine se manifestă cu o impresionantă evidență în modul cum comunitățile confesionale concep feluritele realități și probleme implicate de viața religioasă și spirituală.

Concepții despre biserică. O atare deosebire apare de pildă chiar în concepțiile despre „biserică”. Doctrina catolică și-a modelat concepția despre biserică potrivit ideii de stat, în spirit autoritar și ierarhic. Biserica trebuie să fie o realitate întemeiată pe cea mai consecventă tehnică a organizării. Preotul, cu totul închinat intereselor organizației (celibat), devine resortul central al tehnicii organizatoare. Toată viața lui e, cel puțin în principiu, determinată de această funcție. El e angajat în crearea de fiecare zi și în menținerea de fiecare clipă a unei entități superioare (biserica-stat), care singură contează pe această lume. În veșnică luptă cu puterile politice, sociale și ideologice adverse sau concurente, catolicismul a dezvoltat un uimitor simț istoric. „Istoria”, cu dinamismul și ritmul ei, este o realitate adiacentă a ideii de stat, sau o condiție prealabilă care face posibil statul, în consecință catolicismul a simțit totdeauna „istoria” ca o dimensiune firească a sa, ca un mediu de care nu se poate dispensa, spre deosebire de ortodoxie, care s-a manifestat mai curând anistoric. Catolicismul a avut în toate împrejurările intensă conștiință istorică și a făcut la fiecare pas el însuși „istorie”, sau a realizat fecunde compromisuri cu ea. Catolicismul a dovedit în toate timpurile nu numai o mare capacitate de a se adapta la stilurile de viață istorică

140

și la dialectica inerentă a acestora, catolicismul a fost totodată și unul din factorii cei mai însemnați în procesul de monumentalizare a stilurilor de viață și de cultură. Să amintim numai rolul covârșitor al catolicismului în procesul de și monumentalizare a stilului romanic, gotic sau al barocului. Catolicismul, înțelegând biserica drept stat universal, a fost un mare creator

de istorie, căreia a căutat să-i dea totdeauna o amploare monumentală. Față de acest rol funcțional al ideii despre biserică în spirituali-catolică, să remarcăm cum aceeași idee deșertează aproape de orice conținut la protestanți. „Biserica”, pentru evanghelici este au o simplă ficțiune, sau, ceea ce revine la același lucru, numai comunitatea adițională a indivizilor, asociați prin proprie hotărâre în unul și același imens interes acordat libertății interioare. Dincolo de această sinteză aritmetică biserica nu reprezintă aproape nimic. Atmosfera protestantă este deci destinată să favorizeze mai alea inițiativa individuală, construcția pe cont propriu, creația originală a pozițiile singularizate până la tragic. Mediul protestant e prielnic gândirii laice, ca și creațiilor de cultură laică. Aceasta în măsura că gândirea și cultura laică se substituie absorbite, mai mult sau mai puțin, chiar vieții religioase. Nu e mai puțin adevărat că acest fel de creații se realizează în mediul protestant profunda seriozitate a actelor religioase. Biserica e în protestantism un agent de adâncire etică-religioasă a vieții cotidiene, profesionale și a vocației individuale. În ortodoxie biserica nu e nici stat autoritar, nici mănunchi le libertăți convergente. Ortodoxia a cultivat, cât privește biserica, o concepție de natură prin excelență organică. Biserica e privită ca un „organism”, ca o „unitate a totului”, în care e cuprins nu numai omul, ci și viața și creatura vegetală. Pentru ortodocși biserica nu e o simplă organizație în expansiune, ea are din capul locului un aspect cosmic. Individul participă la totalitatea bisericii ca membrul unui organism la viața și aspectele întregului organism, în Rusia, s-a dezvoltat o cunoscută învățătură, una dintre cele mai puternice ale spiritualității ortodoxe, potrivit căreia, „fiecare om e vinovat pentru faptele tuturor”. Avem suficiente motive să credem că această învățătură n-ar fi fost niciodată posibilă la catolici; întâi fiindcă pentru catolici biserica reprezintă o entitate formală mai presus de indivizi, și al doilea fiindcă indivizii sunt simple verigi într-un front impus de sus, adică membri organizați, iar nu părți vii ale unui organism. Dar mai ales această învățătură nu ar fi fost posibilă la protestanți, care se socot făpturi singularizate

141

și care își închid ferestrele ca monadele lui Leibniz, alcătuind fiecare o lume pentru sine. învățătura ortodoxă amintită presupune de fapt credința latentă că (biserica, adică „unitatea totului”, e ca un organism de o structură interioară plină de magice corelații. Dacă un membru al unui organism e bolnav, e bolnav și întregul organism, și fiecare celulă e condamnată să sufere. Ca parte a unui mare întreg viu și organic, fiecare om e vinovat pentru faptele tuturor. Aceste câteva considerații lămuresc credem îndeajuns cum în fond, pentru fiecare dintre cele trei spiritualități creștine, ideea despre biserică e plăsmuită după un alt model categorial. Catolicului i-a servit drept model ideea de stat, protestantului ideea de libertate individuală, ortodoxului ideea de organism.

Concepții despre națiune. Cât de mult e atașată ortodoxia la categoriile și profilurile „organicului”, ne-o învederează de pildă indirect și soluțiile care se dau problemelor în legătură cu ideea de „națiune”. Menținându-se, în principiu, necurmat pe lângă ideea despre biserică — „unitate a totului”, ortodoxia a manifestat încă din timpuri vechi o tot mai pronunțată silință de divizare practică după națiuni. Această înspicare e în definitiv rezultatul aceleiași aderări supreme la tot ce e „organic”, trăsătură și înclinare caracteristice popoarelor ortodoxe, în lumea ortodoxă organicul serbează triumfuri. De notat e că duhul ortodoxiei definește națiunea după cel mai organic criteriu al ei, adică după „sânge” și „grai”. În cadrul ortodox indivizii se simt firesc integrați în unitatea superioară și mai complexă a „neamului”. Ideea de neam, în înțeles „fapt organic”, s-a dezvoltat pe tărâm ortodox în desăvârșită neatârnare față de ideea de cel mai adesea chiar împotriva ideii despre ilustrare nu trebuie să trimitem mai departe decât la exemplul poporului românesc, care, păstrat sute de ani sub stele neprietenoase, și-a presimțit unitatea organică de neam, peste barierele și vămile a trei

imperii. Prin contrast, situația aceasta clară, fără echivoc, e îndeamnă să luăm seama la ezitățile spiritualității catolice față de fenomenul „națiunii”, spiritualitatea catolică desconsideră, sau tolerează cel mult, ideea și realitatea națiunii, sau o privește de la înălțime, ca un fapt care nu trebuie neapărat să fie, întâmplându-se uneori să o socotească chiar un grav neajuns. Catholicismul urmează sub acest unghi toate directivele unei internaționale. Nu-i vom nega deci dreptul de a purta atributul sau steagul unei colori după modelul altor internaționale, de universală circulație. Să se remarce cum catholicismul, întemeindu-se pe ideea de stat divin, trece sfidător

142

peste hotare naturale și organice cum e limba, rămânând impermeabil învelit până astăzi într-o limbă sacră moartă. Să se mai remarce confuziile semnificative ce se produc sub auspiciul catolice între ideea de națiune și ideea de stat. Noi răsăritenii ne putem mândri în genere cu un sentiment mult mai lămurit al etnicului decât apusenii, și câteodată cu o idee mai limpede, și în orice caz mai firească, despre națiune, identificând ideea cu aceea de neam. Apuseanul înclină, la fiecare pas, să confunde ideea de națiune cu ideea de stat, sau chiar să o derive din ideea de stat. Confuziile rezultă în cele din urmă din inaderența la „fire”, din lipsa de simpatie față de tot ce e organic, atitudinii proprii spiritului catolic. Din contră, simpatia pronunțată, de un accent ca o caldă îmbrățișare, față de categoriile organicului a avut în răsărit ca urmare atât aspirația, spre o biserică ecumenică în înțeles de unitate organică a totului, cât și divizarea bisericii după națiuni, concepute tot ca un fel de organisme. Aderența la tot ce e organic, sub ale cărui vii și suverane tipare se modelează în răsărit ideea de biserică și ideea de neam, e verificată și prin împrejurarea plină de tâlc și, profund naivă, că românul își numește credința simplu „lege românească”. Sinteza celor doi termeni, a cosmicului și etnicului, își are puntea mijlocitoare în categoriile organicului. Protestantii posedă desigur și ei, sub un mod chiar foarte adânc, ideea de națiune, dar semnificația acestei idei e în atmosfera protestantă, întrucâtva altfel decât în răsărit și cu totul alta decât la catolici. Protestantii nu se simt așa de organic solidari cu această realitate a neamului, a națiunii; ei problematizează oarecum și această idee, grație înclinărilor lor înnăscute, protestanții observă față de națiune o atitudine și cum solidarizarea cu ea ar fi rezultatul unei alegeri, a unei optări pe bază de hotărâre liberă și individuală. Actul alegerii libere, odată desăvârșit, individul se integrează în națiune sub modul datoriei, căreia i se va supune cu tenace fidelitate și până la jertfa de sine. Recunoaștem că această sumară caracterizare are o ușoară înfățișare caricaturală. Nu ne simțim însă cătuși de puțin vinovați pentru împrejurarea că psihologia protestantă se pretează la asemenea caricaturizări. Nu am putea, ce-i drept, cita vreo doctrină precisă în sensul arătat în propozițiile de mai înainte, dar în atmosfera protestantă conștiința libertății predomină așa de mult asupra oricărei realități, încât raportul formulat aici corespunde cum grano salis unei situații de fapt. În lumea protestantă integrarea insului în națiune se îndeplinește ca și cum nu ar fi un fapt organic și firesc, ci rezultatul unei deliberări, și apoi un act solemn întemeiat și susținut pe conștiința datoriei.

143

Libertatea, problematizarea, hotărârea — sunt și în cazul integrării insului în națiune stări și faze implicate. Națiunea, cu alte cuvinte, nu este socotită ca un adevărat organism, cu o bază profund inconștientă, și de o înfățișare niciodată ostentativ afișată, ca în răsăritul ortodox, ci mai curând ca o colectivitate de libertăți convergente, ca o entitate abstractă, cimentată prin acte de voință și ca o expresie înaltă a datoriei. Că interpretarea, curioasă prin fondul ei, ce o dăm aici raportului dintre individ și națiune, corespunde duhului protestant, se poate arăta cu

un mic înconjur, recurgând la exemplul concepției kantiene despre „caracter”. Exemplul pare puțin cam lăaturalnic și sărit din șirul ideilor, el e totuși îmbucurător declar și o foarte explicită mărturie pentru cele susținute mai sus. Kant pune, precum se știe, pe ideea de „libertate” un accent de înaltă vigoare metafizică. Cititorii inițiați puțin în istoria doctrinelor filozofice știu că pentru Kant „libertatea” devenea formula supremă a lumii numenale. Or, Kant s-a lansat la un moment dat, în speculațiile sale etico-metafizice, până la afirmația „poantă” că omul e oarecum răspunzător și pentru „caracterul” său. Lui Kant, caracterul însuși i se părea deci rezultatul unei alegeri, al unui act de hotărâre, de optare, de libertate numenală. Teza lui Kant, oricât de nouă și de neașteptată, oricât de contingentă față de dogmatica protestantă, este totuși foarte protestantă prin spiritul ei. Or, dacă în atmosfera protestantă a putut să apară o asemenea concepție despre raportul dintre individ și caracterul său, avem dreptul să credem că ne găsim cu totul pe linia psihologiei protestante, interpretând în sensul arătat mai sus și raportul dintre individ și națiune.

Pentru catolicism, națiunea este așadar o realitate în cazul cel mai bun tolerată, tolerată atât timp cât ea nu pune piedici spiritului său organizator și imperialist; altfel proscrisă sau pusă la index. Pentru protestantism, națiunea e obiectul unei optări mortale, o formă abstractă, care circumscrie o convergență problematică a libertăților individuale. Pentru ortodoxism națiunea e un organism, și ca atare afirmată cu accentul de care se bucură în atmosfera ortodoxă toate categoriile organicului.

Forme de graiuri. Ne-am pus de multe ori întrebarea: cum se face că limba românească, vorbită de poporul nostru pe întreg teritoriul țării, e relativ atât de unitară în comparație cu limbile romanice și germanice, diferențiate la rândul lor în atâtea dialecte? În Elveția germană graiul local prezintă diferențe dialectale

144

cu totul izbitoare chiar de la un sat la altul, ca să nu vorbim despre deosebirile, alcătuind adevărate bariere de la canton la canton, în Italia un ligurian nu se va înțelege cu un napolitan, decât poate prin semne fizionomice și prin gesturi ca surdomuții. Situația e, sub unghiul unității, aproape tot așa de precară și în Germania și în genere pretutindeni în apus, sau în nordul scandinav. Comparativ limba românească populară e aproape un model de unitate, aceasta mai ales dacă se ține seama de hotarele vaste ale poporului românesc. În adevăr, unitatea limbii noastre e o problemă.

Cum explicăm acest acord de grai răspândit pe un teritoriu cercual cu diametrul de opt sute de kilometri? Dacă dovezile istorice și raționale ale continuității poporului românesc pe teritoriul său n-ar fi atât de firești și de vădite cum sunt, s-ar putea găsi foarte lesne o explicație; unitatea graiului românesc s-ar lămuri atunci de pildă prin ipoteza tinereții. După o asemenea ipoteză ar trebui să presupunem că graiul românesc ar avea o vârstă neasemănat mai mică decât cele apusene, și că ar fi țâșnit expansiv dintr-un focar strâns și la o dată relativ recentă. Dar ipoteza expansiunii relativ recente a graiului românesc e sub toate punctele de vedere artificială și neistorică. Cele mai vechi date istorice absolut sigure și de nimeni contestate despre prezența poporului românesc pe aproximativ întreg actualul său teritoriu ne vin tocmai de acum opt sute de ani. Opt sute de ani sunt însă un răstimp suficient pentru a încuviința el însuși diferențieri dialectale cu totul de alte proporții decât cele ce au avut loc. Aceste diferențieri nu s-au produs, totuși ar fi avut răgazul să se producă în tihnă. Prin aceasta se face însă cu totul inutilă ipoteza expansiunii relativ recente pentru explicarea unității graiului nostru. De altă parte, argumentele filologice vorbesc pentru vechimea limbii românești, care nu e deloc mai tânără decât surorile ei romanice. Astfel stând lucrurile, rămâne în picioare întrebarea: de ce limba românească s-a păstrat atât de unitară, câtă vreme celelalte limbi romanice și germanice, de aceeași vechime și de aceeași răspândire, s-au diferențiat așa de

mult în dialecte?

A existat poate pe teritoriul românesc o circulație umană mai vie, care a retardat diferențierea? S-au emis și asemenea păreri. Ipoteza însă e simplistă și nu rezistă experienței istorice. Ce țară a fost un mai agitat mediu de circulație decât Italia? Or Italia alcătuieste un adevărat bâlci de dialecte. Pentru lămurirea unității graiului românesc va trebui deci să recurgem termeni de altă natură. Problema trebuie plasată

145

cu totul în alt cadru. Vom remarca mai întâi că româneasca populară excelează ca unitate numai față de limbile romanice și germanice. Unitatea graiului românesc își găsește foarte concludente analogii printre limbile slave și sud-est-europene. În genere, popoarele ortodoxe, rus, ucrainean, sârbesc, grec prezintă st grandios fenomen al unei relative unități lingvistice. Cu aceasta, problema își lărgeste considerabil talpa. Toată situația se lămurește poate prin orientarea stilistică a vieții și a duhului, cu totul alta în apus decât în răsăritul european. Dintru început, catolicismul apusean, legat cum a fost și cum va fi de limba sacrală, s-a dezinteresat de limba vie a popoarelor tinere. Astfel limbile vii au putut crește fără control spiritual superior, după legea lor immanentă. Limbile vii populare au avut libertatea de a se dezvolta, într-un asemenea mediu spiritual, potrivit tendințelor lor inerente, locale. Catolicismul, fixându-se asupra unei limbi sacrale moarte, n-a înfrânat ramificarea și n-a pus nici un fel de piedici acestei evoluții, care în chip normal duce încetul cu încetul la diferențierea dialectală, e un aspect al problemei. Alt aspect e următorul: în regiuni germane, sau de infiltrații germane, adică mai mult sau mai puțin în tot apusul, puterea de inițiativă, liberă și individuală, a fost sub toate unghiurile afirmată cu extremă energie, întotdeauna, nu numai din timpul Reformei încoace, în aceste regiuni „individualizarea”, în orice domeniu, are o precădere asupra conformismului. Atmosfera de inițiativă și de libertate individuală și neconformistă, revărsată asupra Europei din focare germanice; a favorizat nespuse diferențierea dialectală. Popoarele din răsăritul european nu sunt deloc orientate spre inițiativa individuală și spre categoriile libertății, ci spre lumea organicului. Cu aceasta se creează în răsărit o atmosferă particulară, în care multe lucruri sunt altfel văzute și tratate decât în apus. Între altele și limba. Limba aci, în răsărit, nu e privită ca un simplu material disponibil, asupra căruia să se poată aplica inițiativa individuală; aci limba e privită ca lin organism viu și supraindividual, ca un organism mai larg în care irisul se integrează cu firească evlavie. Atitudinea de evlavie a insului față de grai permite de fapt o dezvoltare a limbii ca organism vast și relativ unitar, după legea ei anonimă, dar nu după îndrumări și capricii individuale. Respectul înăscut al răsăriteanului față de grai, privit ca un fapt organic, care-i depășește drepturile de inițiativă, a împiedicat o diferențiere dialectală prea violentă. Abaterile individuale stau în răsăritul nostru

146

sub controlul firesc al unei puteri anonime; ele sunt „păcate” care nu se pot consuma în slobozenie ca în apus. Unitatea limbii românești nu e deci o problemă filologică, nici politică, ci o problemă foarte adâncă, de filozofie a culturii și de filozofie a stilurilor de viață. Interesant e și un alt aspect lingvistic al modului apusean și al modului răsăritean. Ne referim la fenomenul producerii limbilor literare. Limba literară italiană sau cea germană se datoresc, precum se știe, unor puternice inițiative individuale, care s-au impus pe urmă, grație unor strălucite conjuncturi politice și culturale. Odată lansate ca atare, aceste limbi literare devin aproape un fel de instituții de stat; ele dobândesc forme cristalice, fără prea mult contact cu formele dialectale și populare. Limba literară în apus nu prea încuviințează un spor de vocabular sau înnoiri de origine populară. Inovația creatoare trece în limbile literare apusene

cu totul asupra personalității de cultură, și orice înnoire se face pe temeiul limbii literare însăși. Cu totul altfel e situația la noi în răsărit. Aci limbile literare s-au născut încetul cu încetul din graiurile populare și-și păstrează necurmat legătura cu această matcă. Aci limbile literare cresc neconținut ca niște organisme, fiind și astăzi alimentate din izvoare populare, între limbă literară și grai popular se va păstra aci totdeauna un fel de osmoză organică. Nu fiindcă limbile literare ar fi mai puțin „gata” decât în apus, ci fiindcă acesta e duhul stilistic al locului. Când limba literară românească a simțit nevoia unor inovații, s-au făcut cunoscutele nenorocite încercări ale unui Cipariu sau Arune Pumnul, respectabile desigur ca putere constructivă, dar refuzate de poporul românesc ca „inorganice”. Iată un lucru care astăzi ni se pare natural, deși el devine „natural” numai dacă ținem seama de împrejurarea că răsăritul este, prin stilul vieții sale sufletești, hotărât orientat spre organic, în altă ambianță spirituală același fenomen ar avea desigur șanse de reușită. La unguri a izbutit și s-a impus experimentul Kazinczy. Să nu uităm de asemenea că o încercare „de natură similară, cu totul savantă, a reușit de pildă în Norvegia. Ivar Aasen a creat la 1853 p limbă artificială, „norvegianizată” (Landsmal), acceptată de o seamă de mari scriitori și care astăzi e una din cele două limbi literare ale țării.

Diferențe sub unghiul cultura. Consecvent categoriilor îndrăgite și înălțate la rang polar, spiritul catolic, spiritul protestant și spiritul ortodox au fost prielnice, flectare pentru sine și din partea sa, altul gen de „cultură”. Catholicismul a favorizat creația culturală

147

care presupune un front creator masiv și organizat în sens unic. Catholicismului îi revine îndeosebi paternitatea culturii „monumentale”, așa cum aceasta ne apare în toate întruchipările superdimensionale ale romanicului, goticului, barocului, întruchipări de mari energii, sistematic coordonate și ierarhic puse în slujba aceleiași gând. Epoci întregi ale istoriei europene poartă această semnătură și pecete catolică. Atmosfera protestantă a priit în genere mai mult marii creații individuale, care se distinge prin semnele unei izbitoare originalități. Ea favorizează personalitatea ca atare (Kant și Goethe sunt fără îndoială cele mai înalte culmi atinse). Atmosfera ortodoxă, cu accentul pe tot ce e organic, a fost favorabilă mai vârtos creației de naturală spontaneitate, anonimă, populară, folclorică. Cele mai înalte, cele mai complexe și mai felurite culturi populare din Europa aparțin după părerea noastră popoarelor ortodoxe. Catholicismul, cu duhul său de disciplină canonică, s-a impus popoarelor substituindu-se în mare parte spontaneității lor native. Catholicismul canalizează energiile sugrumând jocul liber al imaginației populare și îngăduind, fără protest, doar producția legendei cu subiect miraculos. Imaginația populară catolică este insistent îndrumată într-o alvie canonică. „Evanghelicismul la rândul său, cu știutele sale înclinări raționaliste și de exaltare a practicității, a avut darul de a steriliza în mare grad puterea creatoare populară. Cultura populară este în apus sau enervant canonică, sau foarte seacă, în asemănare cu cultura populară din răsăritul european. În Elveția, unde am petrecut câțiva ani, am avut spre mirarea noastră adesea prilejul, în discuții cu germaniștii sau romaniștii de acolo, să constatăm că apusul a pierdut aproape cu totul însăși, noțiunea de „cultură populară”. Știința înclină acolo să reducă orice produs și fenomen cultural la creația individuală. Filologi de neconstatăta reputație sunt cai totul străini de ceea ce înseamnă cu adevărat o poezie populară 1.

Vigoarea, baladei, frăgezimea cântecului, adâncimea prăpăstioasă a proverbului, bogăția și finețea artei populare, proprii sud-estului european, sunt privite acolo ca fapte de necrezut. Elvețienii puși în fața unor tălmăciri a Mioriței,

<nota 1>

1. De altfel și o colecție faimoasă ca Des Knoben Wunderhom conține după părerea noastră o

mulțime de poezii care n-au deloc stil popular. Acestea sunt mai curând simple poezii de autori necunoscuți.

Faptul că s-a făcut confuzie între poezia simplă anonimă și poezia populară e încă o dovadă în ce măsură apusul a pierdut noțiunea poeziei populare.

</nota 1>

148

a lui Toma Alimoș și a Meșterului Manole, sau a unor cântece din Maramureș sau de pe Târnave, s-au transfigurat de o emoție ca în pragul unui miracol. După ani de ședere în țara alpină, am avut întâia oară norocul de a auzi pe elvețieni vorbind în superlative. Și acest sentiment de admirație ne-a fost dat să-l recoltăm cu arta populară românească nu o dată, ci la fiecare pas. Am înțeles atunci întâia oară satisfacția luminoasă pe care a stârnit-o în sufletul unui Goethe poezia populară sârbească 1.

Și când te gândești că lui Goethe poate că nici nu i-a fost dat măcar să cunoască acea poezie sub aspectele ei cele mai prețioase! - Or toată această imens de bogată și de valoroasă cultură populară nu ar fi putut spori și nu s-ar fi putut păstra dacă nu ar fi fost ocrotită de-atmosfera duhului ortodox, care se închină până la pământ în fața oricărei valori „organice”. Catolicismul și protestantismul au fost prielnice dezvoltării cetății și a orașului, ortodoxia a avantajat mai ales dezvoltarea satului. Satele în apus sunt în genere orașe în miniatură, iar așa-zisa cultură populară este acolo cel mai adesea de origine urbană.

Satele sunt în apus un fel de magazii de haine vechi și de forme căzute în desuetudine, de obârșie orășenească. Orașele din răsăritul ortodox au fost — cel puțin înainte de invazia civilizației — niște simple sate hipertrofiate. Iar satul a rămas aci permanent creator, chiar și atunci când peste el s-au așternut puternice influențe străine.

Misionarism, prozelitism, magie. Catolicismul, constituindu-se ca stat al lui Dumnezeu pe pământ, a manifestat dintru început o vădită voință de expansiune imperialistă. Misionarii își atribuie menirea și sarcina de a cuceri cu toate mijloacele pe care le oferă argumentul strălucitor și faptele bune, amenințarea cu iadul și făgăduiala fericirii eterne, noi cetățeni pentru biserică. Scopul misionarului este tocmai acesta: de a captura conștiințele, iar mijloacele aplicate sunt cântărite și calculate cu totul în vederea scopului. Nu s-a formulat oare tocmai dintr-un hiperzel misionarist și prozelitist o întregă filozofie despre mijloacele sancționate prin scopul urmărit? Prozelitism, cu același zel, dar cu mai puțin calcul, se face desigur și în cadru evanghelicist, dar aci individul de cucerit nu este un simplu „obiect”, ci un „subiect”; aci aderările

<nota 1>

1. Goethe a tradus în anul 1775 Cântecul de jale despre nobila soție a lui Assan Aga din „morlacă”, după o tălmăcire apărută în Călătoria dalmatică a abatelui Fortis. Interesul lui Goethe față de poezia sârbească sporește în 1815 când Vuk Stefanovici îi trimite traducerile în limba germană ale poeziilor populare adunate de el.

</nota 1>

149

se culeg cu un înconjur prin conștiința liberă a persoanei căreia i se adresează apelul omului i se dă prilejul să delibereze, să se convingă, să hotărască el singur în luptă cu sine singur. Evanghelicul se găsește de altfel foarte ades el însuși în permanentă stare de căutare, el schițează un veșnic efort în goană după doctrina pură, și când i se pare că o posedă, încearcă, dintr-un secret impuls al datoriei, să convingă și pe celălalt de adevărul aflat. Ortodoxia nu

face prozelitism, în orice caz nu metodic. Siluirea organizată și apelul prea stăruitor la conștiința insului îi repugnă deopotrivă. Ortodoxia se mulțumește să creeze în jurul ei o atmosferă care se comunică sugestiv. Și dacă se întâmplă uneori ca ortodoxia să se răspândească, acest proces se petrece organic încetul cu încetul, sub puterea magiei ei inerente. Amvonul e la catolici un fel de tribună militantă, la protestanți amvonul răspunde unei necesități pedagogice, el devine catedră, de unde se pune la încercare disponibilitatea auditorului, gata de a ceda oricărei exegeze mai raționale decât cele de mai înainte. În ortodoxie amvonul nu e decât o anexă a ritualului. De pe amvon se îngăduie părintelui un sfat sau un îndemn familiar. Cuvântul lui nu vrea să fie decât sămânță aruncată în suflete. De încolțirea și creșterea seminței nu se simte el chemat să se îngrijească, asta e treaba Domnului. Ortodoxia cu alte cuvinte e primitiv deschisă celui care vrea să intre, ea e bucuroasă de oaspeți, dar nu militează, nici nu stăruie să înduplece sau să convingă cu dialectică de gesturi mari. Ortodoxia a adoptat, poate fără a-și da bine seama de aceasta, părerea că credința trebuie să crească în om ca o floare și să prindă prin puterea ei proprie, ca un descântec. Credința nu trebuie impusă cu ispita unor străluciri exterioare, sau cu forța argumentului, nici moșită ca un făt neisprăvit. Ea se naște de la sine. Destinul ei e de creștere ca al plantei sămânță aruncată nu trebuie desfăcută cu cuțitul ca să încolțească și nici conjurată cu silogisme ca să prindă rădăcini, în cadru catolic și protestant, trecerile, convertirile, părăsirile, individuale și colective, sunt la ordinea zilei. Aceasta ni se pare de altfel un fapt dare se înțelege de la sine într-o zonă atât de militantă sau atât de pedagogică. Protestantul, mai cu seamă când și-a pierdut puțin busola, colindă de la o doctrină la alta și, cuprins de un adevărat nomadism al salvării, bate în maniac cutreier la ușile tuturor sectelor. Catolicul e neapărat mult mai fixat în chingile organizației, fiind supus din partea pater-ului, sau a comunității, unui sever control. Catolicul e îndeobște astfel educat

150

încât credința să-i fie permanent trează: adică în orice clipă gata de atac, gata de defensivă. Catolicul duce pe plan spiritual o viață de tabără și nu cântă un cocoș fără ca el să nu-și aducă aminte de trădarea lui Petru. Catolicului îi este, cu alte cuvinte, mult mai evadarea decât protestantului, căruia exodul dintr-o comunitate i se înlesnește pe toate căile. Totuși ispitele de evadare există testul de numeroase și pentru catolic, fiindcă încadrarea lui se întâmplă să fie de multe ori prea exterioară. Și apoi orice catolic, fiind din principiu militant al credinței, se așează singur împrejurări care-l expun la treceri. Cel ce pentru o idee ia totdeauna asupra sa riscul de a fi el însuși cucerit de ideea contrară. Ortodoxul e organic înrădăcinat în credința sa; masa credincioșilor e în ortodoxie de o impresionantă stabilitate într-un grad mult mai mare decât catolicul și evanghelicul, ortodoxul e creștin prin structura sa subconștientă, și toată creșterea i se face de altfel în acest sens. În ortodoxie se cultivă instinctiv subconștientul uman în spirit creștin. Catholicismul și protestantismul, dimpotrivă, caută să mențină tocmai conștiința creștină într-o stare de cât mai acută luciditate. Nicăieri creștinismul n-a avansat atât de mult până în zone subconștiente ca în masele ortodoxe, de aceea ortodoxul reușește să fie creștin în sens mai organic decât catolicul sau evanghelicul, în ortodoxie nu se acceptă inovații decât după ce sunt supuse unui criteriu instinctiv de selecție, sau inovații care se potrivesc cu organicitatea sa deja constituită. Pentru ilustrare s-ar putea aminti de exemplu încercările insistente și fără de noroc din secolul al XVI-lea ale Reformei din Ardeal de a cuceri preoțimea și țărănimea românească. Poporului românesc i-au surâs desigur diverse avantaje sociale și economice, totuși românii ortodocși s-au împotrivit chemării. Singurul lucru încuviințat primitiv, ca rezultat al invitațiilor prereformatoare și reformatoare, a fost introducerea, ca la un obștesc semnal, a limbii românești în biserica ortodoxă, în locul slavonei sacre, care s-a menținut atâta timp doar prin puterea tradiției. Ce uimitoare putere de

selecție organică, față de valvârtejul ideilor inovatoare din acel tulburător veac al istoriei ardelenelor! Vreo două veacuri mai târziu asistăm tot în istoria Ardealului la luptele satelor românești — cele mai eroice lupte dintotdeauna ale românismului pe plan spiritual — împotriva tendințelor de catolicizare. Acolo unde, prin presiune sau ademeniri, prin vărsări de sânge, asupriri și teroare, situația a devenit intenabilă, românii au închinat steagul, acceptând catolicismul. Dar în ce formă? În realitate românii nu au putut fi nici atunci, nici mai

151

târziu, înduplecați sau siliți să jertfească nimic, dar absolut nimic, din toată tradiția, atmosfera și organicismul ortodox. Ei au transplantat de fapt toată această substanță ortodoxă în sânul catolicismului, unde ea stăruie încă și astăzi ca un corp înghițit, dar neasimilat. Concesia ce o făceau românii — prin recunoașterea primatului papal și a celor câtorva puncte dogmatice, sărmâne formule de nimenea înțelese, nu altera prin nimic esența spiritualității ortodoxe a celor — ce s-au închinat unirii cu Roma. Imperialismul catolic a înțeles și el că aci nu se poate aștepta la un triumf integral și a renunțat de a-l mai căuta. Nu românii au cedat în fond, ci catolicismul a venit la ei, relaxându-și propriul stil.

Concepții despre salvare. Ca orice creștin, catolicul e preocupat de problema salvării sufletești. Această salvare e însă pentru mentalitatea catolică un dar, de care individul beneficiază ca de un reflex al triumfului bisericii. Pentru catolic triumful bisericii, ca stat a lui Dumnezeu, are o întâietate față de oricare altă problemă, o prioritate nediscuțată asupra oricărui alt interes. Catolicul a crezut nu o dată că triumful bisericii trebuie obținut, în orice chip, forțat chiar, mai mult, forțat cu orice mijloace, care niciodată nu pot să fie atât de rele ca să nu poată fi răscumpărate prin măreția scopului. Această îndrumare stăruitoare a energiilor umane spre triumf poate să fie adesea încoronată de succes, ea are însă dezavantajul că instalează în conștiința individuală orientări care prea adesea iau în răspăr pornirile firești ale conștiinței morale.

Pentru a justifica orientarea necondiționată spre triumful bisericii, spiritul catolic e osândit să devină uneori reprobabil formalist și prea adesea penibil cazuistic. Prioritatea acestei probleme și a acestui interes față de oricare alte probleme sau alte interese creează în catolicism o constelație nefavorabilă problemei salvării. Salvarea nu mai e privită în ea însăși și pentru — ea însăși, ci în lumina de reflex plină de impurități a așa-zisei probleme centrale. Prin cunoscuta maximă catolică: „în afară de biserică nu este salvare”, nu se urmărește de fapt altceva decât angajarea individului, cu toate energiile sale, în tehnica unui triumf care tinde să-și mărească la fiecare pas volumul în ce situație se găsește protestantul față de aceeași problemă a salvării? Știm că protestantul e mai presus de toate mândru de libertatea sa. În consecință protestantul va crede că o salvare efectivă nu poate să fie decât aceea care e pregătită în libertate. Protestantul adâncește fără îndoială enorm această problemă, dar ei o adâncește uneori până dincolo de flexibilitatea ei inerentă. Reversul medaliei

152

pentru viața sufletească a protestantului este sentimentul unei cumplit de tragice singurătăți. Protestantul pune problema în termeni de înaltă tensiune, dar el îngreunează voit soluția. Vidul tot mai larg dintre problemă și soluție e umplut de spasmul și de crisparea religioasă. Unui ortodox preocuparea excesivă a protestantului de propria salvare i se pare destul de penibilă și în fond cam egocentrică. Ce liniștitoare și plină de posibilități de destindere este, față de modul protestant, poziția ortodoxă. Călugărul atonit e preocupat de salvarea sa numai în măsura, în care aceasta are semnificația mai largă a unei salvări a „unității totului”. Căci întocmai cum ortodoxul se simte vinovat pentru faptele fiecăruia, întocmai cum păcatele

fiecăruia se resfrâng asupra tuturor, tot așa salvarea fiecăruia ridică, după credința ortodoxă, nivelul totului. Această concepție nu e cu puțință decât pe temeiul supoziției că omenirea e un vast organism, de o structură interioară plină de magice corelațiuni. Diferențe de tipuri Catolicul realizat ca atare în viața particulară și socială, îndeosebi preotul, reprezintă un tip uman stilat. Stilarea este efectul unui îndelungat proces formativ. Stilarea înseamnă aci asimilarea unor forme, oarecum dinafară spre înăuntru. Formele sunt impuse individului din partea organizației și pentru a fi semnele vizibile ale acesteia, în lumea catolică formele circulă ca niște existențe de sine stătătoare, de multe ori fără de a corespunde câtuși de puțin unui fond uman adecvat. Formele sunt acceptate ca valori în sine, fiindcă ele reprezintă grandoarea bisericii. Catolicul ține mult la aspectul stilat, al său personal și al faptelor sale. Și aceasta pentru mai marea glorie a bisericii. Pastorul protestant, de un etos dramatizat, e dezbărat de price forme goale, în genere, el e mai colțuros, fiindcă în fiecare zi el se simte dator să se înalțe printr-un nou efort. Pastorul se simte un viu exemplu pedagogic, un fel de întrupare după necesități locale a imperativului categoric. De la el trebuie să porceadă, grație exemplului dat, o severizare religioasă a datoriei sociale, a profesiei și a vocației. Preotul ortodox realizează în genere mult mai puțin decât preotul catolic sau pastorul tipul vieții sale spirituale (de ce? — e o chestiune, cu care nu ne vom ocupa aici). Tipul de viață spirituală ortodoxă cel mai realizat îl presimțim, rar, dar totuși existent, printre călugări. Pe acești călugări nu-i știm numai din romanele dostoevskiene, ci-i știm tot așa din descrierile unor călători străini la Muntele Athos, iar vreo câțiva am întâlnit în cursul

153

anilor și aieva. Unii dintre aceștia au stat, robindu-se întru privațiuni și dezrobindu-se în reculegeri, un deceniu, sau mai mult, în peșterile de pe Sfântul Munte. Aceste exemplare umane, care prin evlavie lor participă la purități stelare, dar care prin umilința lor nefățarnică s-ar face mai bucuroși una cu pământul, ne-au dăruit o icoană neuitată, apropiindu-se de ceea ce ar putea să fie nu numai călugărul, ci și preotul ortodox, înfățișarea lor exterioară, dezolantă de multe ori, vorbește desigur împotriva acestui tip de viață; (dar au acești călugări o liniște interioară de necrezut, o transparență a vieții sufletești și o lumină care le străbate toată făptura și care se comunică, fără puțință de împotrivire, mediului înconjurător. Credința lor a devenit cu adevărat substanță organică. Credința lor străbate dinăuntru în afară, nu năvalnică, lucidă, sau întovărășită de reflexe militante, ci simplă și firească, însoțită de nu știi ce aromă de adâncă viață subconștientă. Faptele unui asemenea om se desprind de la sine din lumina lăuntrică, ele nu sunt susținute de scopuri care să le depășească, nici precedate de problematizări care să le dea un aspect singular și prăpăstios. Faptele, necăutate ca atare, par a fi crescut înăuntru, și când se ivesc, ele cad, ca niște fructe coapte, neînconjurate nici de ideea unui triumf al bisericii, și nici măcar de ideea de a da un exemplu. Nu omul, ca individ conștient, e autorul faptelor, ci faptele se săvârșesc prin el, pornind din substraturi organice fără de nume. Duhul ortodox este, în aceste exemplare rare, nu o doctrină, ci un fel de a fi, o existență organică, o existență profundă ca atare. Pășind în aura unui asemenea exemplar uman, ți se comunică o atmosferă spirituală, care s-a făcut carne și trup.

În cadrul catolic se formează, grație spiritului ce-l caracterizează, oameni reprezentativi și de mare stil. Atmosfera protestantă e prielnică apariției și cultivării unor mari individualități. Ortodoxia favorizează, mai mult decât catolicismul și protestantismul, o existență spiritual-organică, profundă ca atare, profundă în ea însăși, iar nu prin doctrina ei, care de altfel niciodată nu intervine ostentativ în configurarea omului ortodox.

Orgă, școală, descântec. — Biserica, în sens de clădire destinată ritualului, este la catolici un spațiu unde statul divin trebuie să devină vizibil. Ritualul va fi retoric, teatral, de gesturi mari; totul e regizat în vederea unui scop precis. Credincioșii sunt ținuți la distanță, în atitudini

stilate, despărțiți de ritual prin limba sacrală și prin cântecul metalic-mecanic al orgii,

154

care copleșește suveran cântecul omului. Bisericii i se atribuie o existență formală dincolo de om. Prin toate aspectele ei, biserica e menită să se înalțe autoritară dincolo de comunitate. Biserica la protestanți e un fel de școală pentru adulți, unde oamenii vin să învețe, să găsească soluții îndoielilor și să interpreteze cu tot mai mare virtuozitate texte biblice. Biserica ortodoxă, mai înainte de orice un spațiu ritual, vrea să comunice credincioșilor o existență mai adâncă, printr-un magic sugestiv apel la viața subconștientă. Procesul de contaminare se petrece într-un chip firesc într-o atmosferă de familiaritate și de cântec uman, care prin ritmul și monotonia sa pare mai mult un descântec decât un cântec.

Între sărbătorile creștine ale anului, cea mai caracteristic ortodoxă e aceea a învierii. S-a remarcat din partea multor autori, că Pastile nu se serbează nicăieri cu aceeași lăuntrică bucurie și strălucire ca la ortodocși. Să fie oare aceasta tocmai din pricină că la Paști se serbează triumful vieții organice asupra morții?

Duhul ortodox și-a ales din vremelnice categoriile „organicului”. Ele reprezintă lotul privilegiat și ca. un al doilea pol al spiritualității. Categoriile acestea, ale organicului, nu sunt numai îmbrățișate cu preferință, ci sunt oarecum asimilate în rang cu transcendentul, în afară de aceasta ele ni se înfățișează și ca un model suveran, potrivit căruia spiritul ortodox înclină să imagineze și alte realități, de exemplu realitățile de natură psihologică, social-religioasă, sau chiar cosmică. Această orientare spre organic determină în mare parte însuși stilul vieții și al spiritualității ortodoxe. Rolul acesta stilistic, pe care în ortodoxie îl atribuim organicului, revine în viața catolică „autorității sacral-etatiste și categoriilor ei adiacente. La fel orientarea permanentă spre categoriile libertății sau spre realitățile care fac posibilă libertatea determină esențial stilul vieții protestante.

155

TRANSCENDENTUL CARE COBOARĂ

Urmează să vorbim numaidecât despre celălalt pol al spiritualităților creștine, sau mai precis despre atitudinea spiritului creștin față de „transcendență”. Transcendentul nu e conceput pretutindeni și în toate timpurile în același fel, deși formularea lui sub unghi dogmatic nu diferă esențial. Ramificările spiritului creștin nu se fac însă numai pe temeuri „dogmatice”. Ele pot avea și temeuri „stilistice”, în adevăr în atitudinea omului față de transcendență intervine o determinantă de caracter stilistic, care produce o remarcabilă diferențiere de viziuni. Această determinantă, limitată de obicei la o anume regiune sau la o anume epocă, e în multe privințe mai decisivă decât o metafizică precizată. Ea e un agent veșnic prezent, de efecte incomensurabile: ea face cât o metafizică vie, latentă, care se exprimă involuntar, dar de neînălțurat, în creațiuni umane ținând de domenii foarte diferite. Sub unghiul acestei determinante sau, dacă voiți, sub unghiul acestei metafizici latente am voi să ne ocupăm de o operă de artă căreia nimenea nu-i va refuza titlul de glorie de care se bucură, și care întâmplător, sau prin destin geografic și istoric, a avut și un rol nu lipsit de seninătate în trecutul nostru românesc.

Ne propunem să încercăm o pătrundere în sensul ascuns al construcției de splendidă faimă a Agiei Sofia. La această încercare ispititoare prin ea însăși ne îndeamnă și faptul că interpretările date până acum sensului ce-l bănuiam, ni se par cu totul insuficiente, sau cel puțin piezișe și uneori lăturalnice.

Să mărginim considerațiile noastre la trei dintre stilurile de arhitectură creștină: la cel roman-

basilican, la cel gotic și la cel bizantin. Tâlcul ascuns al oricăruia dintre aceste moduri arhitecturale poate fi interpretat deopotrivă pe un plan metafizic. Ce sentiment în raport cu transcendența sau ce atitudine metafizică implică aceste stiluri, mai ales în concretizarea lor monumentală a clădirilor bisericesti? Căutând să determinăm sensul metafizic al unor forme arhitectonice, nu e de mirat că ne oprim la exemplul arhitecturii bisericesti. Arhitectura bisericască este,

156

precum îndeobște se știe, sub aspectul necesităților pur vitale ale omului, mai mult decât alte arhitecturi, un domeniu al dezinteresatului și gratuitului. Neatinsă decât prea puțin de interese practice, arhitectura bisericască crește cu adevărat liber pe pământul omenirii, neascultând decât de porunca după care arta se cere a fi expresie concretă a unui anume spirit țășnit în om. Arhitectura bisericască ilustrează aproape desăvârșit arta în care materia se reduce oarecum la posibilitățile ei exclusiv spirituale. Simpla casă ori cetate, construcții de natură mai contingenta, sunt determinate, în forma și în articulația lor, de largi concesii făcute instinctelor de conservare ale omului. Dar să trecem la întrebarea ce ne-am pus-o. Care sunt metafizicile latente implicate de stilurile arhitecturale în chestiune?

Bazilica romană se caracterizează prin forme severe. Esențiale îi sunt îndeosebi oblongul, pătratul. De remarcat la bazilica romană e mai ales împrejurarea că plafonul greu și drept, ca o lespede, respinge privirea, tăind ochiului orice încercare de evadare în sus, în transcendență. Interesul privitorului e cu insistență palpabilă îndreptat nu în sus, ci înainte spre altar. Coloanele masive, liniar rânduite, puternic proptite pe pământ, austere și simple, sunt încremenite parcă în pelerinaj spre locul destinat slujbei preotești. Bazilica romană, de cea mai veche obârșie, are deci drept centru, spre care converg toate elementele structurale, însuși altarul, în fața căruia oficiază preotul (Paul Brandt, *Sehen u. Erkennen*). Arhitectura aceasta articulează în spațiu ideea magică a actului ritual. Bazilica romană nu exprimă de-a dreptul o transcendență, ci ideea de slujbă închinată unei transcendențe, care nu e de față, dar care poate fi silită să se prezinte, în chip de miracol, prin puterea actului magic-ritual al preotului în fața altarului. Bazilica romană se găsește în marginea transcendenței. Bazilica romană e astfel construită încât să îndrepte în primul rând atenția asupra funcției excepționale a altarului și a preotului, cărora spiritul religios roman le conferă supremul rol în viața omului 1.

<nota 1>

Pentru preîntâmpinarea oricărei confuzii precizăm că vorbind despre bazilica „romană” ne gândim de exemplu la biserica S. Paolo fuori le Mura de la Roma (clădită de Teodosiu și Honoriu). Stilul „romanic” de mai târziu, care și-a găsit o splendidă înflorire în anume domuri din Germania, nu-l considerăm în aceeași măsură un „fenomen originar”, în stilul „romanic” se manifestă tot mai mult năzuința „înaltului”; ea se exprimă însă în forme de origine „romană”. Stilul romanic e un derivat, în el se anunță tendința „înaltului”, care-și va găsi totuși expresia cea mai autentică în verticala gotică.

</nota 1>

157

Preotului i se atribuie un rol magic, dar vădit terestru, de severitate organizatoare în slujba unei transcendențe absente, a cărei prezentare automată, sub aspectul unui miracol insesizabil, e în funcție tocmai de voința rituală a preotului. Pentru sentimentul metafizic al omului roman preotul se substituie, într-un anume înțeles, transcendenței. Sau mai precis: preotul și ritualul sunt pentru omul roman un surogat suficient al transcendenței. Apetitul transcendenței e pe

deplin satisfăcut prin acest surogat. Preotul investit cu o funcție supremă în gospodăria cosmică, preotul căruia i s-a dat cea mai mare putere în univers: putința de a sili divinitatea să se prezinte (în substanța sacramentală), reprezintă centrul inalterabil în jurul căruia trebuie, după concepția romană, să se organizeze viața terestră. Această metafizică latentă și-a găsit expresia arhitectonică în bazilica romană, care subliniază prin modul și articulația ei structurală însemnătatea de nimic egalată a altarului și a slujbei preoțești. De remarcat că aceeași metafizică; preocupată nu atât de transcendență cât de locuitorul ei pe pământ, preotul, a dus pe plan social - politic - religios, mai târziu, încetul cu încetul, la severa organizație catolică și la formula „cezarismului papal”. De altfel stilul arhitectural al bazilicii romane e contemporan cu Sf. Augustin, teologul care consideră biserica drept stat al lui Dumnezeu pe pământ (De civitate Dei).

Cu totul altă semnificație metafizică latentă desprindem din modul arhitectural al catedralei gotice. Goticul cu formele sale abstractizate, cu materia sublimată, cu liniile țâșnite spre cer, cu articulația sa spațială descărnată, cu frenezia verticalului pierdut în infinit, înseamnă înainte de orice un elan spiritual de jos în sus, o transformare a vieții în sensul transcendenței, o transfigurare dinamică și prin efort uman a realității. Dinamica verticală a goticului simbolizează pe omul care realizează în sine cerul prin lăuntrică sublimare. Cel mai autentic fenomen corespunzător goticului pe planul vieții sufletești ni se pare misticismul medieval germanic. Omul gotic are sentimentul posibilității de a participa la transcendență de jos în sus. El realizează transcendența prin lămurirea eului și prin dematerializare. Misticii germani căutau să se purifice lăuntric și să se înalțe astfel până la o identificare cu divinitatea. Omul gotic nu se simte numai în marginea transcendenței ca omul roman, „satisfăcut de un surogat, ci se simte în stare să participe de-a dreptul la ea prin transfigurare interioară sau se simte cel puțin dator să facă această încercare, chiar dacă ar eșua 1.

<nota 1>

1. Stilul gotic apare pe la 1150 în formă monumentală în nordul Franței, de unde s-a răspândit în Europa ca un incendiu. „Formele” gotice au existat însă pe un plan minor mult, foarte mult înainte de acea dată; unele trăsături „gotice” se remarcă ușor de exemplu în semnele runice ale diverselor seminții germane; runele ne izbesc adesea prin accentuarea deosebită a verticalei subțiri, descărnate, și prin utilizarea unghiurilor ascuțite.

</nota 1>

158

Având la dispoziție acești termeni de comparație: stilul roman-basilican și goticul, trecem la obiectul preocupărilor noastre. Pentru interpretarea stilului bizantin ne-am învoit să ne oprim la exemplu) Agiei Sofia. Despre strălucirea primară a catedralei, astăzi anevoie ne mai putem face o icoană întocmai, în construcția Agiei Sofia masa nu e scheletic subțiată până la simple linii dinamice, ca în gotic, masa posedă totuși evidente atribute aeriene, în distribuția spațială a elementelor structurive predomină copleșitor cupola, semicu-polar, bolta, arcurile. Liniile drepte, adică orizontala și verticala, dobândesc prin aceasta o funcție mai mult mijlocitoare de tensiuni, rotunjite în ele însele, o funcție care nu le revine nici în stilul roman-basilican și nici în gotic. Agia Sofia, ca impresie totală, nu e nici orizontal așezată pe pământ, nici perpendicular înălțată spre cer, ea plutește oarecum ca o lume în sine, mărginită doar de propriile bolți. Istoricul bizantin Procop vorbea atât de plastic și cu fantazie subțire de veac rafinat despre cupola Agiei Sofia. „Ea pare a nu zace pe temei solid, ci parcă, atârând de cer de o funie de aur, ar acoperi spațiul” (O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst II*, Athenaion Verlag, p. 377). Cuvintele lui Procop s-ar putea spune de fapt despre întreaga biserică. Agia Sofia atâră în spațiu, de sus în jos, legată de un fir invizibil de cer. Orizontala

și verticala, cu funcția lor expresivă, de așezare sau înălțare, sunt anihilate de bolți și arcuri. Orizontala și verticala câștigă astfel o funcție aproape secundară în ritmica spațială a întregului plin de vibrații și de armonice tensiuni. Întregul catedralei înfățișează o lume sieși suficientă, care nu zace pe nimic, care nu se înalță spre nimic, care pur și simplu se arată, se revelează. În adevăr, gândul, de altfel mai mult trăit decât gândit, care s-a precipitat în acest mod de a clădi cuprinde ideea că transcendentul coboară spre a se face palpabil, că o revelație de sus în jos e posibilă, că grația se întrupează din înalt, devenind sensibilă.

159

Să nu uităm că Agia Sofia a fost clădită într-un timp când creștinătatea era încă neconținut pătrunsă de sentimentul că o revelație a transcendentului, că o coborâre pe pământ a Sfântului duh, tocmai s-a întâmplat ori e iminentă. Sinoadele ecumenice, aceste organe ale revelației, erau la ordinea zilei. Trebuie să presupunem că în primele veacuri de creștinism, mai ales după ce a fost recunoscut ca religie de stat, credincioșii au fost copleșitor stăpâniți tocmai de această convingere-fior că spațiul terestru poate deveni vas în care să se reverse de sus în jos transcendentul. Zidurile unei biserici nu aveau altă menire decât să închidă și să conserve între ele un cer revelat. Primele veacuri de cultură bizantină au fost veacuri în care omul trăia într-o atmosferă violent simțită, de permanent posibilă coborâre din înalt a grației divine, însăși structura social-politică a imperiului bizantin poartă pecetea acestui sentiment metafizic, dominant în acea epocă, despre posibilitatea coborârii și a intervenției în temporalitate a transcendentului, în teocrația bizantină Basileul reprezenta oarecum transcendentul care se arată în toată strălucirea sa triumfătoare. E desigur foarte greu să ne transpunem în acel sentiment al revelației permanent posibilă, dar fără să apelăm la existența lui, anevoie vom înțelege, în toată structura sa intimă, modul arhitectural al Agiei Sofia. Nu mai departe decât un istoric al artei medievale cum e M. Hattmann, încercând o exegeză în marginea arhitecturii Agiei Sofia, se vede silit să mărturisească oarecare neputință de a-și interpreta obiectul (*Die Kunst des fröhlichen Mittelalters*, Propyläen Verlag, p. 33). Poate că e cazul să se spună că istoricul european a pierdut înțelegerea pentru sensul arhitecturii bizantine în aceeași măsură în care nu se mai poate transpune în sentimentul transcendentului care se arată coborând și a revelației care ia trup vizibil nu atât prin efort sau voință umană, cât din inițiativa torențială de sus. Aparențele de similitudine cu barocul să nu ne înșele. O apropiere între stilul bizantin și cel baroc e principial imposibilă. Căci barocului îi lipsește tocmai substratul metafizic despre care vorbim: sentimentul transcendentului care descinde din înalt. De altă parte în baroc se concretizează un sentiment care e cu totul absent în stilul bizantin: frenezia și voluptatea martirajului în vederea bucuriei și splendorilor cerești, sentiment propriu bisericii fanatic-militante a contrareforme.

Transcendentul care coboară ca să se arate, ca să se materializeze, e un gând metafizic pe care-l surprindem de altfel și în funcția pe care,

160

în arhitectura bizantină, spre deosebire de cea gotică, o are lumina. Intrând într-o biserică bizantină te impresionează, în obscuritatea spațiului închis, fâșiile de lumină care țâșnesc prin ferestrele tăiate la baza cupolei, fâșii de lumină, pe care le poți tăia cu spada. E aci parcă o lumină neterestră, care se arată invadând de sus în jos lăcașul, o lumină de o materialitate mai pronunțată decât a luminii omniprezente a zilei. Această material-potențată lumină zbucnind în fâșii groase ce se întretaie ca niște drepte cascade e neapărat o parte integrantă a arhitecturii bizantine. Nu e această material-potențată lumină o simbolică exemplificare a transcendentului care se face vizibil? În bisericile gotice lumina pătrunde numai scăzută și

modificată de colorile vitraliilor, pentru ca să se difuzeze în obscuritatea spațiului. Luminii vulgare a zilei i se pune în gotic o surdină; ea e trecută printr-un mediu, care o spiritualizează. Față de această lumină spiritualizată coloristic, emanațiile de lumină potențată, culese ca într-un vas, de o biserică bizantină duc gândul la lumina originară făcută de Dumnezeu cu întâiul său cuvânt. Dacă asemănăm misticismul oriental, bizantin sau al Asiei Măre, chiar în variantele ei necreștine, cu misticismul apusean, gotic-germanic, constatăm o diferență care ar putea alcătui un interesant subiect de cercetare. Misticismul oriental e un misticism al luminii. Misterul suprem al cosmosului e cel al luminii. Misticismul apusean e un misticism al întunecosului, misterul e aci totdeauna un mister al obscurității. Omul gotic, spiritualizându-se de jos în sus, are în catedralele sale sentimentul unei pierderi în obscuritatea transcendentă; omul bizantin, așteptând în bisericile sale revelația de sus în jos, se pierde în viziunea unei lumini întelepte.

Într-o metafizică latentă se amestecă întotdeauna și sentimentul raportului posibil între transcendență și lumea concretă. Despre acest raport omul bizantin, omul roman și omul gotic își fac fiecare în parte altă imagine. Omul bizantin are despre raportul dintre transcendență și lumea concretă viziunea sau sentimentul că transcendența coboară, de sus în jos, putându-se face vizibilă. Omul gotic are viziunea sau sentimentul că el însuși se înalță, de jos în sus, crescând întru transcendență. Omul roman e stăpânit mai curând de sentimentul că se găsește în marginea transcendenței, și în consecință de sentimentul că nu-i rămâne decât să se organizeze în slujba transcendenței, oarecum orizontal și paralel cu ea. Catedralele bizantine, bazilicile romane și domurile gotice

161

sunt întruchiparea arhitecturală a acestor metafizici divers simțite, după timpuri și locuri. Înainte de a dezvolta mai pe larg ideea despre „transcendentul care coboară”, să notăm că cele trei stiluri analizate nu se acoperă exact cu cele trei spiritualități creștine. Stilul bizantin corespunde desigur cel mai mult spiritualității ortodoxe. Ceea ce este roman în spiritualitatea catolică și-a găsit expresia cea mai fidelă în bazilica romană, dar spiritualitatea catolică a jucat un rol covârșitor și în procesul de monumentalizare a stilului „romanic”, „gotic”, „baroc”. Protestantismul, nu prea creator în arhitectură, posedă totuși oarecari afinități structurale (subliniem: numai oarecari) cu goticul, de care a fost însă considerabil precedat în timp.

162

PERSPECTIVA SOFIANICĂ

Considerațiile de până aci ne dau posibilitatea de a proceda la punerea în lumină, pe un plan mai amplu, a celei mai importante determinante stilistice a ortodoxiei. Termenul ce-l alegem pentru denumirea determinantei e derivat din numele „Sofia”, în lumea antică „Sofia” însemna, precum se știe, „înțelepciune”. Cu majusculă ea dobândește o demnitate puțin să însemne „înțelepciune divină”, încărcat cu această semnificație termenul circulă mai ales în lumea creștină. „Sofia” e de altfel un nume pe care popoarele ortodoxe l-au dat unei sumedenii de biserici, după exemplul Agiei Sofia de la Constantinopol, Orientarea „sofianică” a ortodoxiei ni s-a revelat în primul rând, pe un plan concret, în arhitectura Agiei Sofia. De astă dată vom ilustra această orientare „sofianică” și cu alte exemple. De la exemplul concret al Agiei Sofia trecem la unul foarte abstract, care aparține speculației metafizice. Exemplul nu va fi însă mai puțin revelator pentru orientarea „sofianică” decât arhitectura Agiei Sofia.

Florenski, unul dintre gânditorii contemporani cei mai interesați ai ortodoxiei, în același timp inginer, matematician, poet și teolog, a emis, din motive pe care nu trebuie neapărat să le

expunem aici, ipoteza unei existențe intermediare între Dumnezeu și lume. Această ipoteză metafizică destramă câteva fire ale tradiției speculative creștine. După Florenski existența nu e dualistă, alcătuită din „Dumnezeu” de o parte și din „lume” de altă parte, ci trinitară. Între Dumnezeu și lume s-ar intercala o realitate mijlocie, de atribute mixte, care nu au nici avantajul eteric al eternității, dar nici calitatea carnală a vremelniciei. Florenski numește această realitate dintre hotare: Sfânta Sofia. ca gânditor de încheiate convingeri ortodoxe, Florenski își întemeiază toată doctrina metafizică despre existență și despre adevăr pe ideea revelată a „Trinității”. De la această tradiție dogmatică Florenski nu se abate nici o clipă. El simte însă necesitatea speculativă a unei punți, a unei treceri, a unei trăsături de unire între Divinitatea trinitară și lumea ca totalitate a creaturilor.

164

Această trăsătură de unire e Sofia, și ea ar juca un rol chiar în tehnica genezei cosmice. Ce semnificație are și de ce definiții e susceptibilă „Sfânta Sofie”? într-o privință ea e ca o a patra ipostază a substanței divine, o ipostază, ce-i drept, nu egală cu cele trinitare, ci de ordin diminuat¹. Iată, după Florenski, câteva aspecte ale Sofiei. 1. Sofia e iubirea ce-o arată Dumnezeu față de creatura încă potențială, față de fapăturile plănuite, dar încă nerealizate. Ea e iubirea divină devenită ipostază. Prin ea creaturile virtuale își dobândesc de fapt existența deplină. 2. Sofia, privită din latura creatorilor, este unitatea și rânduiala acestora, adică înțelepciunea divină manifestată în lume. 3. Sofia poate fi înțeleasă și ca întâia creatură, care conține toate creaturile în chip încă nedivizat. Ea e trunchiul încă neramificat al lumii creaturale.

Caracterul ușor abuziv, felul de beteală de prisos al acestor speculații, ne transpun parcă din lumea cugetării moderne, naturaliste, dintr-o dată în timpuri neoplatonice sau gnostice, de mare efervescentă a imaginației. Nu ne gândim să dăm acestei observații nici ascuțișul unui reproș, dar nici căldura unei aprobări. E vorba doar de constatarea ca atare a unui aer de familie ce împresoară niște rude depărtate. Știm că Florenski se apără cu îndârjire de acuza că ar face gnosticism, cu toate că a face gnosticism nu înseamnă din punct de vedere filozofic neapărat o nerozie. Dar discuțiile sunt inutile și nu e, deloc recomandabil să fie prelungite. Apropierile și deosebiri se stabilesc cu îndestulătoare certitudine. Sistemele gnostice, toate fără deosebire, închipuie o adevărată cascadă de existențe, intercalate între puterea divină și lumea vremelniciei. Unii gânditori gnostici numesc aceste existențe intermediare „eoni”, iar în alcătuirile vizionare ale câtorva dintre acești gânditori figurează chiar un eon cu numele de „Sofia”, împrejurarea, de reținut ca informație, nu constituie însă un motiv suficient pentru a socoti pe Florenski un gnostic pur și simplu. Aceasta cu aut mai puțin, cu cât Florenski se ține voit departe de toate acele fantasmagorii alegorice cărora li s-a dedat până la autoabandonare imaginația mediteraneană. Gnosticismul se caracterizează printr-o fantezie orgiastică, închipuind

<nota 1>

1. S-au ocupat și sf. Părinții cu „Sofia” ca atribut divin. După Dionisie Areopagitul Sofia nu poate să fie un atribut al Divinității, care e concepută mai presus de orice atribute. Sub influență neoplatonică Sofia devine un aspect intermediar între Dumnezeu și lume, nu însă o „ipostază”.

</nota 1>

164

între puterile cosmice raporturi de același gen ca între masculi și femele. Lumea se înfățișează

ca o orgie erotică de abstracțiuni duale sau de puteri împerecheate. Sub acest unghi Florenski, refuzând apropierea, nu face decât un gest de legitimă apărare. Concepția sa, pură ca scânteierea unei aureole, e departe de orice pan-sexualism gnostic. Dar Florenski mai are dreptate să respingă o prea insistentă apropiere și din alte binecuvântate pricini. „Sofia” nu e, după părerea sa, o emanație din fondul sau din substanța dinții a existenței, cum se întâmplă să fie eonii gnostici. Sofia e concepută de Florenski de o parte ca o cvasiipostază a divinității, de altă parte ca întâia creatură. Or, cu aceste circumscrieri și precizări ajungem într-o atmosferă cu totul ortodoxă. Nu e locul să discutăm îndreptățirea filozofică sau teologică a construcțiilor lui Florenski. În studiul de față nu facem nici un fel de metafizică. O discuție de fond ar prezenta un interes exclusiv teologic și sinodal. Dacă din partea noastră poposim o clipă lângă această concepție despre Sofia, e numai fiindcă ea reprezintă o foarte interesantă apariție în cadrul vieții spirituale ortodoxe. Concepția despre Sofia ne atrage luarea-aminte ca fenomen simptomatic, ca fațetă a unei culturi religioase și metafizice. Preocupările ce le desfășurăm în acest studiu nu depășesc ocolul unei „filozofii a culturii”.

„Filozofie a culturii” s-a făcut adesea, și destul de fertilă, în marginea catolicismului și a protestantismului, dar aproape de loc în marginea spiritualității ortodoxe. Situația, sub acest raport, e de-a dreptul descurajantă. De aceea suntem foarte bucuroși că ni se dă aici prilejul de a schița o asemenea filozofie a culturii ortodoxe.

Să revenim la concepția metafizică despre Sfânta Sofia. Florenski nu e singurul închinător la altarul Sofiei. S-au mai ocupat și alți gânditori ruși contemporani cu această idee. Ea pare a deveni chiar subiectul de mare atracție al speculațiilor ortodoxe, în gândirea lui Bulgakov „Sofia” ia aspectele multiple și incerte ale unui demiurg creștin, ea devine un spirit al lumii, care plămăiește lumea fenomenală, după modelul ideilor „create” sau „închipuite” de divinitatea trinitară. Sofia ar fi cu alte cuvinte un fel de „natura naturans”. Poziția intermediară a Sofiei, între existența absolută și lumea creaturală, e pusă în lumină sub diferite aspecte, și cu pasiune de sistem, și din partea lui Bulgakov. Se subliniază că Sofia nu trebuie concepută drept veșnică, altfel ea ar fi echivalentă ipostazelor trinitare, ceea ce nu se poate justifica în nici un chip și cu nici un argument teologic.

165

Totuși în anume privințe Sofia trebuie privită ca fiind deasupra vremelniciei, deoarece ea e temeiul nemijlocit al vremelniciei. Sofia nu e spațială, dar temei al spațialității. Sofia nu participă prin ființa și dinamica ei la viața trinitară, ea are un caracter receptiv față de Divinitate, ea e „eternul feminin” în raport cu Divinitatea. Fiind o existență între hotare, Sofia va avea două fețe. Una e întoarsă spre divinitate: ea e icoana divinității pe cale de risipire în spațiu și în timp; a doua față e întoarsă spre lume: Sofia e temeiul nespațial al spațiului. Locul ei coincide așadar la perfecție cu acel faimos „topos atopus” din filozofia platonice, cu cerul fără întindere unde sunt localizate „Ideile”. La un moment dat Bulgakov încinge „Sofia” cu același hotar care delimitează lumea ideilor inteligibile, platonice. Din nefericire toate aceste speculații rusești nu prea excelează prin precizie, închegările sunt tumultoase, dar fără contur. Ne găsim parcă într-o stelară viforniță. Dacă privim nebuloasa mai de aproape, constatăm că Sofianicul e înțeles de fapt nu ca o singură existență, sau ca o entitate hotărât separabilă, ci ca o întreagă regiune existențială. Florenski este gânditorul care apropie cel mai tare Sofia de divinitate. După el Sofia e ipostaza a patra, de ordin secundar a divinității. La ceilalți cugetători ruși Sofia devine pe rând: 1. O existență atemporală dar nu veșnică, iubire a lui Dumnezeu față de lumea creaturilor. 2. Lume a ideilor platonice. 3. Unitatea normelor entelehiale ale creaturilor. 4. Demiurg care realizează ideile închipuite de Dumnezeu. 5. Ordine și înțelepciune cosmică, unitate în varietate etc. Aceste identificări, fără reazăm, sunt — se va recunoaște — supărător de labile. Sofia încetează de fapt de a fi o existență sub

raport substanțial și funcțional vărtos hotărnicită, ea devine un generos nume colectiv, un termen cosmografie destul de elastic acordat unei devălmășii întregi de existențe, fără de profesiune stabilă, între cer și pământ, între absolut și vremelnicie. Gânditorii ruși ni se recomandă uneori ca purtătorii unor viziuni de viguroasă amploare. Ei nu s-au distins însă aproape niciodată prin transparenta de cleștar a gândirii. Conturul ideii e adesea ros și diluat de un secret element pasional.

Să fixăm înainte de toate o concluzie, ce se degajează din speculațiile rusești în preajma Sofiei, și să circumscriem perspectiva care se deschide de aci pentru gândirea filozofică și teologică în genere. Gânditorii ruși, atrăgând atenția asupra Sofiei ca regiune intermediară, cum o numirăm, între divinitate și lume, adaptează

166

la legea creștină anume preocupări gnostice și neoplatonice. Prin această adaptare, implicând oarecare putere de inițiativă, gândirea ortodoxă rusească îndrumă nu numai teologia ci și filozofia creștină spre un luminiș de noi posibilități, în ce sens? Speculațiile sofianice oferă, atât teologiei și filozofiei ortodoxe, cât și filozofiei laice, un teren de întâlnire, un loc neutru, unde o mulțime de subiecte și probleme pot fi abordate, după criterii pur filozofice, în afară de orice dogmatism rigid. S-a creat sau s-a regăsit aici un teren comun, grație căruia ortodoxia e pusă în situația de a putea discuta cu filozofia laică apuseană oarecum de la egal la egal și în chip cu totul degajat. Prin limitarea discuțiilor asupra regiunii sofianice, gândirea ortodoxă are de o parte satisfacția de a putea spune că nu părăsește temeiul dogmatic trinitar, de altă parte, datorită spațiului câștigat, ea are latitudinea de a intra în dezbateri filozofice de natură foarte laică, îndrumată pe această cale, gândirea ortodoxă se bucură de avantajul de a-și putea asimila o seamă de doctrine filozofice apusene, fără de a părăsi în fond dogmatica tradițională. Un exemplu, într-o carte de a lui Berdiaev am descifrat cândva următoarea tâlcuire exegetică și speculativă în marginea genezei biblice. După părerea emisă, de altfel numai în treacăt, mitul biblic al creațiunii nu s-ar referi la evoluția naturală a lumii; mitul biblic ar vorbi mai degrabă despre geneza creaturilor în planul divin, despre o geneză potențială, anterioară lumii. După această interpretare, sub unghi teologic destul de ingenios ticluită, nici n-ar exista între mitul biblic și filozofia naturalistă din zilele noastre o comunitate de obiect. Mitul biblic, și doctrina evoluționistă ar putea deci Să, stea alături. Ele nu-și fac concurență, ele nu aii nimic de împărțit, deoarece se referă la realități cu totul diferite. Vedeți ce paradis teoretic se deschide dintr-o dată: tigrul doctrinei evoluționiste stă domestic lângă mielul genezei! Ca exegeză biblică această interpretare e desigur foarte artificială, tălmăcirea e o răstălmăcire, dar sub unghi speculativ tâlcul schițat are un aspect nu tocmai rebarbativ. Să recunoaștem în orice caz că printr-un atare punct de vedere se tinde de fapt la o dublă lovitură: se încearcă adică să se salveze atât străvechiul mit biblic cât și teoriile științifice, acestea din urmă după o fasonare cu totul neesențială, dictată de viziunea totală asupra existenței. Gândirea ortodoxă, lărgind sfera existenței cu regiunea sofianică, dobândește un teren care poate fi speculat fără de amenințarea vreunui veto sinodal.

O dată cu lărgirea posibilităților de mișcare se da filozofiei ortodoxe puțința de a adopta unele concepții de filozofie

167

naturalistă, fără de a se face concesii dogmatice propriu-zise. Unghiul sofianic deschide ortodoxiei un câmp de exploatat, discutabil desigur, dar oricum un câmp. Aceste perspective au rămas cu totul străine gândirii catolice. Ni se pare un fapt foarte simptomatic că ele s-au ivit în cadru ortodox. Vom vedea mai la urmă cum în realitate concepția despre Sofia nu putea

să apară decât în atmosferă ortodoxă. De notat e că filozofia catolică, neoperând cu ideea Sofiei, care lărgeste întrucâtva sfera în vederea unor discuții abstracte, se găsește față de filozofia laică de obicei într-o rezervă plină de jenă, iar cel mai adesea în disperată defensivă. Când nu vrea să rămână în urmă, filozofia catolică e silită să consimtă la concesii din ce în ce mai penibile și mai primejdioase pentru tezele dogmatice. Nu e tocmai așa de mult de când epocii noastre i se oferea un spectacol sui-generis: un naturalist iezuit încerca să anexeze catolicismului teoriile evoluționiste! În cadru catolic această încercare nu s-a putut schița decât în schimbul unei impresionante jertfe; se renunța la mitul biblic al genezei, rostindu-se o scuză egală cu o înfrângere: autorii inspirați ai Bibliei, adresându-se unui norod primitiv și dorind să fie pe înțelesul tuturor, nu puteau să descrie geneza decât în termenii știuți, în acest punct gândirea ortodoxă rusească s-a dovedit mai sprintenă și mai pricepută. Ea face un gest spre asimilarea teoriilor naturaliste, fără de a renunța la podoaba mitului biblic. Berdiaev crede chiar că mitul biblic exprimă un adevăr metafizic superior și anterior adevărului naturalist. Găsirea acestui modus vivendi între două concepții, ce par pornite spre binevoitoare exterminare reciprocă, se datorește exclusiv împrejurării că gândirea contemporană rusească intercalează între Dumnezeu și lume regiunea existențelor sofianice, a spațiului nespațial, lumea ideilor ca întâie creație a lui Dumnezeu. Această deosebire între gândirea catolică și cea ortodoxă contemporană prețuiește cât o revelație substanțială. Diferența adică e profund semnificativă și deloc întâmplătoare. În asemenea formă izbucnește o diferență de stiluri spirituale. Din parte-ne atragem atenția asupra acestei deosebiri, cu toată apăsarea cuvenită, întâi fiindcă n-am găsit-o până acum nicăieri pusă în evidență, și al doilea fiindcă ea are un caracter simptomatic, dezvelind structuri esențiale ale catolicismului și ale ortodoxiei, încă o dată: aici nu intrăm într-o discuție de fond a chestiunii. Limitele impuse studiului nostru nu ne permit să privim învățătura despre Sofia ca doctrină în sine, nici să luăm o atitudine pentru sau împotriva ei. Ne abținem înadins de la orice discuție asupra conținutului ei ca atare.

168

Concepția despre Sofia o privim pur și simplu ca o teorie metafizică, ce ilustrează pe plan intelectual un anumit stil spiritual, și o studiem numai ca. apariție, ca fenomen în cadrul culturii ortodoxe. Concepția rusească despre Sofia este după părerea noastră în adevăr un semn deosebit de caracteristic al unei putente spirituale specific ortodoxe, o ilustrație nu mai puțin izbitoare decât construcția catedralei Sfintei Sofii din cetatea lui Constantin și a lui Iustinian. Concepția despre Sofia ne servește, cam în același sens ca și arhitectura Agiei Sofia, din punct de reper pentru analize stilistice. Ea constituie un, moment susceptibil de a fi integrat într-o vastă sinteză culturală. Cele două exemple, aparținând unul artei, celălalt metafizicii, ne îmbie deopotrivă și un termen fericit pentru denumirea celei mai importante determinante stilistice pe care credem a o fi descoperit în substratul profund al ortodoxiei, în matricea stilistică a ortodoxiei, adică în tot complexul ei inconștient de putente, găsim o determinantă fără de care ortodoxia n-ar fi ortodoxie: „Sofianicul”.

Am închinat un capitol arhitecturii bizantine referindu-ne îndeosebi la Agia Sofia. Arătam că această catedrală dă, prin articulațiile și formele ei arhitecturale, expresie concretă sentimentului metafizic al unei transcendențe care coboară și se face vizibilă. Aceasta spre deosebire de arhitectura gotică, în care se exprimă mai mult înălțarea omului spre transcendență, și spre deosebire de arhitectura basilicii romane, care exprimă o viață paralelă, dar cu totul exterioară transcendenței. „Sofianicul” este în esență acest sentiment difuz, dar fundamental al omului ortodox, că transcendentul coboară, revelându-se din proprie inițiativă, și că omul și spațiul acestei lumi vremelnice pot deveni vas ai acestei transcendențe. Pornind de aci, vom numi „sofianică” orice creație spirituală, fie artistică, fie de natură filozofică, ce dă expresie unui atare sentiment, sau orice preocupare etică ce e condusă de un

asemenea sentiment.

Sofia este ordinea și înțelepciunea divină care coboară în vremelnicie, făcându-se vizibilă și imprimându-se materiei. Sofianic este un anumit sentiment al omului în raport cu transcendența, sentimentul cu totul specific grație căruia omul se simte receptacol al unei transcendențe coborâtoare. Să analizăm sub acest unghi viziunea rusească despre Sofia.

Sofianicul, în înțeles larg, coincide așadar cu viziunea unei mișcări de sus în jos a transcendenței, în concepția rusească despre Sofia mișcarea de sus în jos ia înfățișare substanțială.

169

Pe plan metafizic actul la care ne referim ia un aspect încheiat. E ca și cum transcendența, coborând, ar lăsa în calea sa urme și focare substanțiale, e ca și cum transcendența, în intenția de a-și revela puterea, ar proceda succesiv, în faze care devin stațiuni creatoare de sine stătătoare. Un eflux divin se revarsă asupra ideilor și devine Demiurg plâsmuitor. Concepția rusească despre Sofia nu face parte integrantă din metafizica ortodoxă. Ea s-a înjghebat în marginea acesteia, ea e o eflorescență lăaturalnică. Teologii nu s-au tulburat prea tare de rumoarea acestei concepții¹. Concepția corespunde totuși, ca o ilustrare pregnantă, sentimentului pe care l-am descoperit ca fiind esențial structurii ortodoxe, aceluși sentiment primar sofianic despre transcendența care coboară în receptacolul lumii.

Sofianicul nu este totuși exclusiv „ortodox”. Trăsături de stil sofianic are și gnosticismul alexandrin și neoplatonismul păgân.

În genere arta bizantină, mai vădit pictura, în afară de arhitectură, este orientată „sofianic”. Cum trebuie să înțelegem această afirmație globală? În arta bizantină figurile picturale sunt elementar stilizate, ritmic clădite, înmuiate într-un aer de magnifică simplitate și monotonie. Figurile nu se schițează pe linia propriei lor individualități, nici pe linia ideii lor platonice, de retușat și înfrumusețat contur. Prin expresia lor figurile se declară purtătoare ale unei transcendențe; un reflex de eternitate s-a coborât asupra lor. Figuri terestre, ele sunt îmbibate de cerul lăsat în ele. Un calm sever, de dincolo de lume, le pătrunde. Făpturile par atinse de un invizibil har divin, nu atât prin semnele simbolice care le înconjoară, cât prin felul însuși în care sunt redată. Figurile nu sunt naturalist individualizate, nici platonice idealizate, ci sofianic transfigurate. Făpturile sunt parcă forme ale unei transcendențe revărsate în ele. Făpturile stilizate sofianic manifestă o liniște de o supremă saturație, ele sunt scutite de orice efort, străine de orice act volițional; ele dobândesc oarecum grația de sus și nu sunt decât forme receptive, statice, ale împăcării, ale rânduiei și înțelepciunii pornite din înalt. Știm că și în cadru gotic „sofianicul” lipsește. Sofianicul e înlocuit cu încercarea, cu efortul, cu voința și chinul omului de a se înălța el însuși la transcendență. Goticul e dinamic, pătruns de chinul înălțării, iar uneori de

<nota 1>

1. La noi singur Nichifor Crainic a semnalat-o într-un eseu apărut în Gândirea.

</nota 1>

170

cumplită disperare în fața cerului de neajuns. Figurile sunt transfigurate ca de un vis de dincolo de lume, dar în același timp ele sunt crispate de voința de a cuceri cerul, și de suferința tragică a depărtării. Lipsește în gotic certitudinea sofianică, sub imperiul căreia omul se simte ca un vas al transcendenței, care coboară singură, din proprie inițiativă, ca să-l umple, să-l pătrundă. Să ilustrăm sofianicul și cu alte exemple. După despicierea istorică a bisericilor preocupările dogmatice ale ortodoxiei și ale catolicismului se desfășoară sub auspiciu cu totul

diferite. Cele ortodoxe trădează mai mult o orientare sofianică, câtă vreme cele catolice sunt cu totul aservite tendinței spre etatismul sacral. Amintim că între preocupările speculative ale ortodoxiei, dincoace de viața ecumenică, figurează pe întâiul plan acelea cu privire la lumina de pe muntele Tabor. Speculațiile acestea au fost declanșate de experiențele spirituale ale asceților ortodocși de pe Muntele Athos. E lucru știut că asceții atoniți, cei care își impun rigorile extreme, ajung datorită îndelungii vieți trăite în privațiuni, în meditații și reculegeri întru cele spirituale, la experiența „luminii taborice”. În momente de extaz ei se simt pătrunși lăuntric de o lumină suprafirească, cu totul indefinibilă, neavând nici o analogie în lumea terestră. Sfinții atoniți ei înșiși hrănesc credința că lumina de care se împărtășesc e aceeași lumină, văzută de unii martori, nevăzută de alții, care a învăluit pe Mântuitorul pe muntele Tabor. Această lumină, aură și iluminare în același timp, a tulburat la un moment dat interesul speculativ al gânditorilor răsăriteni. S-a pus anume problema dogmatică dacă lumina în chestiune este un eflux al substanței divine, al ființei trinitare însăși, sau dacă ea nu e decât o manifestare doar a puterii divine. După cum lesne se remarcă, problema aceasta poartă o pecete vădit sofianică. Ea ține de ordinea ideilor despre transcendența care se face vizibilă ca o grație pornită din înalt. Speculațiunile gânditorilor ruși contemporani despre ipostaza sfintei Sofii manifestă prin unele aspecte o înrudire cu problema atonită despre lumina taborică. Cu alte cuvinte speculațiunile cele mai caracteristice apărute în sânul ortodoxiei, dincoace de viața ecumenică, au o înfățișare sofianică. Cu totul altă situație ni se destăinuiește de îndată ce trecem pe tărâm catolic. Spontaneitatea speculativă a catolicismului e pe deplin ilustrată de pildă prin dogma despre infailibilitatea papală. Este vorba aci de-o preocupare pur speculativă? Evident nu. Rostul secret al acestei dogme nu poate fi nici ascuns, nici atenuat prin eufemisme. S-a urmărit cu ea, ca și cu alte mijloace,

171

strălucit coordonate, întărirea bisericii ca stat sau suprastat sacral-autoritar. Speculativul înseamnă aci ingeniozitate pusă mai mult în slujba puterii decât a luminii. Catolicii formulară încă înainte și dogma despre imaculata concepție a Măriei. Scopul urmărit: întărirea cultului catolic al Fecioarei, ca un contrafort sau reazăm de suprem prestigiu al „statului divin”. Funcția organizatoare a acestor dogme catolice suplimentare este mai mult decât transparentă. Ele s-au născut din năzuința susținută de a se crea un surogat terestru al transcendenței:

„Statul divin”. Ele n-au nimic sofianic, nici prin profilul și nici prin substratul lor. O paralelă între gândirea evanghelică protestantă nu poate fi decât de asemenea foarte instructivă. Rămânând în cercul strict al preocupărilor noastre stilistice, atragem luarea-aminte asupra deosebirii fundamentale dintre gândirea ortodoxă contemporană și teologia evanghelică a unor prestigioși gânditori germani, tot contemporani. Cel mai adânc produs, cel mai straniu mugur al teologiei evanghelice din ultimele decenii este așa-numita „teologie dialectică”. Această teologie se complăce în sublinierea deosebirii tragice dintre om și transcendență, a depărtării de esență dintre lume și Dumnezeu, a abisului de netrecut dintre acești termeni. Suferința din cauza depărtării divine, chinul uman de a ajunge transcendența prin efort sunt sentimente pe care le descoperim felurit exprimate și permanent prezente și în spiritualitatea gotică. Aceleași sentimente de mare relief sunt împinse, în teologia dialectică actuală, până la ultima consecință: până la teza despre abisul înspăimântător dintre om și Dumnezeu. Gândirea ortodoxă rusească contemporană s-a dezvoltat, după cât putem ști, cu totul independent de teologia dialectică germană. Curios e că, fără de a face opoziție conștientă, ea s-a desfășurat totuși într-un sens de-a dreptul potrivnic teologiei dialectice. Câtă vreme dialectica germană s-a aplecat asupra prăpastiei dintre Dumnezeu și lume, gândirea rusească s-a oprit tocmai asupra unei mulcomitoare existențe intermediare între acești termeni, asupra Sofiei. Gânditorii

ruși de astăzi cultivă deci, spre deosebire de germani, imaginea „punții”. Sofianică, adică profund adecvată duhului ortodox, este această punte, îndeosebi fiindcă ea este aruncată peste abis din inițiativă transcendentă. Sofianică este această punte îndeosebi fiindcă e coborâtoare. În fața acestui vizionar spectacol al punții coborâtoare, omul se poate îmbrăca în soare, transfigurându-se de o divină liniște și certitudine a salvării. Omul nu e singur în fața lui Dumnezeu, care se distanțează până la dezinteresare față de lume (câteodată turnurile gotice par

172

niște brațe umane care se întind și nu-l mai ajung), omul e în fața unui Dumnezeu plin de inițiative ocrotitoare, lumea e vas primitiv, receptacol. Chiar și atunci când omul ortodox, încercat în spații de izbeliște de loviturile sorții, pare a se îndoi de grija divină, el nu se îndoiește totuși de prezența lui Dumnezeu în lume. Absenteismul divin e atribuit mai curând altor împrejurări decât unei distanțări față de lume. Poporul românesc a exprimat acest sentiment astfel:

Doamne, Doamne, mult zic Doamne.
Dumnezeu pare că doarme
Cu capul pe-o mânăstire
Și de nimeni n-are știre.

Să trecem mai departe, în ortodoxie Sofianicul colorează într-un anume sens și marea problemă a salvării. Se știe ce dimensiuni copleșitoare a luat această preocupare în cercuri protestante, iar prin reacțiune și în cercuri catolice, începând chiar din timpul Reformei. Morala și teologia apuseană au ajuns, cât privește problema salvării, la două soluții: protestantul cultivă părerea că trebuie să creadă pentru a fi salvat. Catolicul cultivă părerea că trebuie să făptuiască pentru a fi salvat, în preocupările apusene, raportul dintre credință, acțiune și salvare e excesiv pus la cântar, și prin drămluieli de precizie a fost grav problematizat. Apuseanul, fie catolic, fie protestant, concepe salvarea ca o consecință al unui fapt mai primar, care e sau credința sau acțiunea (câteodată ambele împreună), în asemenea împrejurări vom surprinde pe protestant în statornic valvârtej de neliniște, necurmat răscolit, fără întrerupere preocupat de întărirea focului credinței, și din cauza tocmai a acestei preocupări prea insistente - sfâșiat de îndoieli. La fel, sau aproape, vom vedea pe catolicul care-și ia în serios viața religioasă necurmat încins de ideea de a acționa cât mai mult pentru triumful bisericii. Prin aceste atitudini care croiesc stilul unor făpturi, se urmărește un scop susținut cu încordare de arc; acela de a dobândi: salvarea. Pasiunea, ce o pune apuseanul întru soluționarea problemei, pe urmă atitudinea lui după ce s-a decis pentru credință sau pentru acțiune ne comunică o impresie de artificialitate. Apuseanul se crede oarecum în posesia unei tehnici care-i îngăduie să declanșeze grația divină și salvarea în chip automat. Pentru aceasta nu i s-ar cere decât o întărirea a credinței sau un spor de fapte. Or o asemenea atitudine

173

față de problema salvării poate avea numai omul prea conștient de puterile sale, omul care a creat tehnica europeană și care știe că poate să pună în serviciul său puterile naturii. Printr-o anticipare, care nu-i strică, nici nu-l ajută, el va proceda la fel și față de puterile și rânduielile divine. Raportul dintre acești termeni, adică între credință, acțiune și salvare, este cu totul altul în spiritualitatea ortodoxă. Trebuie să recunoaștem însă că specificul ortodox al modului de a pune problema este mult mai rar realizat decât specificul catolic sau protestant. Pentru

surprinderea fenomenului ortodox suntem nevoiți să recurgem la exemplificarea prin viața călugărească atonită sau printr-o viață de aceeași înaltă calitate. Ce aspecte psihologice, revelatoare pentru problema pusă, manifestă această viață? Este ea întemeiată pe o hipertrofie conștientă a credinței? Este ea întărită la flecare pas de grija de a se dovedi prin fapte? Nici una, nici alta. Insul e mai curând locul unei adânci răsturnări psihologice, care-i îngăduie să fie mult mai degajat față de ceea ce protestantul numește „credință” și catolicul „faptă”, în viața sufletească ortodoxă credința și acțiunea nu sunt un fapt primar, destinat să dea omului impresia că are posibilitatea de a declanșa „mecanismul” salvării. Faptul primar este aci chiar certitudinea salvării. Ascetul atonit se simte, datorită unei necăutate, dar reale răsturnări a rânduielilor sufletești, din capul locului integrat în ordinea salvării. Salvarea nu e o speranță, ci o experiență. Nu o problemă, ci ceva dat. Salvarea nu e o perspectivă condiționată a existenței, ci mediul cert al existenței.

Trăirea salvării, iluminarea lăuntrică, transfigurarea întru rânduiala salvării, convingerea organică de a participa la ea grație împrejurării că omul e un vas al transcendentului care coboară, acestea sunt fenomenul primar ortodox. Salvarea devine pentru sufletul ortodox o existență virtuală sau reală; ea nu e o problemă tehnică, de atacat prin acte de voință umană. Credința și acțiunea sunt așa-zicând efecte, sau mai bine zis aspecte secundare ale acestei existențe iluminate de atmosfera și rânduiala salvării. Un călugăr atonit, care trăiește în certitudinea aceasta și care se simte pășind în flecare clipă în mediul mântuirii, el însuși purtător al luminii coborâte, trebuie să aibă cu totul altă priveliște existențială decât protestantul sau catolicul. Tot acel zbucium protestant, cu problematizările sale, și toată acea grijă, susținută de stăruitoare ambiție, a catolicului de a-și merita sau chiar de a-și forța salvarea prin fapte, trebuie să i se pară călugărului atonit o prea ciudată

173

caricaturizare a raportului dintre om și salvare. Ascetul atonit ne dă, cât privește problema filozofică-religioasă a salvării, exemplul unei inversiuni copernicane. Faptul central e: certitudinea salvării și trăirea nereflectată în rânduiala ei; credința și fapta sunt -aspecte, consecințe sau moduri, care se înțeleg de la sine, ale existenței umane pe podiș sofianic.

O diferență de stil se remarcă și în misticismul creștin, cu toate că școalele mistice s-au înrâurit profund prin aceea că un conținut spiritual a trecut din neoplatonism în mistica ortodoxă, și de aci prin Scotus Erigena în mistica medievală, cu osebite în cea germanică. Misticismul creștin înclină în toate formele sale spre teza că Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin facultățile raționale ale omului. Acestea trebuiesc depășite, Depășirea s-ar face în „extaz”, o foarte complexă stare spirituală și sufletească. Or tocmai despre această stare a extazului credem că misticismul ortodox profesează o concepție puțin mai altfel decât misticismul gotic (Meister Eckhart). Dionisie Areopagitul (sau mai precis Pseudo-Dionisie), un mistic reprezentativ al ortodoxiei, crede că în extazul omului se revelează însăși iubirea lui Dumnezeu față de om. Dumnezeu coboară așa-zicând în receptacolul iubit și-l îndumnezeiește (theiosis). Extazul omului ar fi deci rezultatul inițiativei divine. La misticii germani se pare că accentul zace pe transpunerea omului în Dumnezeu, sau pe ideea că omul, prin sublimarea sa, realizează el însuși în sine pe Dumnezeu, în orice caz inițiativa pentru identificare, sau pentru unirea mistică, aparține de astă dată omului. La misticii germani, îndrăgostiți de formulări drastice, se găsesc întorsături de fraze ca aceasta: „Dumnezeu nu poate să existe fără de mine!”

Sofianicul ni se descoperă, tot mai mult și cu cât avansăm în analiză, ca un atribut esențial, fără de care nici nu putem imagina spiritualitatea ortodoxă. Să facem o comparație între rostul ce-l are de pildă actul ritual în catolicism și rostul ce se atribuie actului ritual în ortodoxie. Ritualul ortodox este, în diagramă simbolică, drama cosmică a salvării omului, încheată din

acte și țesută pe canavaua unor texte prin care credinciosul e atras să participe la o primenire întru transcendență. Actul ritual și liturgic este pentru individ un prilej de transfigurare. Preotul e în ortodoxie un mijloc prin care se realizează ordinea sofianică, de natură cu totul impersonală, și atât. Preotul e socotit în genere ca un simplu bun conducător de grație,

175

cum ai zice un metal bun conducător de căldură. Altcum la catolici. Ritualul catolic e compus parcă înadins ca să așeze în centrul interesului obștesc pe preot. Preotul devine centrul existenței, "ca locotenent al cerului. Preotul săvârșește prin actul ritual un miracol, numai lui singur disponibil, destinat să confere un prestigiu fără pereche bisericii ca atare, care pentru psihologia catolică se substituie transcendenței. Ritualul nu e sofianic, adică un prilej de transfigurare a vieții întru transcendență, ci act suveran, care are scopul de a lega pe ins de autoritatea bisericii ca organizație suficientă sieși.

Pentru ilustrarea sofianicului s-ar putea cita nenumărate exemple de literatură religioasă, de imnuri liturgice, de texte, pline de un liric, elevat alegorism, menite a fi cântate antifonic de la o strană la alta. Se știe de altfel că autorii acestor texte și imnuri liturgice sunt în mare parte chiar marii mistici ortodocși. Puterea de domesticire sofianică a liturgicii asupra instinctelor omenești e admirabil reliefată de împrejurarea că în catedralele Bizanțului corurile antifonice erau alcătuite din grupuri de oameni care în viața de toate zilele se învrăjmășeau pe viață și pe moarte. Partidele politice contrare, care se lucrau reciproc cu toate armele unei intrigi infernale, țineau totuși ca în biserică această adversitate să se sublimeze în dialog antifonic. Va trebui să trecem însă și dincolo de literatura religioasă propriu-zisă: Suntem siguri că spontaneitatea creatoare a popoarelor ortodoxe s-a contaminat de potența sofianică în multe din manifestările ei. Literatura populară oferă un îmbelșugat material documentar pentru punerea în dreaptă lumină a elementului în discuție. E vorba despre foarte felurite și complexe trăiri, imagini sau viziuni. Nici nu e nevoie măcar de multă căutare, căci documentația se îmbie de la sine. Iată, ne vom opri tocmai lângă exemplul atât de mult citat, adesea analizat, dar încă neistovit, al Mioriței. Critica noastră literară, ca și analiza folclorică, au consimțit unanim la identificarea în Miorița a unor străvechi motive păgâne, după unii iranice, după alții trace, sau scitice. Unii dintre cercetătorii noștri privesc Miorița ca și cum acest cântec de transfigurare a Morții, acest imn cu pervaz de baladă, ar avea o semnificație runică, adică un arhaic sens pierdut, care cere să fie redescoperit. Nu vom tăgădui că semnificația unei creații poate să aibă stratificări felurite, unele îngropate, altele mai de suprafață, și dedesubturi runice, totuși aici ne va interesa

176

în primul rând semnificația de circulație a Mioriței. Mai acum câțiva ani un învățat credea să poată descifra în Miorița resturi ancestrale de „omor ritual". Un straniu obicei la care s-ar fi datat poporul lui Zamolxe. („Omorul ritual al regelui" a fost descoperit de etnologi ca un foarte străbun obicei la anume triburi central-africane. Interesant e că acești regi, care se știu dinainte condamnați omorului ritual, manifestă o împăcare cu moartea, care amintește pe a ciobanului din Miorița. Aici nu ne putem însă ocupa mai de aproape cu această chestiune.) Oricât de ispititoare ar fi o discuție asupra interpretărilor lansate, ne abținem de la un exercițiu polemic, care ne-ar abate de la preocuparea principală. Vom face loc doar mirării că învățații noștri, în pasionată goană după motive ancestrale, naiv apreciate după vechime ca vinul, n-au remarcat elementele foarte ortodoxe și de o semnificație care umblă încă ale Mioriței. Elementele la care ne referim sunt cuprinse chiar în cămara cea mai lăuntrică a poeziei, în Miorița „moartea", precum se știe, e echivalată cu „nunta". Ciobanul care va fi ucis trimite

vestea — cu ce ton de bunavestire! — că s-a însurat cu a „lumii mireasă”. Nunta e aci nu numai un element vădit creștin, ci mai precis: un element ortodox. Moartea prin faptul că e echivalată cu o nuntă, încetează de a fi un fapt biologic, un epilog; ea e transfigurată, dobândind aspectul elevat al unui act sacramental, al unui prolog. Ea e nuntă, unire sacramentală cu o stihie cosmică. Să nu uităm cadrul nunții:

Soarele și luna
Mi-au ținut cununa
Am avut nuntași
Brazi și păltinași
Preoți, munții mari
Păsări lăutari,
Păsărele mii
Și stele făclii

Iată natura întreagă prefăcută în „biserică”. Moartea ca act sacramental și natura ca biserică sunt două grave și esențiale viziuni de transfigurare ortodoxă a realității. Iată niște viziuni cu adevărat sofianice. Nu știm de ce am stărui prea mult pe lângă semnificația runică, dacă sensul intim și nesiluit al poeziei ne apare suficient lămurit chiar prin atmosfera sufletească

177

în care circulă această poezie¹. Și să nu uităm că Miorița e cea mai răspândită poezie populară a noastră. Un folclorist a numărat peste două sute de variante; motivul e endemic în toate provinciile. Potența sofianică a contaminat spontaneitatea creatoare a poporului nostru. Potența sofianică nu trebuie căutată deci numai în credințele sau în arta religioasă. Ea este desigur mult mai cuprinzătoare decât credințele dogmatic fixate și decât viața religioasă propriu-zisă. Sofianicul constituie o determinantă stilistică, cea mai caracteristică, a vieții spirituale ortodoxe. Iar dincolo de dogmă, de ritual și de arta religioasă, „sofianicul” este o determinantă ipostatică de mari posibilități, creatoare încă, a spiritualității populare din estul și sud-estul european.

Să ne aplecăm puțin și asupra celui de al doilea exemplu mult analizat al literaturii noastre populare. Ne gândim la balada Meșterului Manole. Motivul jertfei umane pentru o clădire datează din vremuri geologice, când omul credea că trebuie să-și asigure pe această cale lăcașul de puterile rele ale pământului și de zeitățile întunericului, în evul mediu se mai găsesc la multe popoare europene rămășițe, când lămurite, când vagi, ale acestui obicei sau ale acestei credințe. Rămășițele destul de anemice au fost pe urmă cu totul date uitării, din ale cărei arhive sunt astăzi scoase la lumină doar pentru studii de folclor comparat. Motivul sacrificiului uman pentru o clădire, nespun de primitiv în esență, s-a păstrat poetic prelucrat aproape la toate popoarele din sud-estul european. Bulgarii, sârbii, românii, albanezii, secuii îl numesc al lor, și fiecare neam își apără cu gelozie paternitatea. (Ceea ce e naiv, deoarece motivul are o vârstă geologică!) Ar fi dat mai curând cazul să se cheltuiască această gelozie de dispută pe altă chestiune, în ce măsură, cât de mult au fost în stare diversele popoare să sublimeze motivul? Aceasta e o întrebare mult mai interesantă. Baladele lor sunt mărturie, într-un loc jertfa umană trebuie să se facă pentru o cetate, în altul pentru un pod, în altul pentru un oraș, în altul pentru o cetățuie de apărare. Numai poporul românesc a crezut că jertfa ține

<nota 1>

1. Interpretarea sofianică a Mioriței nu poate să fie tocmai departe de adevăr; dovadă unele variante ale poeziei, în care motivul ciobanului mioritic a fuzionat cu motive cristologice. Ciobanul mioritic devine însuși Cristos, iar „cea măicuță bătrână”, care umblă din loc în loc căutând pe cel ucis și jertfit, e însăși Maica Domnului. Contaminarea motivelor a fost remarcată de unii folcloriști ai noștri. S-a scos chiar concluzia că Miorița ar fi un derivat al poeziilor cristologice (colinde), ceea ce ni se pare însă cu totul eronat. Din parte-ne susținem simplu teza contaminării.

</nota 1>

178

cumpănă unei fapte cerești. Meșterul Manole își jertfește soția pentru o biserică. Iată o sublimare „sofianică” a străvechiului motiv de aproape incredibilă cruzime. Adânc statornicită trebuie să fi fost orientarea sofianică în sufletul poporului românesc, dacă el a știut să împrumute această transfigurare unui motiv cu care s-au luptat fără putință de sublimare toți vecinii săi, naufragiați în practicitate sau în medievalism eroic.

Mitologia noastră populară, fragmentar risipită în imaginația satelor, enumera unele viziuni susceptibile de a fi interpretate fără nici o greutate în sens sofianic. Iată câteva exemple:

Pământul transparent. După o legendă românească de circulație regională, pământul a fost la început străveziu ca apa, încât se putea vedea prin el. Pământul s-a bucurat însă de această trasparență numai până când Cain a ucis pe fratele său Avei. După omor, Cain a îngropat trupul lui Avei; trupul se vedea însă în pământ ca prin apă. Dumnezeu a întunecat atunci pământul, ca să nu se mai vadă urmele unei așa de grozave fapte. Viziunea despre pământul transparent este sofianică. Atributul cleștarului se atribuie pământului ca purtător al unei purități divine primordiale.

Grâul cristoforic. După credința țăranilor noștri din unele regiuni, dacă te uiți mai de aproape la boabele de grâu, bagi de seamă că pe fiecare boabă de grâu e întipărită fața lui Hristos.

Cerul megieș. După o legendă tot românească, cerul la început era foarte aproape de pământ, așa de aproape că puteai să-l ajungi c-o azvârlitură de piatră. Dar cerul a fost murdărit de răutatea oamenilor și atunci Dumnezeu l-a înălțat. E oricum interesant că țăranul nostru nu se poate împăca cu gândul că cerul a fost totdeauna așa departe. Românul pare așa de convins de prezența divină în lume, încât își închipuie că și cerul a trebuit să fi fost odată foarte aproape, vecin cu omul.

Slujba vuitului. După altă legendă păianjenul, ca întrupare a principiului răului, a căutat odată, când i s-a năzărit cine știe ce, să împiedice lumina soarelui de a mai ajunge pe pământ. Păianjenul a început deci să-și țese în văzduh pânza, pentru stăvilirea luminii. Atunci Dumnezeu a scornit vântul și l-a trimis să rupă păienjenișul. Lumea purtând din veac pecetea unei rânduiei sofianice, nu se putea ca țăranul să nu găsească un rost chiar și unui lucru în aparență așa de fără de rost ca vântul. Citate concludente din mitologia populară pot continua după plac.

179

Pornind de la o caracterizare a sensului arhitectural al Agiei Sofia, am înaintat pas cu pas până la aceasta poziție, de unde sofianicul ni se revelează ca o potentă stilistică de supremă anvergură. Sofianicul este deci înainte de orice un subiect de „filozofie a culturii”. Aci facem de fapt întâia oară o încercare de asemenea natură. Termenul l-am împrumutat din istoria artei (Agia Sofia). Câțiva gânditori ruși utilizează după cum văzurăm și ei termenul, circumscriind anume speculații de natură metafizică. Gânditorii ruși nu și-au tăiat însă drum până la înțelegerea Sofianicului ca potentă creatoare a spiritualității ortodoxe, ca o determinantă

stilistică inconștientă a culturii est și sud-est europene. Gânditorii ruși contemporani s-au lansat doar în speculații metafizice cu privire la o pretinsă existență intermediară între Dumnezeu și lume, căreia s-a dat numele de „Sfânta Sofia”. Speculațiile în chestiune sunt susceptibile, precum am arătat, de a fi integrate în sinteza noastră culturală.

Ideile noastre despre „Sofianic” ca ”determinantă stilistică” nu sunt însă deloc condiționate de speculațiile rusești cu privire la ipostaza metafizică a sfintei Sofii, nici de valabilitatea dogmatică a acelor speculații.

Sofianică e pentru noi orice creație sau existență imaginară sau reală, care mărturisește despre un torent de transfigurare transcendentă, pornit de sus în jos. Sofianică poate fi deci o operă de artă, o idee speculativă, o trăire religioasă, o imagine despre natură, o concepție despre un organism social, comportarea omului în viața cotidiană etc. Toate aceste fapte sunt sofianice în măsura în care ele ne revelează o transcendență coborâtă într-un primitiv receptacol.

De la această altitudine ne putem întoarce privirile încă o dată spre meditațiile metafizice ale unui Florenski sau Bulgakov. Doctrina lor am expus-o sumar mai sus. Sofia este după acești gânditori o ipostază de ordin secund a divinității, sau întâia creatură. Aceiași gânditori, în dorul de a preciza natura Sofiei, ajung să o identifice cu ideile platonice, sau cu demiurgul și cu formele entelehiale ale filozofiei păgâne. Felul acesta de a determina Sofia ni se pare efectul unei stângăcii, dacă nu chiar al unei grave confuzii, împrejurarea amintește o ciudățenie a iconografiei primitive rusești, care reprezenta printre sfinții creștini și pe „sfântul Sofocle” și pe „sfântul Plato”. E aici un punct unde gânditorii ruși n-au avut presimțirea justă a sofianicului. Sub un anume unghi, concepția gânditorilor ruși despre Sofia e prea aristotelico-platonică, și prea puțin sofianică.

180

Să nu uităm că entelehia aristotelică este forma dinamică plăsmuitoare a ființelor reale.

Entelehia culminează în frumusețea biologică, în plenitudinea formală, trupească, a fapturilor. Entelehia de sens creștin nu poate avea această culminație de ordin fizic, ea îndrumă fapăturile spre transfigurarea spirituală, spre atitudinea rituală; ea e definită prin forma sofianică a ființelor devenite mulaj al rugăciunii, al meditației și al iluminării. Ideile platonice, fiind expresia cea mai înaltă a frumuseții generice, rămân încă tot numai pe un plan biologic, potențat. Dacă există o lume a Ideilor, acestea trebuie să aibă pentru spiritul creștin cu totul altă fizionomie decât cele platonice. Ideile sofianice se deosebesc de Ideile platonice ca figurile picturii bizantine de statuile apolinice ale lui Praxitel. Demiurgul creștin, dacă există un asemenea demiurg, nu creează o natură ca un complex de forme de frumusețe pur vitală, ci o natură care ia aspecte de biserică și care culminează chiar în realitatea spirituală a bisericii. Entelehia sau Ideea, pe care tinde s-o realizeze demiurgul creștin, nu este forma de supremă plenitudine biologică, ci forma sofianic transfigurată. Această formă coincide, ca expresie, cu statica mântuitului. Natura pe care o plăsmuiește demiurgul creștin este „natura-biserică”. Filozofiei ortodoxe i se impune deci o largă revizuire a termenilor. Gânditorii ruși au îndrumat speculațiile în jurul sfintei Sofii pe o linie nu îndeajuns „sofianică”.

Atât capitolul despre Bipolaritatea spiritualităților creștine, cât și acest capitol despre caracterul sofianic al ortodoxiei ne-au arătat cum diferă una de alta spiritualitățile creștine. Firește că „romanicul”, „goticul”, „protestantismul”, „catolicismul” au fost pentru noi nu mai puncte de reper.

Scopul nostru a fost în rândul prim o analiză stilistică a spiritualității ortodoxe. Făcând o reprivire, ajungem la câteva rezultate ce ni se par neîndoielnice. Spiritualitatea ortodoxă e, ca și alte spiritualități creștine, „bipolară”. Ea este adică orientată spre două puncte extreme: spre „transcendență” și spre „vremelnicie”. Fiecare din aceste orientări se conturează însă în ortodoxie altfel decât în celelalte spiritualități creștine.

Întâi: în cadrul „vremelniciei” duhul ortodox își îndreaptă preferințele spre categoriile și lotul organicului. Și al doilea: „transcendentul” e închipuit în ortodoxie ca fiind coborâtor, iar lumea ca un „receptacol”. Această dublă orientare, ce diferă

181

prin ambele ei aspecte de orientările spirituale de aiurea, conferă ortodoxiei înfățișarea măreață a unui fenomen de originală și înaltă anvergură. Profilul magnific al unui asemenea fenomen poate să intereseze prin sine însuși. Cu atât mai mult acest profil va interesa gândirea românească, înțelegerea fenomenului contribuie din plin și la înțelegerea culturii populare românești, în cadrul căreia determinantele stilistice ale ortodoxiei au găsit o înflorire și dincolo de ceea ce este dogmatic și canonic fixat 1.

<nota 1>

1. În capitolele închinată spiritualității creștine și ortodoxe scopul nostru a fost exclusiv, o analiză și o descriere „stilistică” a fenomenului. Examenul l-am făcut cu pasiunea cercetătorului preocupat de probleme de filozofia culturii. Din cele arătate nu se pot trage însă concluzii cu privire la concepțiile filozofice ale noastre, care în atâtea puncte fundamentale diferă de cele ale metafizicii creștine-ortodoxe.

</nota 1>

182

DESPRE ASIMILARE

Originalitatea unui popor nu se manifestă numai la creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale afară interesant și concludent mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție. Când în ciuda intangibilității de natură sacrală și în pofida sancțiunilor ce le implică orice schimbare a motivului spiritual, autoritativ și canonic, spiritul etnic procedează totuși la modificarea, sau amplificarea motivului, avem de a face desigur cu un proces de asimilare mult mai revelator decât sunt asimilările curente, de fiecare zi. Cercetătorii care se interesează de diversitatea substanțelor etnice ne-au rămas încă datori un pasionant studiu despre modul cum au fost și sunt asimilate cultura biblică sau diferitele motive dogmatice la feluritele popoare europene.

Literatura noastră populară cuprinde un imens material încă deloc studiat sub acest aspect, în credința că ne găsim în situația de a da unele sugestii, vom alege din nenumăratele exemple de modificare a unor motive sacrale ce ne stau la dispoziție vreo două-trei, după părerea noastră foarte lămuritoare.

Iată o legendă care circulă în felurite variante în diferite regiuni ale țării noastre. „Cică la început, când a făcut Dumnezeu cerul și pământul, s-a brodit de a făcut pământul mai mare decât cerul, și nu încăpea pământul sub cortul cerului, nu se mai vedea nici soarele, nici picătură de ploaie sau fulg de zăpadă. Ce să facă Dumnezeu ca să dreagă lucrurile? Să ceară sfat la arici! Cheamă pe albină și o trimite la arici. Albina se duce și-i spune: «Uite, nene arici — cum o fi zis ea acolo — m-a trimis Dumnezeu să te întreb: cum ar putea el să bage tot pământul sub cer?» — «Și tocmai la mine te-a trimis, la un ghemuit ca mine? Da ce știu eu, zice ariciul cu supărare. Du-te de-i spune că nu mă pricep eu la asta!» Albina plecă, dar în loc să iasă pe ușă,

se așează pe clanța ușii, iar ariciul, crezând c-a rămas singur, începe a 'dondăni: «Hm, el, Dumnezeu, după ce și-a bătut joc de mine și m-a făcut așa de ghemuit și de urât, acum ar pofti să-l învâț cum să micșoreze pământul. De ce nu mi-a dat putere multă să strâng pământul în labe, până s-o încreți, să se facă munți și văi, să vezi atunci cum încape». Sbr! atunci și hoțoaica de albină de pe clanța ușii și fuga cu vestea la Dumnezeu..." (Tudor Pamfile, "Povestea lumii de demult", Socec, Buc., 1913, pp. 25-26). Astfel făcu Dumnezeu munții și văile. Legenda despre arici, ca animal al iscusinței, circulă în multe variante, din Bucovina până în Muntenia. Putem dezghioca vreun sens mai adânc, ascuns sub învelișul pitoresc al acestei legende? Nimic mai simplu. Termenii legendei implică o seamă de înțelesuri. Ni se spune mai întâi că lucrurile lumii nu au fost făcute toate prin actul creator inițial, întâiul rezultat al genezei se bănuiește a fi fost o mare dizarmonie între cer și pământ, care a trebuit să fie înlăturată printr-un act epigenetic. Unele fapte (munții și văile) sunt creațiuni de circumstanță, de impas, simple mijloace de a înlătura un neajuns primar, prea târziu remarcat în construcția lumii. Cert, cosmogonia biblică e, chiar și numai prin aceste câteva detalii, considerabil depășită și modificată. Din legendă se mai desprinde sensul reconfortant pentru slăbiciunea umană că nici Dumnezeu n-a izbutit, din capul locului și cu un singur act, să făurească o operă de desăvârșită armonie, dimpotrivă, alcătuirea suferea de o meteahnă, oricum penibilă. Dar legenda mai cuprinde și un alt sens latent, mult mai grav, și care contrazice temeinic tema sacrală: Dumnezeu n-a fost în stare singur să îndrepte ceea ce ratase. A avut - zice-se - nevoie de „un sfetnic cosmogonic". Că acest sfetnic cosmogonic s-a nimerit să aibe o înfățișare atât de insignifiantă, nu trebuie să ne tulbure. Sfântul Duh s-a mai întrupat el și în alte făpturi insignifiante. Legenda adâncește deci în chip neașteptat perspectiva metafizică a genezei biblice, prin aceea că imaginează ca prim rezultat al genezei o imensă discrepanță cosmică, a cărei prezență cerea neapărat și de urgență un al doilea act, de desăvârșire. Paralel cu această adâncire a perspectivei, constatăm în-termenii legendei și o surprinzătoare umanizare a Creatorului, care nu mai e privit ca atotștiutor. Un alt exemplu de variațiune pe o temă sacrală. Acum câțiva ani Nichifor Crainic, într-un prea frumos eseu publicat în Gândirea, atrăgea întâia oară atenția asupra unui fapt folcloric

nu îndeajuns studiat, în unele colinde, texte ale unei liturgici laice cu cadențe și aer de ritual păgân, se spune că „grâul ar fi făcut din trupul lui Hristos", iar „vinul din sângele lui Hristos". Despre această credință populară, care și-a găsit răsunetul în versuri de colind, am dori să spunem și noi câteva cuvinte. Răsfoind istoria cultelor și felurile mitologiei, s-a întâmplat ca atenția să ne fie reținută de niște interesante analogii ale credinței populare românești. Iată câteva motive similare:

În mitul lui Mitras e jertfit un taur, din trupul căruia derivă toate lucrurile vizibile: grâul din coarnele taurului, vinul din sângele taurului etc. Cititorul poate să toarcă singur firele analogiei între mitul lui Mitras și credința populară. Alt exemplu. Unul din miturile cosmogonice indice presupune existența, la începutul începuturilor, a unui om, Purușa, din ale cărui membre și părți trupești s-a făcut lumea cu tot ce se vede. E vorba în aceste exemple despre analogii ale superstiției noastre populare. Dar tema sacrală cu care vom aduce în legătură credința populară românească despre originea griului și a vinului este în realitate aceea cuprinsă în taina eucaristică. Abaterea de la temă consistă în împrejurarea că credința populară inversează, ca să zicem așa, raportul dat în formula eucaristică.

Termenii formulei sacramentale creștine îndură în credința populară o ciudată dislocare. După

creința eucaristică un oarecare grâu se preface în trupul lui Hristos; după creința populară tot grâul, element al pâinii noastre de toate zilele, e făcut din trupul lui Hristos. Misterul sacramental e prefăcut într-un fel de mit naturalist. Avem sub ochi un gen de cosmogonie în miniatură, fragmentar realizată, ca un comentariu în jurul hranei umane. Abaterea de la modelul sacral odată stabilită, suntem îndrumați spre considerații comparative cu mitul mitraic. Asemănarea e ispititoare până în amănunte, dar și deosebirea e certă: cosmogonia mitraică are semnificația unui mit integral al naturii, mitul popular echivalează cu o cosmogonie trunchiată. Analogia dintre creința populară românească și mitul indian al lui Purușa e destul de vădită. Dacă gândirea populară nu s-ar fi stăvilit singură, la jumătatea drumului, și ar fi rămas cu consecvență în exercițiul virtuților sale, cosmogonia la care ar fi ajuns ar fi culminat poate în afirmația că lumea e zămislită din trupul lui Isus Hristos. (Inexactitudinile de cronologie nu supără imaginația populară.)

185

Într-o poezie din Maramureș am găsit pe Isus Hristos localizat în preajma genezei:

O făcut Domnul Christos
Pe Adam foarte frumos.

(T.Papahagi, Graiul și folclorul Maramureșului, p. 74, ed. Cultura Națională, 1925.) Oamenii de catedră, închinați prin profesiune faptelor ca atare, se vor impresiona poate de analogiile citate, într-atât că s-ar simți poate dispuși să vorbească despre „influențe”. Creința populară românească despre originea grâului și a vinului ar dobândi greutatea unei rămășițe arheologice a cultului mitral, despre care se știe îndeajuns cât de răspândit a fost în părțile noastre. Din partea noastră ne declarăm mai puțin dispuși să urmăm aceste sugestii lăaturalnice și piezișe ale analogiilor. Oricât cultul mitraic ar fi înrâurit cultul bisericilor creștine (fapt istoric de necontestat) nu înclinăm deloc spre ipoteza unei influențe mitraice asupra creinței populare românești despre originea grâului și a vinului. Asemănarea nu e neapărat o dovadă de contaminare. Ea se poate explica și pe altă cale; ea poate fi de natură mai accidentală. Din moment ce există o mentalitate creatoare de mituri, se poate ușor întâmpla ca același obiect să prilejuiască mituri asemănătoare în spiritul unor popoare nemolipsite încă de cauzalismul raționalist. Dacă s-ar analiza oleacă articulația secretă și modul de a proceda ale gândirii mitice, s-ar vedea că analogia adesea tulburătoare dintre miturile aparținătoare unor ținuturi sau timpuri, distanțate prin mari intervale, e un fapt prea firesc, adică un fenomen primar, care nu cere altă explicație. Avem suficiente motive să bănuim că acesta e și cazul similitudinii dintre creința populară în discuție și mitul mitraic, sau mitul indian. Dincolo de aceste considerații, existența unei asemenea creințe populare, care inversează raportul dintre termenii unei teme sacrale, constituie o dovadă grăitoare despre prezența încă deosebit de vie în spiritul poporului nostru a factorului pe care-l numim: gândire mitică. E lucru știut că doctrina bisericii creștine a acceptat în alcătuirea ei, prin disimulare, o mulțime de elemente păgâne. Procesul de cristianizare a păgânismului a durat multe veacuri, în creința populară asupra căreia ne-am oprit, surprindem însă un fapt ce face parte dintr-un proces cu mișcarea tocmai întoarsă: e aci vorba despre păgânizarea unei teme creștine.

186

Un alt exemplu de variațiune pe o temă sacrală. Raiul și iadul, și cu deosebire judecata din urmă, au aprins cu putere de obsesie permanentă imaginația populară. Dogma creștină e precisă: la judecată se prezintă omul. El e singura ființă pământeană care se bucură de acest

tragic privilegiu. Opunem acestei credințe dogmatice următoarele versuri populare:

Foaie verde grâu mărunț,
Câte flori sunt pe pământ,
Toate merg la jurământ;
Numai spicul grâului
Și cu vița vinului
Și cu lemnul Domnului
Zboară-n naltul cerului,
Stau în poarta raiului
Și judecă florile,
Unde li-s miroasele.

(I. Corbu, Doina, Bistrița, 1925.) Poezioara de față e remarcabilă nu numai ca întruchipare poetică, dar și ca schimbare vastă de orizont a motivului dogmatic.

Oricât de simbolice ar fi aluziile acestui bocet, viziunea primară cuprinsă în cele câteva versuri se impune și ca atare; iar viziunea ca atare cuprinde o escatologic mult lărgită față de aceea a doctrinei creștine, în planul insondabil al judecății și al sfârșitului nu joacă rol numai omul, ci oarecum toate ființele, chiar și regnul vegetal. Plantele încetează de a mai fi simplu stafaj, participând și ele la misterul și la drama imaginată. Această „escatologic a florilor”, în care regnul vegetal e trimis la judecata din urmă, și în care „miresmele dobândesc prestigiul înalt al unor fapte de domeniu moral, care atrag după sine salvarea sau osânda, implică un original, profund și excepțional simț metafizic, în discuțiile de multe ori sterile, reluate cu spirit și părăsite cu pasiune, în preajma firii poporului nostru, s-au încumetat unii să afirme, fără controlul necesar, că poporul românesc ar suferi de oareșcare deficiență metafizică. Autorii unor asemenea propoziții trec cu vederea împrejurarea că simțul metafizic popular, dacă există, are, ea orice mod popular, un caracter profund organic, iar nu intelectual-discursiv, și că acest simț se poate consuma și fără retorică, discret, în arzătoare, dar stăpânite viziuni. Am ales din materialul ce stă oricui la dispoziție un umil exemplu, pierdut fără strigăt într-o colecție oarecare.

188

Nu credem că celelalte literaturi populare europene ne vor putea servi ceva asemănător. Nu ne-ar fi greu să înmulțim exemplele. Toate aceste variațiuni pe teme sacrale au o semnificație fie de adâncire, fie de lărgire, fie de inversare a perspectivelor temelor sacrale. O mai atentă studiere a materialului folcloric, după teme, ar scoate la iveală linia de mișcare proprie spiritului nostru etnic. S-ar vedea degrabă că poporul românesc nu s-a juruit motivelor sacrale, ci își merge drumul său interior, înscris în structura ce-l diferențiază de alte popoare. Cultura biblică și bisericească sunt asimilate în spirit creator. Surprindem în funcția creatoare pe care cultura biblică și bisericească o dobândesc cu, prisosință în sufletul poporului nostru, o particularitate care aparține, precum bănuim, și celorlalte popoare balcanice, dar care ne deosebește de popoarele apusene, mai ales germanice, și nu mai puțin de poporul rusesc. La popoarele germanice, restrângând considerațiile la sufletul popular, cultura biblică e investită mai mult cu o funcție disciplinară decât creatoare. La aceste popoare cultura biblică nu fecundează în sens creator, ci se vrea mai curând izbândă practică. Cultura biblică devine astfel înainte de toate un izvor de precepte și imperative. Ea canalizează și disciplinează energiile sufletului colectiv. Poporul nostru asimilează preceptele în chip mai organic și într-un fel mai puțin conștient. Interesant e că în genere românul nu prea face saltul în schisma spirituală. Ispita aceasta se istovește în sufletul nostru popular printr-un proces de sublimare,

pe planul imaginației legendare și poetice. Tendința schismatică, atât de generală în Europa, dar mai puțin acută în cadrul ortodoxiei, își găsește la poporul românesc un ventil în creații care nu depășesc cadrul unui anume joc al imaginației, și care pot să circule fără nume, fără paternitate și fără răspundere. Ispita schismatică se sublimează în vis liber și în viziuni care nu obligă și se pierde în anonim; nu se dezvoltă în doctrină și nu ajunge la creația sectară, de noi cuiburi de viață religioasă. Ne găsim aci în fața unei trăsături psihologice prin care ne deosebim bunăoară de poporul rusesc. Cultura biblică și bisericească fecundează sufletul poporului rusesc de multe ori în sensul practic al schismei, al eresului și al sciziunii sectare. Poporul rusesc aproape că nici nu poate fi despuiat de această notă sufletească. Se poate risca paradoxul că însăși mișcarea „celor fără Dumnezeu” are în Rusia, ca substrat psihologic, „ispita schismatică religioasă”, care a dus și duce acolo la toate înjghebările sectare.

188

La popoarele apusene sectarismul e foarte înfloritor. Dar acolo sectarismul nu e un rezultat al fecundității religioase ca în Rusia, cât al tendinței prin care am caracterizat sumar rolul culturii biblice și bisericești la apuseni. Cultura biblică se vrea în sufletul popoarelor apusene realizată ca doctrină practică, și aceasta în forma cea mai „pură”. Din această sistematică și foarte susținută tendință spre puritate se nasc acolo fără curmare mișcările sectare, în Rusia sectele iau ființă nu din năzuința spre paradisul pierdut al doctrinei pure și originare, cât dintr-o fecunditate religioasă naturală. Noi ne deosebim sub acest raport atât de apuseni, cât și de ruși. E adevărat că în ultimele decenii și poporul românesc a fost invadat de secte, dar toate sunt străine, nu un produs al pământului. Românul variază spontan motivele dogmatice și canonice, dar nu până la „schismă”. El pune în spontaneitatea sa o visătoare cumpătare și o mare discreție.

189

PITORESC ȘI REVELAȚIE

Dragostea de pitoresc, o trăsătură caracteristică multor popoare, e mal mult decât un simplu subiect de psihologie etnică; ea se pretează de fapt la aprofundări care țin așa-zicând de investigația abisală. Două popoare pot să manifeste deopotrivă o intensă dragoste de pitoresc; această înclinare poate să aibă totuși de fiecare dată un alt înțeles tainic, care urmează să fie pus în lumină, în analiza fenomenului ni se pare indicat să coborâm până în regiuni care țin de împărăția inconștientului. Psihologia etnică tradițională studiază fizionomia sufletului popular pornind de la aspecte foarte vizibile, și rămânând la ele. Investigația abisală surprinde fizionomia etnică în dedesubturile ei câteodată deloc vizibile. Afirmând că dragostea de pitoresc e obiect de cercetare abisală, ne angajăm pe un drum ce promite să ne ducă până în pragul unor semnificații care zac dincolo de ceea ce ni se revelează în chip nemijlocit.

Mai întâi câteva cuvinte despre un aspect economic al chestiunii. La popoarele apusene interesul arătat de sufletul țărănesc podoabei și în general pitorescului, ca un cadru de viață, începe de obicei numai de la o anume treaptă de bunăstare în sus. La aceste popoare înclinarea ce ne preocupă e ca floarea Edelweiss, care apare numai dincolo de linia de gheață. De ia un anume standard de trai gospodăresc în jos, ne găsim în apus întotdeauna în imperiul sărăciei, cu tot alaiul ei de neajunsuri suplimentare. Sărăcia e însoțită în apus de efecte imediate dezastruoase. De ea ține totdeauna demoralizarea și un dezinteres dezolant față de tot ce este simplă înfrumusețare sau cadru înviorător, în răsăritul și în sud-estul european sărăcia nu e o stare cu repercusiuni atât de demoralizante ca în apus. Aci simțul pentru podoabă nu e condiționat în așa mare măsură de un prielnic standard economic, în răsăritul și în sud-estul

europă simțul pitorescului pare deci a avea rădăcini sufletești mai adânci decât în apus. O notă caracteristică a popoarelor apusene ni se descoperă în împrejurarea că estetica vieții cotidiene este grav alterată și copleșită de duhul economic.

190

Țăranul apusean se menține, chiar și în condiții excepționale de înfloritoare, cu încăpățănare în cercul intereselor practice, refuzând gratuitul; el e subjugat de simboluri materiale mai mult decât de pofta de a-și înfrumuseța decorativ viața, în satele elvețiene, cu gospodăriile lor exemplare sub toate punctele de vedere, te izbește o priveliște cu totul de neînțeles pentru un răsăritean. Țăranul elvețian își așează cu pedanterie inginerescă produsul grajdurilor, adică gunoiul preparat cu paie, spre stradă, în fața casei, în enorme cuburi geometrice tăiate. Strada (nu o numim „uliță”, fiindcă în Elveția nu există decât străzi) e un impozant defileu printre aceste cuburi de materie rustică. Recunoaștem în mândrul mod de a clădi viitoarea hrană a ogoarelor în forme de templu egiptean un ostentativ simbol de măreție gospodărească. Această contabilitate palpabilă, în care citești diagrama prosperității unui sat, acest gunoi de optsprezece carate, reprezintă de fapt întâietatea interesului economic față de orice alt interes. Bogata viață țărănească de aiurea, din Olanda spre pildă, sau din Germania, stă mărturie, prin alte aspecte doar, pentru același primat indiscutabil al economicului. Teoria marxistă cu privire la primatul economicului, croită după chipul și asemănarea vieții proletare din centrele industriale, și-ar fi putut găsi desigur și unele confirmări în felul vieții țărănești din apus. În orice caz această teorie, indiferent de valoarea ei de principiu, corespunde în apus mult mai mult unei stări de fapt decât în răsărit. Țăranul român, ca să nu vorbim decât despre el, fiindu-ne cel mai apropiat, manifestă orientări care dezminț hotărât primatul intereselor economice, acel primat ce n-ar îngădui eflorescențele frumuseții decât ca o anexă sau ca un epifenomen. Nu prea e locul să intrăm într-o discuție, de atâtea ori părăsită și reluată, asupra teoriei marxiste, dar în considerațiunile ce ne preocupă e bine să păstrăm, în ocolul atenției noastre împrejurarea impresionantă că țăranul răsăritean nu uită nici în cea mai neagră sărăcie podoaba și pitorescul ca pervaz firesc al vieții. Despre țărancă noastră îndeosebi se poate spune că ea se va lipsi de orice, dar nu de inutilitatea unui adaos de forme și culori la mediul ei de toate zilele. Mizeria, nepregătirea, veacurile de robie au împins, ca o necurmată bătaie de vânt, pe țăranul român la dezordine gospodărească, la trai neigienic, câteodată la stări de civilizație neolitică, dar nu l-au putut face să renunțe la pitorescul înadins sporit și alimentat la fiecare pas al vieții. Căsuța, oricât de redusă la elementele necesare adăpostirii, va purta întotdeauna ca un

191

semn de liberă noblețe stâlpul pridvorului; bisericuța, oricât de puțină la trup, se va mândri adesea cu un peristil. Ulciorul din care se astâmpără setea va fi totdeauna împodobit cu un decor bătrânesc, iar peretele, oricât de pustiit de nenoroc, va purta oricum o icoană. Dacă nu s-a pus la o parte destulă agoniseală pentru clădirea unui arătos lăcaș de închinare, se va tăia, cu răbdurie migală, din lemn, o troiță, care prin formele și creștăturile ei ornamentice poate să țină loc de altar și turlă. Dragostea de pitoresc și de ornament are în viața țărănească, sau ciobănească, românească o întâietate atât de precumpănitoare asupra economicului, încât o vedem activă și manifestă chiar și acolo unde omul e absorbit ca o simplă tristă unealtă într-un sistem de exploatare impus silnic de duhul întârziat al vremii. Dragostea de pitoresc și de podoabă a răsăriteanului stău mărturie învederată și de nerăsturnat împotriva teoriei materialismului istoric, după care orice, interes artistic n-ar apărea decât ca o efulgurațiune, rece și fără substanță proprie, pe vatra unei structuri economice. Fapt e că țăranul român nu

crede cu aceeași seriozitate de scarabeu ritual în caratele gunoiului ca țăranul elvețian. Dintr-un punct de vedere, aceasta e neapărat un rău, și simptom nepoftit al unei situații condamnabile; din alt punct de vedere aceasta e o dovadă reconfortantă despre „un stil de viață, minor, ce-i drept, dar de-o incomparabilă distincție. Din ce nebănuite profunzimi trebuie să izvorască în răsăritul nostru această distilată dragoste de pitoresc și de podoabă, ca să reziste, precum rezistă, unor porniri atât de fără de frâu cum sunt cele economice? Vom încerca să arătăm, în cele ce urmează, dimensiunile problemei.

Deocamdată să ne îmbibăm sufletul de aspectele felurite ale unui „pitoresc" la care colaborează, cu satisfacția unor egale contribuții, omul român și natura, întovărășiți parcă sub curbura unui singur destin.

Câteva cuvinte despre cadrul arhitectonic al acestei vieți. Drumurile ardelene duc prin sate unde în nemijlocită apropiere găsești două concepții arhitectonice cu totul diferite: una românească, alta săsească. Străvechile, masivele sate săsești și-au studiat mult și până în detalii — cel puțin așa pare — locul unde aveau să fie clădite. Din felul cum satele săsești zac îndesate între drepte imaginare, se desprinde impresia de calcul, în alinierea caselor, în frontul lor compact, simți prezența unei energii umane canalizate colectiv, potrivit unui plan primordial impus naturii.

192

Satele românești sunt așezate nu mai întâmplător, dar mai firesc, ele cresc din peisaj atât de organic, că nici nu-ți poți închipui ca ele să nu fi fost totdeauna acolo unde sunt în neorânduiala vie a acestor sate simți prezența unei imaginații umane, care prelungește natura până dincolo de ea, până în zone de miracol și de poveste. Te poți aștepta să vezi ieșind de sub o poartă săsească o mașină de treierat. Dintr-o casă românească te poți aștepta să vezi ieșind pe Muma Pădurii. Sașii, vechi coloniști, neam de o dârză, statornică și înceată vrere, și-au ales, după criterii îndelung cumpănite, pământul unde aveau să-și ridice casele și să-și sape mormintele; ei au gustat precauți apa, au cântărit lumina și au măsurat cu grijă grosimea himei, s-au ferit prevăzători de înălțimi prea accidentate și au încercat cu steagul și cu nările direcția vânturilor. Rânduiala aceasta chibzuită și-au păstrat-o satele săsești până astăzi. Ele n-au crestat cu entuziasm stângaci din peisaj, precum cele românești; ele au fost aduse parcă în acest peisaj ardelean gata de aiurea, prin văzduh sau pe altă cale, dintr-o țară unde anemia solului i-a învățat pe oameni să convertească natura la pravila lor, să muncească drept și cuminte, și cu o geometrică statornicie ce nu sare niciodată din făgaș. Satele românești, înălțate vertiginos pe o muchie, luând pieptiș o prăpastie, sau împrăștiate într-o vale ca turmele, s-au născut parcă din inspirația capricioasă a naturii însăși în mijlocul căreia ele sunt așezate. Casele săsești stau cot la cot, alcătuind împreună un singur mare zid către stradă, severe, cu ferestre înalte, care nu îngăduie nici o privire dinafară, și purtând pe frontispiciu convențional câte o maximă biblică: comuna săsească e o colectivitate rațională de oameni închiși, fiecare având nevăzut crestat pe frunte imperativul categoric.

Casele românești sunt mai liber laolaltă, ele sunt despărțite și distanțate prin grădini, au pridvoare împrejur, și ferestruici așa de joase că poți vedea totul înăuntru; casele formează grupuri nesimetrice ca țărani când se duc în dezordine la o înmormântare sau la o nuntă: comuna românească e o colectivitate instinctivă de oameni deschiși, iubitori de pitorescul vieții.

În satele săsești vezi adesea, rămășițe târzii dintr-un ev mișcat și plin de primejdii, întunecate biserici gotice împresurate de ziduri enorme. sunt așa-numitele „biserici-cetăți". În vremuri de cumpănă" sasul se retrăgea aci. Biserica devenea cetate, apărătoarea celor vii. În drumuri de cumpănă românul se retrăgea în codru. Biserica rămânea în urmă, ca să fie arsă și să acopere

cu cenușa ei mormintele satului. Arhitectura săsească era menită să reziste intemperiilor sorții, și era născută dintr-un viguros simț al timpului văzut ca o proiecție rectilie în viitor. Arhitectura românească era făcută fără raportare prea strânsă la rezistența temporală, din duhul intermitenței sezoniere. Casele și bisericile cresc și dispar, dispar și cresc, ca spicul secerat, ca griul semănat, ca frunza care căzând a lăsat în locul ei latența altei frunze.

Casele sătești, deși bogate, sunt reduse la util; casele românești, deși în cea mai mare parte sărace, ne întâmpină pretutindeni cu belșugul lor de inutilități, dovadă numai pridvorul cu stâlpi care-l înconjoară de obicei. Această horbotă de inutilități a caselor românești mărturisește nu numai despre prezența unui simț artistic.

Remarca aceasta prezintă un interes relativ. Inutilitățile mărturisesc în primul rând despre o pornire nativă a sângelui, care se vrea cu orice preț statornicit într-o lume de pitoresc. Casa săsească are la temelie mai mult o concepție etică decât estetică despre rosturile vieții. Sasul e preocupat de securitatea economică și morală în raport cu natura, eu vrăjmașul și cu cerul. Viața întreagă el se tot asigură pe toate aceste planuri. Sașii sunt ingineri născuți, ei impun naturii ordinea din sufletul lor, ei își aliniază casele prin hotărâre colectivă de a se apăra în front masiv de orice element de nesiguranță. Românul se adaptează la natură superstițios; insuficient educat în această direcție, el nu-și prea organizează destinul din proprie inițiativă, ci silit doar de grave întâmplări; dar și prin firea sa el se așează mai curând într-un raport de vasalitate plină de încredere față de destin. El înaintează în imprezibilul timpului, în orânduile lumii exterioare cu sentimentul că răul și binele ți se dă după înaltă socoată. E aci latura pozitivă a sentimentului său cu privire la destin. Grație acestui sentiment, se poate spune că nu există nici o situație care să ducă pe român la disperare anihilantă. Nu e vorba așadar de un fatalism de accent tragic în sentimentul destinului propriu sufletului românesc, alternează ursita și grația divină, ca valea și dealul. Românul nu va încerca prea mult să schimbe cursul întâmplărilor; el va modifica, dar nu va forța configurația pământului. El își clădește casa și la spatele lui Dumnezeu, știind pesemne că Dumnezeu are ochi și în spate. Ulițele unui sat de munte românesc se pierd printre stânci șerpuitoare ca pâraiele. Ulițele în loc să taie stâncile, mai bucurose le ocolesc. Colaborează la acest fel atât dragostea invincibilă de pitoresc, cât și respectul

religios față de „fire”, în ale cărei rosturi și măruntaie e „păcat” să intervii silnic. După ordinea săsească capriciile arhitectonice ale românului te izbesc ca dezordine; dar dezordinea nu e decât altă ordine: expresie concretă a unui fel de a fi, a unei vieți înzestrată cu anume inalterabile orizonturi lăuntrice, și care se hrănește dintr-un sentiment structurat al sorții. Un popor așa de evident orientat spre pitoresc e departe de orice primejdie conformistă de a crea după clișee și în serie. Nimic mai variat de altfel decât tipurile de case țărănești din țara noastră. Ne referim firește numai la acelea care ar putea fi socotite cu oarecare aproximație „românești”. „Românești” nu în sensul unei paternități exclusive, ci mai curând în sensul unei aderări obștești la ele. Cine a creat aceste tipuri, de unde derivă ele? - Iată întrebări care nu ne pot interesa deocamdată. Ne interesează faptul în sine că tipurile de case sunt răspândite într-o întreagă regiune, indiferent că au fost create sau adoptate, împrumutate sau adaptate de țărâtimea românească. Ar prezenta desigur un imens interes să se știe în care tip de case a intervenit cel mai mult spontaneitatea românească, dar pentru studii de asemenea natură se cer investigații de o viață. Aici trebuie să ne mărginim la constatări și perspective ce pot fi formulate fără riscuri pe temeiul unor impresii generale, încercând să arăți notele comune, concrete, ale tipurilor de case românești, s-ar putea întâmpla să nu rămâi cu nici una în mână.

Ce e comun casei din Munții Apuseni cu acoperișul de paie, de atâtea ori mai înalt decât zidurile, cu streșinile lăsate ca poalele peste pereți până aproape de pământ, și casei cu acoperișul de stuh, mult mai turtit, din satele din Muntenia? Sau ce e comun între casa din Muntenia și casa cu acoperișul treptat ca o cascadă din Basarabia? În legătură cu această diversitate tipologică se pot pune desigur diferite probleme. Este „acoperișul-casă” din Munții Apuseni un produs mai local decât acoperișul-cascadă din Basarabia? Este acoperișul-cascadă din Basarabia un ultim ecou al acoperișului pagodei asiatice? Întrebări de acestea, și câte or fi la fel, vor fi poate îndreptățite, dar cine le dă satisfăcător răspunsul? Dacă ne restrângem la considerații asupra circulației motivelor concrete, ne va fi cu neputință să formulăm sau să circumscriem „românescul”. Căci în arhitectură nu e mult mai altfel decât în poezie. Motivul baladesc al Meșterului Manole circulă între mai multe grade de latitudine și longitudine geografică. Specific românesc nu poate fi numit, dar românească e interpretarea și sublimarea lui sofianică. O originalitate exista

195

fără îndoială și în arhitectura noastră populară, dar ea trebuie căutată nu atât în motivele și elementele ei, cât în imponderabilul dozajului lor. Cel mai general element arhitectonic e încă pridvorul cu stâlpi, dar nici acesta nu e atât de obștesc, încât să poată alcătui un coeficient necondiționat al unei formule stilistice valabile pentru tot pământul românesc.

E neîndoios că în aspectul casei românești de pretutindeni intră un remarcabil număr de elemente inutile estetice, și de asemenea un pitoresc sui-generis, aceasta mai ales dacă o asemănăm cu casa croită pe calapod etic și practic, tip răspândit la popoarele apusene, franco-germane. Pentru a fixa locul casei românești în scala posibilităților stilistice e necesar să notăm în același timp o distanțare față de înclinarea spre pitoresc a altor popoare. Tipurile casei românești se relevă bunăoară printr-o negrăit de binefăcătoare „discreție” în utilizarea pitorescului, în asemănare cu exuberanța descătușată și violentă a celorlalte popoare răsăritene. Ajunge, străbătând Bucovina, să treci dintr-un sat românesc într-un sat ucrainean, pentru a încerca sentimentul demarcațional al unui salt în altă lume. Nu trebuie să ai ochiul tocmai specializat întru meșteșugul unor atare diferențieri. Cât privește apetitul pitorescului se remarcă ușor și de la întâiul contact, mai ales în arhitectura bisericească, o anume „discreție” românească, și o anume „exuberanță” ucraineană, în mediul ucrainean pitorescul ia proporții de recoltă și de strălucire înadins adunate la un loc, pentru a demonstra bogăția formală și coloristică a lumii. Poporul românesc e fără îndoială îndrumat dintru adâncul său spre pitoresc. El pune totuși în această patimă a lui o măsură, un ritm și un duh atât de degajat, cum nici unul dintre toate neamurile înconjurătoare.

Oricâtă înfrânare si-ar impune sunetul românesc în ceea ce privește pasiunea pitorescului, această înclinare ține incontestabil de anatomia sa: ca atare ea devine uneori un fel de organ, un organ cu care duhul românesc asimilează elemente străine. Faptul ni se pare de o deosebită importanță, meritând o subliniere. Un lucru e să iubești pitorescul și să-l creezi, altceva e să asimilezi motive și elemente străine, integrându-le într-o viziune de pitoresc. E de relevat că aceste motive și elemente străine asimilate posedă la origine de obicei cu totul altă funcție decât aceea ce li se acordă prin încorporarea într-o viziune pitorească. Să dăm niște exemple din domeniul arhitecturii. Istoria ne dă pilde de motive evident străine care au fost totuși foarte organic

196

asimilate din partea arhitecturii românești, grație tocmai orientării spre „pitoresc” a acesteia. Motivele de împrumut își pierd rostul originar, dobândind în realizările românești o nouă

funcție. Să ne gândim bunăoară la bisericile de lemn din Maramureș, din Bihor etc. Socotim aceste biserici printre cele mai prețioase și mai fără de rezervă admirate produse ale geniului nostru popular. Atributele cele mai caracteristice ale lor sunt de o parte acoperișul coborât peste navă până aproape de pământ, parcă vrea să adăpostească cine știe ce făpturi telurice, și de altă parte sulita turnului țâșnit spre cer de câteva ori mai înalt decât trupul bisericii. Câteodată aceste biserici par niște colibe, cu turnuri. Turnurile, disproporționat săgetate spre stratosfera, sunt fără îndoială de origine gotică. Curios e însă că nu avem de a face cu un simplu gotic împrumutat, ci cu o consecință îndrăzneț desfășurată, cu un gotic superlativ și potențat, de o parte, cu un gotic adaptat la material (lemn) de altă parte. Aspectul arhitectural de ansamblu al acestor biserici te împiedică totuși să atribui turnurilor aceeași funcție, de îndrumare spre înalt, ce le revine de drept în stilul gotic, în prezența fenomenului gotic originar ești dispus să urmărești linia verticală cu sentimentul revărsării în transcendență, într-o lume de dincolo plină de grave mistere, în ansamblul arhitectural al bisericilor maramureșene verticala turnurilor completează în chip fericit doar „pitorescul” întregului. Verticala gotică a fost deci asimilată nu pentru funcția ei estetică originală, ci pentru a fi încorporată unei viziuni pitorești. Turnurile bisericilor noastre de lemn au în comparație cu năzuința severă, chinuită și noptatică a goticului, ușurința unei sigure nădejdi, o sprintenă sveltețe, un aer luminos, idilic solar, între morminte și peste morminte co-perișul bisericii se apleacă cu grijă ocrotitoare, ca o cloșcă peste pui, iar turnul suleget se înalță feciorelnic, aproape jucăuș, simbolizând parcă siguranța învierii morților. Totul se integrează într-o vedenie cosmică liniștitoare, împeștrită de bucuria pitorescului, ca haină a unei permanente minuni. Orientarea pitorească a înlesnit arhitecturii noastre în general asimilarea multor elemente străine, care își pierd însă funcția lor de obârșie. Contraforturile de origine gotică ale diverselor biserici din Bucovina (Voronet, Sucevița, Rădăuți, Vatra Moldoviței etc.) devin pe soi românesc simplu decor. Contraforturile își pierd cu desăvârșire rostul lor inițial de sprijin, de piteni ai unor ziduri, care caută înălțimi ametoitoare, și devin un adaos decorativ, aceasta mai ales în cazurile când ele vor fi

197

acoperite și cu fresce, în asemenea cazuri s-ar părea că arhitectul a urmărit înadins să câștige cât mai mult spațiu pentru fresce. De altfel și aceste fresce „exterioare” depășesc o anume intenție inițială. Rostul originar al frescei era acela al unei revelații ce are loc exclusiv în interiorul privilegiat al bisericii. Prin apariția debordantă a frescei pe pereții dinafară, zidurile bisericii încetează de a mai fi un izolator față de natură. Natura va fi înțeleasă ea însăși ca o vastă frescă revelatoare. Rostul frescei exterioare este să arate că nu trebuie neapărat să intri în biserică pentru a vedea puterile și cetele cerești. Aceste puteri și vedenii "le poți zări și dinafară, stând sub soarele zilei în mijlocul naturii. Sensul frescelor exterioare este să desființeze izolatoarele zidurilor puse între natură și biserică. Natura și biserica încep a se confunda. Am ajuns aci la un punct asupra căruia ne-ar plăcea să stăruim puțin. La bisericile de stil romanic și gotic, zidurile despart hotărât spațiul ritualului de lumea dinafară. Zidurile izolează, tranșant spațiul interior al bisericii de natura în care e situată biserica. Semnificația izolării este limpede: interiorul bisericii reprezintă de fapt altă lume decât cea dinafară. Măreția exterioară a bisericilor romanice și gotice te pregătește numai pentru cea dinăuntru. Zidurile sunt cenzura între două lumi, care nu au nimic comun. Acest rost al zidurilor corespunde perfect atât modului spiritual catolic cât și celui protestant.

Semnificația zidurilor este în cadrul ortodoxiei în general alta. Zidurile despart spațiul intern de lumea din afară în măsura în care le și leagă. Ele izolează, dar și împreună. Acest duh al împreunării celor două lumi, și al legării lor, se manifestă în diverse chipuri și e omniprezent în lumea românească. Frescele exterioare deosebit de bogate, acoperind toată biserica, cum le

găsim pe unele lăcașuri din Bucovina, dar și frescele exterioare mai reduse, ale unor biserici din Muntenia și Oltenia, sunt destinate să lege spațiul ritual intern de lumea din afară. Stând afară te poți simți oarecum tot ca într-o biserică. Aceeași funcție mijlocitoare între spațiul intern și lumea din afară îl are peristilul, pridvorul al atâtor biserici românești de aproape pretutindeni. Pridvorul, examinat mai de aproape în rosturile lui, răspunde unui sentiment metafizic care cere o legătură între natură și lumea de dincolo, sau cea lăuntrică a spațiului ritual. (Deosebit de organic este mai ales pridvorul care înconjoară întreaga clădire al unor biserici de lemn din Ardeal). Frescele exterioare și pridvoarele simbolizează

198

legătura între cele două lumi, care în fond sunt deopotrivă privite ca niște revelații ale divinității.

Duhul pitorescului îl întrezărim - aceasta e aproape de prisos s-o mai spunem - pretutindeni în țara noastră și ca generator al portului românesc. Dar și în cazul costumelor rămâne o trudă rău plasată orice încercare de a stabili elemente generale sau motive de circulație pe țară. Afirmând că portul țărănesc e excepțional de variat și că în unele regiuni el se felurește exploziv și de la un sat la altul, nu facem decât să repetăm ceea ce de atâtea ori s-a spus. Avem în fața noastră o colecție bogată de păpuși etnografice <nota 1>, un mic popor românesc multicolor și pestriț din cale afară. Parcă ar ieși dintr-o biserică acest mic popor, atât e de vioi și de sărbătoresc. A pornit ceata spre iarmaroc sau se împrăștie numai după un joc zgomotos și fierbinte, într-o duminică mare de sat? Iată o țărăncuță din Gorj, cu zigzaguri galbene, eu ia de culoarea zăpezii; aceea cu catrință neagră și cu broboadă bogată coboară de la Hațeg. Grănicerul din Banat e aci, cu pălăria țuguiată, cu cămașa simplu împodobită cu ornamente pătrate. Nu lipsește nici primarul de la Chizătau cu pieptarul cu borduri negre de fină ornamentație, închipuită din linii, ce par urme de pasăre în zăpadă. Ciobănașul cu tundra cafenie vine din Muscel, iar cel cu tundra mai scurtă din Prahova. Alături e țaranul monumental, în costum de o mare linie clasică, din Dolj și gorjanul cu pieptar de podoabă neastâmpărată și cu cămașa lungă și înfoiată. Îndreaptă-ți ochii la costumul de uimitoare efecte, obținute prin simplitate, al hațeganului, sau spre bucovineanca ceea baroc încărcată de coloare, de bani, de flori. Dobrogeanul te atrage mai puțin, fiindcă ține să ilustreze influențe tătarești destul de sumbre. Din cealaltă parte se apropie sălișteanca cochetă cu mult negru și alb, femeia de-un aspect cam mănăstiresc din Vlașca, bănățeanca din Granița cu cărpa încornorată și cu opreg din șerpi multicolori.

Pădureanca purtând pe mâneci podoabă masivă, compactă și cu mărgelile, care dau ritm și linie șoldului. Te izbește costumul țărăncii de la Pitești, strigător ca un răsărit de soare, nu mai puțin și aproape antipodic lugojanul în negru solemn. Trecerea în revistă poate să continue după plac. Galeria acestor contemporani, și strămoși în același timp, e vastă cât țara.

<nota 1>

1. Tăiate în lemn, desenate și colorate de profesoara Laura Vlad (Lugoj).

</nota 1>

199

Dar nu numai viața cotidiană, costumul, casa, arhitectura, câmpul cu fântânile și cu troițele, sau cimitirul cu crucile de lemn și cu stâlpi, pe care coboară porumbelul Sfântului Duh, poartă pecetea unui stil pitoresc. Același stil determină și tot ce ține de imaginație, metafora în cântec și în descântec, culoarea și fantazia superstiției sau ale proverbului.

„Pitorescul” a invadat metafizica și mitologia populară cuprinse în superstiție sau în credințele

deșarte, în Bucovina se crede că femeia care vrea să se facă frumoasă trebuie să se spele cu apă din care bea curcubeul. Rețeta e poetică. Eficacitatea ei ar fi neîndoielnică și fără greș, păcat numai că remediul propus e condiționat de circumstanțe irealizabile. Superstiția aceasta, ca și multe altele la fel, confirmă însă invazia pitorescului până și în magia populară. Într-o regiune din Moldova se crede că lemnele pe care le-ai ars în zi de iarnă își pun noaptea frunzele lor pe fereastră. Această viziune pitorească despre stafiile frunzelor denotă un intens animism și o impresionantă mitologie fragmentară. Aceeași pitorească mitologie și în următoarele exemple, în Transilvania se crede că în lună sade Avel cu capul spart de Cain, care îl ține aplecat peste un ciubăr, ca să i se scurgă sângele. când ciubărul va fi plin, vor pica din el trei picuri pe pământ. Pământul se va aprinde: vremea de apoi. E o stranie viziune de pitoresc apocalips, în Bucovina se crede că nu e bine a vărsa mazăre pe jos, căci ele ar fi lacrimile Maicii Domnului (a se vedea: Credinți și superstiții de Artur Gorovei, col. Acad. Rom. 1915).

Când pitorescul pătrunde înțelepciunea populară, aceasta ia înfățișarea „sfătoșeniei”. Proverbele românești sunt cele mai adesea produsul unei înțelepciuni alimentate de simțul pitorescului. Anton Pann, „cel isteț ca un proverb”, a avut în valul de romantism - prietenos poporului - de-acum un veac, fericita inspirație de a aduna proverbele noastre și de a le grupa după subiect. Pentru fiecare mănunchi a dat și o Poveste a vorbei, o anecdotă, o povestire versificată, drept tâlc al proverbelor. Iscușița neobișnuită și duhul pitoresc, pe care Anton Pann le-a pus în legarea proverbelor în rachete cu explozii multicolore, și exegeza naivă ce le-o alătură, fac din Povestea vorbei una din cele mai originale și mai simpatice cărți ale literaturii noastre. Unele mănunchiuri de proverbe sunt atât de strâns și de firesc legate în zale, încât le crezi creațiuni dintr-un singur bloc. Uneori proverbele se dezvoltă unul din celălalt, cu o spontaneitate gălgâitoare,

200

ca poveștile din O mie și una de nopți, în Anton Pann s-a întrupat pe deplin întâia și ultima oară proverbul românesc și spiritul latent al acestuia. Apariția lui Anton Pann a fost în felul său desăvârșită. Ce s-a mai făcut după el se reduce la un adaos mecanic de colecții. Nu s-a mai găsit un al doilea care să trăiască în aceeași măsură proverbul, să aibă același tact, aceeași dragoste și vioiciune în întrebuintarea lui ca Anton Pann. Proverbele sunt aforismele poporului, dar ele au un ce greu definibil, aproape cu neputință de realizat unui creator cult, anemiât de îndoielile reflexiei: un firesc ce înduplecă inima și inteligența cea mai incoruptibilă, o grație a întâmplătorului, ceva mai presus de bine și rău, ceva mai presus de adevăr și neadevăr. Avem proverbe care prin finețea lor par niște cuvinte de spirit azvârlite pe câmp unul altuia de zei-plugarii. Avem proverbe care sunt biciuri de foc și proverbe care, înainte de a se preface în cuvinte, au fost flori. Unele, discrete, deschid orizonturi metafizice. Altele sunt surâsuri desprinse dintr-o stăpânită resemnare în, fața vieții. Unele au urâtul obicei al dascălilor care moralizează. Altele un umor izbăvitor de tristețe. Adâncime, joc, grotesc, întâlnești la fiecă pas. Nu la oricare țaran, firește, dar în belșugul de înțelepciune al celui țaran fără de nume, sinteză supremă a geniului unui întreg popor, rămas aproape același prin cel puțin zece veacuri. Observație căreia nu-i scapă nici o nuanță a realității, interpretare adeseori divinatorie a existenței, spirit ce se joacă cu relativitatea valorilor, imaginație care fixează pentru eternitate o icoană grăitoare găsești din plin în înțelepciunea acumulată în acea miraculoasă memorie a poporului numită tradiție. Trebuie să deschizi pagini de mare literatură ca să mai găsești imagini plastice și pitorești ca aceasta: „fățarnicul mănâncă sfinți și scuipe draci”; ironii ca acestea: „fă-ți cruce mare că dracul e baton”; răutăți naive ca aceasta: omul sărac și nevoiaș „se îmbracă numai pe dinăuntru”; sau imagini sugestive precum următoarea: „ochii omului sunt din mare, fiindcă se bucură tot la mare”. Cât privește

vioiciunea imaginației, dătătoare de semnificații, țăranul nostru ia biruitor concurența cu oricare din vecinii săi. („Dintr-un răsur iese și trandafir și măcăcine.” „Unde nu e pisică, șoarecii steag ridică.” „Bătaia e totdeauna din rai.” „Nimenea nu e ușă de biserică.” „Nebunul nu asudă, nici la vale, nici la deal.” „Din coada pisicii sită de mătase nu se face.” „Mincinosul se îmbolnăvește când spune adevărul.” „Luminarea se aprinde pentru cei ce văd, nu pentru orbi.” Blestemul:

201

„S-ajungi slugă la cai albi”. „Ascultă cucu, până-ți cântă.”) Acest pestriț și scânteietor proverb întrupează desăvârșit înțelepciunea clădită pe imagini și pe pitorescul naturii.

Dragostea de pitoresc, de detaliu, de podoabă, de arabesc, de culoare e o trăsătură caracteristică tuturor balcanicilor, ca și celor din orientul apropiat, adică băștinașilor din Asia Minoră. Această obștească dragoste de aparență pestriță, excesivă, violentă, cu toată atmosfera rezultând din ea, o cunoaștem din călătoriile noastre sau ale altora sau cel puțin din literatura romanticilor, care au relevat-o întâia dată cu mai multă insistență. Setea de culoare, de amănunt, de variație, de belșug de forme, jocul sieși suficient al imaginației, beția ornamentului și aventura arabescului se realizează în sud-estul european și în răsăritul apropiat ca haină a unei întregi culturi, parcă spre a întări o dată din plin teoria frumosului ca „finalitate fără de scop”. Ajunși aci trebuie să ne întrebăm dacă această împrejurare, pe care nimeni n-o va tăgădui, nu posedă o semnificație mai profundă, ce trece dincolo de faptul în sine. Care e sensul ascuns al acestei orientări insistente spre pitoresc?

Apusul a îndrăgit și el, în diverse timpuri și locuri, pitorescul. Dar orientarea lui spre pitoresc a fost mai puțin excesivă, mai accidentală, niciodată atât de substanțială și de permanentă ca a răsăriteanului. Dragostea de pitoresc apare în sufletul apuseanului, bunăoară, după o saturație de rigorism spiritual sau după privațiuni cărora le e "supus ca citadin, chinuit de monotonia zidurilor afumate și a cotidianului mecanic și nefiresc. Dragostea de pitoresc a răsăriteanului nu apare numai din când în când, ci constituie o dominantă psihologică. Această dragoste a răsăriteanului mai are apoi și alt substrat subconștient decât al apuseanului. Dragostea de pitoresc a apuseanului este aceea unui om care din pricina închistării sale în abstracțiuni sterile, sau din cauza traiului silnic în cătușele civilizației, a pierdut natura și care prin reacțiune se simte îndrumat să-și creeze un surogat al ei. Dragostea de pitoresc a răsăriteanului este aceea a unui om care, solidar cu natura, vrea o îmbogățire și o întrecere debordantă a ei printr-o lume podoabă. Dar mai există între dragostea de pitoresc a apuseanului și aceea a răsăriteanului și o altă deosebire, care merge în adâncime. Dragostea de pitoresc a apuseanului e de obicei despuiată de orice substrat metafizic. Apuseanul iubește la anume ceasuri ale istoriei sale „pitorescul”, fiindcă simte nevoia să

202

fugă de monotonie și abstracțiune. Evadând, el se identifică epicureic cu acest pitoresc. Altul e cazul răsăriteanului. Pentru a -înțelege orientarea spre pitoresc a acestuia, trebuie să pornim de la un fapt care la întâia privire s-ar părea lăaturalnic, dar care aruncă unele lumini esențiale și ultime asupra acestui involburat aspect răsăritean. Ne referim la existența unui misticism cu totul particular, care aparține Asiei Minore. E vorba despre un misticism doctrinar care a creat multe scoale în cadrul culturii islame. Acest misticism doctrinar nu ar fi atât de răspândit pe cât este, dacă la temelie sa n-ar sta un misticism latent popular, ce poate fi întâlnit pretutindeni în regiunea despre care vorbim. Să însemnăm că potrivit misticismului, endemic la acea răscruce de continente, misterul divinității e conceput într-un chip cu totul aparte. Misterul divinității e închipuit ca un ce „ascuns”, ca un ascuns care, pentru a se putea arăta, are nevoie

de haină, de aparențe. Dumnezeu, invizibilul, pentru a se face văzut, e silit să îmbrace forme și colori. Orice lucru e o manifestare a divinității. Divinitatea nici nu se poate manifesta altfel decât prin lucruri, prin forme, prin detalii concrete, prin pitoresc. Dumnezeu își impune pitorescul ca mod de a se arăta. Pitorescul e deci revelație. Cu cât pitorescul e mai divers și mai intens; cu atât plenitudinea revelației e socotită mai neștirbită. Sentimentul acesta metafizic e în chip firesc însoțit de o prețuire din cale afară a pitorescului, de o prețuire care duce în cele din urmă la exaltarea pitorescului, la un cult al pitorescului. Poporul românesc e situat la marginea unui câmp peste care plutește această atmosferă de cult al pitorescului, întreaga peninsulă balcanică ni se pare întrucâtva contaminată de atmosfera aceasta. Problema pitorescului ca orientare spirituală are deci varii aspecte și dimensiuni:

1. Există o orientare spre pitoresc cu totul accidentală și de suprafață, chiar dacă ia proporții de mare amploare și chiar dacă e obștească într-o anumite regiune sau epocă. Surprindem o asemenea orientare de pildă la popoarele apusene, sau în romantismul european.
2. Există o orientare spre pitoresc, care echivalează cu o determinantă stilistică, inconștientă, organică, constitutivă. Această orientare poate să invadeze în sens creator toate domeniile de manifestare ale vieții spirituale și culturale. Determinanta poate fi și un puternic organ de asimilare a unor influențe străine.

203

Ea figurează ca atare de pildă în matricea stilistică a poporului românesc.

3. Există o orientare spre pitoresc ca dominantă stilistică, în cazul acesta orientarea ia proporții de cult, țâșnit dintr-un insondabil și copleșitor sentiment metafizic. Pentru spiritul astfel orientat „pitorescul” devine „revelație” a dumnezeirii (Asia Minoră).

204

DUH SI ORNAMENTICA

Ornamentica artei populare se învrednicește, sub diferite unghiuri, și nu mai puțin decât alte plâsmuiri ale geniului anonim, de toată atenția celui care analizează determinantele stilistice ale unei culturi. Ornamentica, prin invenția ei de forme libere, de sine stătătoare, ades mai presus de natură și de orice context al ei, ornamentica prin născocirile ei liniare, prin ritmica și prin colorile utilizate, trebuie privită ca expresie directă, ca spovedanie și comunicare a unui duh. Ornamentica e depozitară unor taine colective: din avântul sau din frăgezimea unei linii, din preferința arătată dreptei sau arcului, din accentul pus pe masa compactă sau pe motivul rarefiat din sublinierea figurației naturale sau a geometrismului abstract, se poate, cu ajutorul intuiției, a puterii analitice necesare și a empatiei, reconstitui oarecum „grafologie” duhul unei populații. Plăsmuind forme ornamentale, omul crede că se dedă unui simplu joc. În realitate acest joc înseamnă autotrădare, mărturisire, rostire, manifestare involuntară a unei substanțe secrete, în apus grafologia trece astăzi drept o tehnică, după unii chiar drept o „știință”, care, prin cuceririle și succesele ei de netăgăduit, și-a asigurat un locșor, chiar și în considerația, totdeauna târâelnică, a oficialității universitare. Experiențele grafologice de până acum asigură un destul de serios temei ideii că formele și configurațiile scrisului uman se integrează, cu o putere simbolică, în vaste și complexe configurații psihologice. Configurațiile scrisului și formațiile psihologice manifestă secrete corespondențe, puțind fi privite ca aspecte ale aceleiași semnificații unice sau, mai bine, ca părți. corelative ale unui întreg organic. Grafologii încearcă să reconstituiască omul dintr-o sedilă, cum paleontologii refac balaurul dintr-o unghie. Pe baza ornamenticii pe care arta populară de pretutindeni ne-o

așterne ca un dar la picioare, se poate proceda la un fel de grafologie colectivă, în stare să ne reveleze aspecte dintre cele mai ascunse ale duhului unei populații. Ar fi și în cazul acesta vorba despre o corespondență tainică de configurații:

205

de o parte sufletul uman, de alta plăsmuirea ornamentală. Depinde numai de priceperea tălmăcitorului de visuri (și ornamentica e un vis) descoperirea echivalenței. Vom încerca o asemenea tălmăcire, plimbându-ne prin arta populară europeană. Osteneala va fi poate răsplătită de rezultatele pe care le întrezărim. Ne surâde anume posibilitatea de a stabili pe această cale câteva trăsături caracteristice ale duhului românesc. Ornamentica la care ne vom referi ține de arta textilă, de ceramică, de sculptura în lemn etc.

Pornim din Elveția. Ceramica elvețiană, alcătuită mai ales din ulcioare cu capac de metal, din blide sau din cărămizi de cămin smălțuite, prezintă o ornamentație în care recunoști numaidecât florile domesticite ale grădinilor, sau cele evadate din nou în sălbăticie ale pădurilor alpine. Laleua este un motiv frecvent, între flori care reprezintă probabil peisajul, se schițează adesea silueta muzeală a unei biserici sau a altor clădiri reprezentative, vrednice de a fi gravate în memoria smălțului. Câteodată în acest amestec fragmentar se rătăcește fără de nici o logică un motiv acvatic, de pildă un păstrăv. Blidele, predominant multicolore, de nuanțe grase, adesea întunecate, sătule, oferă ochiului curios un fond de desene: vreun vânător eternizat-pe luciul fragil, fără de măreția simbolică a lui Wilhelm Tell dar pedant redat până în cele mai mici detalii, ca să recunoști cel puțin genul proxim al penei de la pălărie și calitatea nasturilor jiletcii. Desenul blidelor reprezintă scene familiare sau idile, bunăoară vreo cucoană cu mandolină și căței. Verdele, roșul-brun împeștrițează, dându-i viață, această ceramică. Geometrismul este aproape absent în această ornamentică, reducându-se în general la însăși forma obiectului. Geometrismul, în funcție de util, pare deci dictat mai mult de rostul practic al obiectului decât de considerente estetice. Ceramica e în orice caz foarte încărcată ca ornamentație; abundă motivele naturaliste sau de intenție naturalistă. Belșugul decorului e prea greoi pentru a comunica simțământul beției; el derivă mai curând dintr-un fel de meschină nevoie de a utiliza orice spațiu disponibil. Locul gol, precum marginea blidului, e adesea umplut cu slovele medievale ale unei maxime biblice, sau ale unei înțelepciuni nu lipsite de burghez umor. Pornind din Elveția spre răsărit vom descoperi cam aceeași ceramică în Austria, unde se cultivă motive naturaliste de același gen. Ornamentica manifestă aci totuși o ușoară tendință, dacă nu spre stilizare, cel puțin de simplificare. Formele sunt în general mai sumare și colorile poate mai vesele. În această regiune, de un specific climat spiritual,

206

apar mai des, precum e și foarte firesc, motivele catolice; de pildă mielul cu crucea subsuoară. E vorba și în cazul acesta de o variantă locală a unei arte ormanetale răspândită pe un vast teritoriu în țările apusene, în arta populară din apus, sau din Europa centrală, de exemplu în cea germană, ne întâmpină în afară de motivele naturaliste și motive naturale schematizate după un calapod geometric impus de material (în țesături de pildă de însuși mersul itelor). Schematizarea figurilor naturale nu rezultă dintr-o necesitate organică de stil, ci e artificială, sau, în cazuri optime, cerută de materialul utilizat. Ornamentica germană redă scene de viață, de ale epocii, bunăoară, ca o pauză a duhului de disciplină, idile cu soldați rococo, câteodată, din lipsă de spontaneitate imaginativă, aspecte de orașe sau, ca o obsesie școlară, motive biblice, cum ar fi pomul paradisiac, cu Adam și Eva, reprezentați mai mult pentru morala fabulei decât pentru frumusețea priveliștii. Sub unghi colbristic predomină nuanțele de roșu și albastru, alăturate întâmplător, fără interes pronunțat pentru armonia lor. Reminiscente și

infiltrații de origine cultă, proprii goticului, barocului, clasicismului, se amestecă și se împletesc stăruitoare printre motive și urzeli ornamentale din viața de la țară. În orice caz, aici, spontaneitatea nativă a artei populare pare grav alterată și stânjenită de influențe „culte”, „majore”. Arta populară, trădată de ideea ei imanentă, devine soare-sec, penibil și steril clișeu, Ecou fără substanță proprie, stârmit de un copleșitor model, care este cultura majoră, a orașelor. Ornamentica populară e supraîncărcată și fără de nici o logică interioară; în ea fac nuntă arabescul simplist cu totul lipsit de harul închipuirii și motivele naturale transcrise întocmai după natură, sau geometrizzate, când mai violent, când mai ușor, după porunci intrinseci materialului întrebuițat. Trebuie să ne ducem până departe spre miazănoapte pentru ca să găsim o artă populară ce și-a mai păstrat ceva din vigoarea și calitățile de altădată. Adică până în țările scandinave. Ne vin în amintire, în acest pomelnic ilustrativ, acele vase de lemn, de băut, în chip de păsări stilate, împovărate de o ornamentație crestată, de un geometrism dinamic, alcătuit din linii radiante, din viguroase arcuri întretăiate, și vopsite cu gust și cu un remarcabil, sobru simț al combinației coloristice. Linia unduitoare susținută, cercul solar, repetat ca să închipuie un lanț, șarpele multiplu împletit, sunt motive care se văd din belșug pe mobila țărănească, pe obiectele gospodărești.

207

Colori, pline dar mate, tonuri adânci, niciodată strigătoare, se întregesc complementar în acorduri de orgă. Toate aceste aspecte, precum și motivele de animale mitologice, aduse cu poveștile, de la miazănoapte de sub candela lumii, de la miazăzi, sau din celălalt tărâm, pe nume: grifonul, ursul, leul, care împodobesc adesea căminele, amintesc atât prin dinamica lor, cât și prin glasul viguros și profund al colorii anume intenții ale goticului ancestral scandinav, în Norvegia și în Suedia apare, mai ales în arta textilă, un învoit și vânjos geometrism, foarte consecvent sub unghi stilistic. Motivele naturale sunt stilizate unitar, geometrismul le întregește asonant: în toate este aceeași mișcare viguroasă aceeași neliniște căutătoare, care-și găsește noima și tâlcul în sine însăși. Simți în ornamentica scandinavă prezența unei voințe suverane, care se complace în viziuni de ansamblu, stăpânitor situată în centrul unui câmp străbătut de linii de forță, înaintând spre nord, vom găsi în Finlanda o artă textilă care prin felul ei ne inițiază în tainele subpolare. Țesăturile finlandeze au nu numai prin material, ei și prin ornamentație, un aspect poros, lănos, moale: geometrismul formal al ornamenticii finlandeze imită parcă, mărite sub lupă, cristalele destrămate și fără consistență ale zăpezii. Mai departe nu credem că e necesar să urmărim vânatul. Ne întoarcem deci în zone mai temperate.

Nu ne oprim decât în grabă tangențială asupra ornamenticii franceze, spaniole și italiene. Ornamentica ceramicii populare franceze variază motive de același soi ca și partea cea mai mare a ceramicii apusene: florile, păsările, animalele, figurația umană; motivele iau doar o, înfățișare locală. Ornamentica franceză se singularizează însă prin procedeele ei mai economice, ea nu e așa de încărcată precum aiurea, ea e rarefiată și de o compoziție mult mai ritmică. Colorile spre care înclină francezul vibrează de o reținută căldură. Broderiile spaniole prezintă o ornamentică de un pronunțat geometrism, adesea de pătrățele și de o compoziție foarte densă și compactă, în colori vii, dominante fiind roșul, negrul, albul, violetul. Cât privește ceramica, ornamentică spaniolă, dacă se face abstracție de unele motive locale, cum ar fi taurul, și unele infiltrații maure, nu se recomandă prin trăsături prea specifice. Arta textilă italiană o socotim printre cele mai încărcate și mai variate ca ornamentică: aci se ivește din plin și acel geometrism drept liniar, al cărui zenit îl vom putea admira apoi în peninsula balcanică. De notat numaidecât este că acest geometrism apare în Italia (de ex. în Abruzzi) impur, intermitent

sfâșiat de motive animale, de figurație umană și de aproape savante reminiscențe mitologice. În ornamentică populară italiană se păstrează, îngrămădite până la saturație, vechi zăcăminte de infiltrații urbane. De obicei figurile animale și umane sunt abrupt geometrizeate, sau alcătuite din unități geometrice prin însumare. Colorile ornamentale sunt pline, chiar strigătoare, de preferință fiind utilizate — roșul, verdele, albul, galbenul, negrul. Fața țesăturii nu posedă nici un câmp liber, ci e în întregime cotropită de beția ornamentală, spațiul disponibil devenind un adevărat bâlci de motive și colori. Spațiul e tratat cu respect utilitarist, nici un locșor nu e îngăduit să rămână pârloagă. Ceramica italiană a păstrat totuși ceva din gravitatea ceramicii romane, ascultând în genere de poruncile unui stil mai puțin încărcat decât al artei textile.

Luând în studiu arta textilă, broderii, covoare, scoarțe, cât și ceramica din peninsula balcanică, vom găsi cea mai bogată documentație pentru o ornamentică extrem de variată, care, după regiuni, aduce, când mai mult, când mai puțin, cu ornamentică noastră populară. Iată de pildă ornamentică textilă neogreacă: de la întâiul contact cu ea ne izbește împrejurarea că geometrismul liniar, cu paralelele sau cu întretăierile sale de drepte zbuclite în figuri de mare și întortocheată invenție, devine stăpânitor, și adesea exclusiv. Ornamentică aceasta geometrică, cu sau fără câmp intermediar, e cel mai ades foarte densă; încărcată până la a nu-ți mai da răgazul să răsuflă. Colorile sunt de multe ori violente. când există un câmp intermediar, acesta e nu arareori negru sau roșu, cu îngăduință și față de alte colori; figurile ornamentale, închipuite din jocul sprinten al riglei, se desprind albe pe câmp negru, sau aurii pe câmp cărămiziu etc., combinațiile de colori putând fi cele mai felurite. Se găsește și o ornamentație care nu aducea deloc cu a noastră: un fel de figuri care amintesc pietrele nu tocmai regulate ale unor ziduri ciclopice. Ele apar în masă compactă. Motivele naturale, precum plante și animale, sunt mai rar utilizate. Constatarea ni se pare valabilă mai ales pentru Grecia de nord. În Atica geometrismul dreptliniar mai cedează, făcând loc unui geometrism mixt, în care intervine și linia curbă, în Grecia insulară aceste moduri de geometrism apar amestecate, alăturându-li-se și motive naturaliste, în unele insule, ca în Creta, ornamentică e de o complexitate și de o virtuozitate foarte savantă, exemplul nemaiputând fi citat sub nici un unghi ca termen de comparație cu arta noastră populară.

Prin ce se deosebește în fond ornamentica artei populare neogrecești de aceea a artei românești? Ornamentica românească, cea geometrică, este în general mai stăpânită, mai sobră, mai puțin încărcată, de o invenție figurativă mai simplă, în ornamentica românească avem adesea a face cu un foarte susținut geometrism dreptliniar, câtă vreme în Grecia geometrismul e mai abrupt, mai zigzagat, mai învoit, mai exploziv. Unele motive, cum sunt acelea pe care le-am comparat cu bolovani ciclopici, lipsesc la noi chiar cu desăvârșire. De altă parte în ornamentica noastră, cu deosebire în aceea a scoarțelor, se utilizează mai mult decât în cea greacă, motive naturale „stilizate”, cum ar fi floarea și mai ales frunza sau ramurile. La noi motivul e frecvent ca „frunza verde” în poezia populară, al cărei corespondent ornamentic el și este de fapt. (A se vedea scoarțele oltenești.) Stilizările proprii artei românești sunt expresia unei vădite nevoi de stil; ele nu reprezintă simple schematizări, abrupte, geometrizeate, dictate de tehnica sau de materialul artei. Stilizarea se face de-a dreptul împotriva structurii materiale și a dezideratelor ei. Ornamentica noastră suportă multe epitețe, dar ar refuza ofensa de a fi numită „încărcată”; mai cu seamă dacă se ia ca termen de comparație arta, doldora de ciorchinii decorului, a popoarelor vecine. Sub unghi coloristic grecii își au idoli lor, care nu sunt și ai noștri. Ei manifestă o predilecție pentru „colorile” mai tari, câtă vreme românul preferă

„nuanțele”, nuanțele fine, stinse, stoarse din sângele diafan al buruienilor. până a nu se introduce colorile chimice, curcubeelile industriale, care au pervertit priceperea și au stricat cu totul gustul poporului, rețetele noastre coloristice alcătuiau o întreagă îngerească alchimie. Asemănările și deosebiri de ornamentică formulate mai sus, și altele de abia întrezărite, ne îndreptățesc să afirmăm că arta populară neogreacă și cea românească se raportează una la cealaltă — ca „barocul” la „clasic”, ca „ionicul” sau „corinticul” la „doric”. Vom scuti cititorii de osteneala de a-și mobiliza cunoștințele de istoria artelor, precizând că e vorba de-o simplă comparație graduală. Ornamentica noastră, de un aspect de singulară distincție, de o discreție de mari nuanțe, de o simplitate refugiata în subtilități, și de o măsură clasică, apare în arta neogreacă diferențiată până la forme parazitare, altoite și supraaltoite, și până la sublinieri de o exuberanță și specificare barocă. Se înțelege de la sine că prin acești termeni („clasic” și „baroc”) nu facem deloc aluzie la motive și aspecte stilistice, care ar fi „clasice” și „baroce” în accepția obișnuită, ca denumiri ale unor stiluri culte și majore. Prin „clasic” și prin „baroc” nu înțelegem decât moduri și grade de complexitate în întrebuințarea unor motive care în fond nu sunt nici clasice, nici baroce, ci simplu populare, întrebuințăm deci acești termeni ca în regula de trei, într-un înțeles care circumscrie numai proporția. Când se întâmplă ca românul și grecul să dezvolte aproximativ același geometrism sau unele motive stilizate, românul aderă la moduri mai stăpânite, mai reținute, mai puțin ostentative. (Adăugăm că în ornamentica și în arta populară sud-est europeană figurația umană, atât de frecventă în apus și în Europa centrală, e aproape absentă. Aceste popoare se feresc să redea figura umană, cum mahomedanii ocolesc reprezentarea divinității. E în joc desigur o anume sfială cu substraturi magice, în iconografia balcanică se cultivă totuși din plin și figurația umană, dar aceasta redă exclusiv personaje religioase: trinitatea, sfinții, biblici și legendari. Aceste personaje sunt, prin chiar atributele și calitatea lor sacră, la adăpost de orice înrăurire magică și vrăjitoarească). Să continuăm considerațiile comparative. La celelalte popoare balcanice, mai ales slave, geometrismul pare a-și -pierde, dominanța exclusivă, făcând loc și motivelor naturale. Motivele vegetale și animale iau în arta acestor popoare uneori un aspect vădit naturalist, departe de orice intenție stilistică. Colorile ornamentale, cărora li se închină toate aceste popoare, sunt adesea tari; arta lor fuge de nuanță. Tot ce nu e saturat li se pare mort. E aci desigur o chestie de gust. De altă parte și geometrismul sud-slav este, în asemănare cu cel românesc, mult mai încărcat, mai bombastic. Figurile sunt compoziții complicate, parazitare, rezultate din încrucișarea tuturor formelor geometrice: zigzaguri suprapuse pătratelor și cercurilor, radiantul suprapus crucii etc. Se mai remarcă în ornamentica sud-slavă o penibilă inconsecvență lăuntrică, adică un strigător amestec de stiluri: geometrismul apare, împotriva oricărei legi și corespondențe interioare, împerecheat și cu ornamentația de gen naturalist. Acest dezacord iritant îl constatăm și în arta populară ucraineană și rusească. Simțul stilistic mult mai exclusivist al românului adoptă în toate împrejurările numai îmbinarea geometrismului cu motive naturale stilizate. Această orientare e așa de obștesc românească, încât orice abatere poate fi cel puțin în principiu privită ca „străină”. La secui, care se pot mândri cu o frumoasă artă populară,

211

se remarcă, alături de ornamentica „naturalistă”, un geometrism masiv, alcătuit în preponderență din linii curbe și din volute, în satele secuiești am putut ghici ici-colo reminiscențe de baroc major. Foarte consecventă cu ea însăși este — trebuie să o recunoaștem — arta populară cehoslovacă: în comoara ei de podoabe stăpânesc suverane motivele vegetale, naturale, doar puțin simplificate și viu colorate. Ornamentica cehoslovacă ocolește grijulie orice geometrism dreptliniar; ea adoră alături de pitorescul grădinăresc, îndeosebi linia curbă, arcul, sinuozitățile mixte, spirale, ca ale cârcelului viței-de-vie. Grație ambianței sale istorice,

arta populară cehoslovacă se resimte, poate mai tare decât oricare alta, în afară de cea austriacă, de reflexe culte, urbane, majore, ale stilului baroc. Nu credem să exagerăm afirmând că arta populară cehoslovacă poartă în fizionomia ei anume eredități bastardizate de ale barocului cult, cum de pildă arta populară românească aduce cu sine din veacuri ceva din statica bizantină și ceva din statica preistorică.

Ne-am străduit în rândurile de mai sus să răzbatem prin desigururi până în pragul „esențelor” artei populare din diferite țări. Operația diferențială și examenul tipologic n-au fost cu puțință decât în crochiu sumar, firește. Ne-am mărginit înadins la ornamentică, fiindcă pentru sufletul uman generator aceasta e foarte dăătoare de măsură și deosebit de concludentă. Din cele câteva caracterizări rezultă oricum că artei populare românești și ornamenticii ei i se poate atribui un loc privilegiat în studiile de filozofie a culturii. Arta populară românească se bucură de virtuți intrinseci excepționale, în ciuda faptului că i se pot opune sub diverse unghiuri fenomene paralele spre comparație. Aproape orice comparație, obiectiv desfășurată, se mântuie, după cum văzurăm, într-un final de judecată în avantajul nostru.

Cât privește faimosul geometrism și năzuința de stilizare, proprii artei noastre populare, e cazul să se facă următoarele apropieri și diferențieri:

1. Există un geometrism copiat oarecum după natură: poate nu suntem prea departe de adevăr afirmând că în ornamentică finlandeză se găsesc figuri destrămat-poroase alcătuite pe axe imaginare, și uriaș crescute, după chipul cristalelor de zăpadă.
2. Există un geometrism de invenție, dincolo de formele naturii, viguros și liniar-dinamic, ca în țările scandinave.
3. Există un geometrism de asemenea de invenție, liniar-abrupt, cvadratic sau zigzagat, bogat diferențiat, încărcat, ca în Grecia.

212

4. Există un geometrism de curburi, de arcuri și volute, ca la slovaci sau la secui.
5. Există un geometrism de invenție, predominant drept liniar, static, relativ, rarefiat, discret: la români.

Cât privește întrebuițarea ornamentală a motivelor naturale (plante, animale, oameni), diferențiem de asemenea mai multe moduri:

1. Motive naturale, redade naturalist sau mai ușor simplificate: exemple în toată arta apuseană, dar și în arta tuturor vecinilor noștri.
2. Motive naturale schematizate geometric, după considerente tehnice și materiale. Ilustrații se găsesc în arta de pretutindeni.
3. Motive naturale stilizate dintr-o năzuință stihială. Un exemplu în această privință ne oferă arta populară românească. (Ea nu e însă unicul exemplu.)

Modurile coloristice sunt de asemenea mai multe. Se întrebuițează:

1. Colori vii — fără prea mult interes pentru armonie (Elveția, Germania).
2. Colori viguroase, armonice (Suedia).
3. Colori fine, de nuanță (Franța).
4. Colori tari, strigătoare (Țările slave).
5. Colori stinse (Țara românească).

În asemănare cu ornamentica altor popoare înconjurătoare, cea românească reprezintă cazul rar al unei arte populare de natură clasică, în sensul că e măsurată, discretă. Ea întrunește, dincolo de acest aspect, și alte calități. Ea împreunează într-o viziune sintetică geometrismul static, năzuința stihială în tratarea motivelor naturale și orientarea spre nuanță coloristică, ceea ce dă împreună un complex de determinante deosebit de armonic, un mănunchi simfonic de acorduri parcă prestabilite. Complexul e singular, dacă nu prin flecare din determinantele sale, atunci în totalitatea sa; el nu reconstituie un fenomen de aiurea. El e unic. Acest complex, așa

cum ni se prezintă, constituie o constelație care figurează o singură dată pe cerul duhului uman. Aceasta în pofida tuturor comparațiilor pe care constelația le-ar îngădui, unilateral, sub diferitele sale aspecte.

Desigur că ornamentica populară românească, variat ilustrată prin exemplele chilimurilor oltenești, a scoarțelor moldavo-basarabene, a costumelor de pretutindeni, a maramelor,

213

troițelor, ouălor încondeiate etc., nu posedă decât prea puține motive și elemente de desen sau de culoare pe care să i le putem atribui cu exclusivitate, într-o asemenea situație se găsesc însă cele mai mijite popoare. Zonele de circulație ale motivelor și ale elementelor ornamentale și hotarele etnice nu se acoperă, întâile debordează pe cele din urmă. Învățații, sau mai bine zis călătorii noștri, care au făcut întâia oară cunoștință cu elementele ornamentale asemănătoare celor românești din peninsula balcanică, din Lituania sau din Suedia, s-au văzut, în naivitatea lor, nevoiți să-și ascundă un fel de sentiment de decepție, dacă nu chiar de consternare. Ei s-au simțit oarecum deposedați prin surprindere și pe cale nedreaptă de un patrimoniu ce li se părea definitiv asigurat. Călătorii români, amanți și jenați, se, vedeau în chip neașteptat puși în fața unui fapt nou, care-i făcea să creadă că arta populară românească ar fi mai puțin originală decât și-au închipuit. Aceste decepții sunt întrucâtva explicabile, dar în fond prea puțin motivate. Din analizele de mai sus, s-a putut vedea că orice afirmație cu privire la o pretinsă lipsă de originalitate e gratuită. Asemenea afirmații dezvălesc doar o deficiență a sensibilității acelor care le enunță. Originalitatea artei populare românești există. Ea există dincolo de generozitatea circulatorie a anumitor motive și elemente în arta unor popoare megieșe. Să ni se dea voie să nu punem aici sub nici o formă problema originii acelor motive și elemente comune. Pin punct de vedere istoric, problema ni se pare încă foarte departe de pragul iluminat al unei soluții. Ce datorăm tracilor? Ce e arie? Ce derivă din Asia Minoră? Ce e bizantin? Ce descinde din zone egiptene sau coptice? Ce e de obârșie „geologică”? Jocul acesta de întrebări e ispititor, dar rămâne joc sau duce la sfadă între specialiști. Pe noi ne interesează înainte de toate originalitatea de fapt, fenomenală, a artei populare românești, iar aceasta credem că o putem constata în primul rând pe un podiș înalt și eterat, dincolo de elementele ei ca atare, care pot să fie călătoare ca vântul, ce nu ține seama de vămile neamurilor și de străjerii văzduhului. Originalitatea artei noastre populare, cât privește ornamentica, identificăm în aspecte care depășesc motivele grosier optice. Fiind de natură funcțională, ea scapă investigațiilor de metodă simplistă, care pornește de la elemente și se oprește la elemente. Termenii problemei sunt în fond destul de clari.

Dacă originalitatea artei noastre populare nu e de motive care se mută, precum din om în om, într-o

214

întreagă regiune continentală, această originalitate poate să țină totuși de ordinea mai puțin sevizabilă a faptelor funcționale, ea poate fi un coeficient de raportare, de dominantă a motivelor și elementelor, sau de dozaj al acestora, în adevăr, sub unghiul dominanței și al dozajului, descoperim că în ornamentica românească suveranitatea geometrismului dreptliniar și a figurației stilizate e mai hotărâtă decât în altă parte, iar dozajul între geometric și motive organic-stilizate — nicăieri așa de echilibrat. Arta populară românească excelează așadar printr-o consecvență stilistică de mare accent. Dar ea mai excelează și prin altceva: prin măsura și prin ritmul manifest în distribuția motivelor. Cât echilibru și câtă măsură în întrebuițarea elementelor „decorative” și a „câmpurilor”! Ce alternanță de plin și gol, de accent și neaccent, de substanță și spațiu, de pildă în chilimurile oltenești cu câmpurile lor

ultramarin albastre sau roșii închise, și în covoarele basarabene cu fondul negru în care respiră liber motivele vegetale. Popoarele vecine, mai ales cele peninsulare, suferă de un fel de horror vacui, câtă vreme românul e cel din urmă care să se lase pradă acestei frici de gol. Golul nu e simțit din partea românului ca un neajuns, care trebuie neapărat desființat, ci ca un mediu necesar articulării unui ritm. Golul nu e privit ca un cadru, care trebuie numai decît umplut cu ceva, ci ca element constitutiv și integrant al viziunii artistice. Prin funcția pozitivă a golului, a vidului, a câmpului, ca factor ritmic, prin acest mod degajat, arta populară românească reprezintă în răsărit o insulă de duh european într-o regiune de artă asiatic congestionată, într-o mare de exuberanță, de excese și de strălucire cel puțin barocă și plebee, dacă nu barbară. Această poziție insulară ni se pare în orice caz cu atât mai remarcabilă, cu cît duhul de care pomenim se realizează într-un capital disponibil de motive, care nu sunt vest-sau central-europene, ci particulare sau de circulație regională. Spuneam „duh european”. Europeanismul e a se înțelege de astă dată ca duh al măsurii, care caracterizează în genere spiritul european în comparație cu cel asiatic, sau cu cel al răsăritului apropiat sau cu cel arab-mediteranean. Nu este așadar vorba de un europeanism de motive, ci de un europeanism de, învederată atitudine spirituală. La cele câteva trăsături de originalitate să mai adăugăm încă o particularitate, care, dacă nu ne aparține în chip exclusiv, e totuși cu osebire pusă în relief de arta populară românească.

215

Atenția noastră e îndrumată spre tehnica specială, de virtuțile căreia, îndeobște ignorate până acum, se resimte geometrismul și năzuința stihială proprii artei populare românești. Notăm că atât geometrismul cât și năzuința stihială, consecvent și programatic urmărite ca atare, sunt prin chiar felul lor pândite de o enormă primejdie. Și anume de primejdia de a cădea în abstracțiune moartă și fără vibrație, de a degenera în clișeu hieratic, nenoroc căzut la un moment dat asupra spiritului bizantin. Geniul romanesc s-a priceput să ocolească în chip minunat acest pericol de autoanulare.

Despre influența bizantină asupra artei noastre populare, asupra iconografiei sau arhitecturii bisericesti, s-a scris suficient la noi, fără de a se istovi însă toate nuanțele problemei. Vom recunoaște că influența a fost considerabilă, în studiile ce s-au făcut a rămas însă neremarcant un fapt, în aparență accidental, în realitate de o însemnătate capitală. Critica artistică prea raționalizantă și unilaterală, nu îndeajuns aplecată asupra subtilităților stărilor de fapt, a luat notă de influența bizantină asupra artei românești, dar n-a prea înțeles reacțiunea românească declarată deodată cu acceptarea înrâuririi. „Reacțiunea” există totuși. Românul opune stilului bizantin, pretutindeni unde acesta a fost adoptat, o tehnică specială, prin care se înconjură primejdiile inerente acestui stil. Problema trebuie deci pusă fără ocol. Reacțiunea preventivă, instinctivă și nu conștientă, împotriva mortificării consistă în aplicarea unei tehnici „organice”. Cert, stilul bizantin invită, prin chiar legea sa interioară, la virtuozitatea care duce inevitabil la o artă abstractă, mumificată. Țăranul român, acceptând să slujească unui canon stihial, s-a ferit cu îndreptățită sfială de obligațiile virtuozității. Românul realizează în icoanele (pe sticlă, sau pe lemn, figurația umană și supraumană de înfățișare stihială, înconjurându-se totdeauna de anume stângăcii și devieri de la norma perfecțiunii, prin ceea ce stilul hieratic dobândește un aer organic și viu. Farmecul cu totul particular al acestor icoane se datorește unor interferențe de tendințe polare: năzuința stihială, hieratică, nu e rece dusă până la capăt, ci e atenuată prin contraponerea tehnicii organice. Virtuozitatea savantă, care pe plan stihial sfârșește totdeauna în desăvârșire țepănă și conformistă, seacă și sterilă, repugnă instinctului artistic al țăranului nostru, ca tot ce e artificial, și pare înadins ocolită. Țăranul român a optat în arta sa ornamentală stăruitor pentru acel geometrism dreptliniar pe care am încercat să-l definim.

Interesant și demn de relevat e că țăranul se va feri totuși să tragă o linie dreaptă cu rigla; aceasta atât în arta textilă sau în ornamentica smalțurilor, cât și în arhitectură. Utilizarea riglei, reale sau fictive, nu este pentru țăranul nostru un temei pentru înălțarea frumuseții. Tratarea unui subiect după criteriile riglei i se pare o perversiune, o denaturare a rosturilor și rânduielilor artistice. „Linia” realizată de mâna țăranului-zugrav sau arhitect va manifesta în consecință totdeauna anume abateri vii de la definiția liniei. Linia va prezenta totdeauna anume perceptibile iregularități: de aci aspectul însuflețit al acestui geometrism. Euclid corectat de zvâcnirile sângelui. În ornamentica românul iubește linia dreaptă, dar el îi imprimă o pulsație; tot așa românul iubește stihialul, dar acestuia el îi dă un aspect sub care palpită viața. Pe acest plan de semnificații „stângăcia” încetează de a mai fi stângăcie, fiind ridicată la rang de noimă. Ocolirea virtuozității ni se pare tocmai în acest mod de artă, geometrizantă și stihială, mai necesară decât în oricare alt mod. Este tocmai ceea ce țăranul român a nimerit cu un splendid instinct. Vom descoperi în arta populară românească o sinteză de tendințe opuse.

DESPRE DOR

Completam cele spuse cu privire la înclinarea spre „nuanța” și „discreție” cu încă vreo câteva lămuriri și considerațiuni care n-au putut fi intercalate în capitolele precedente, înclinarea spre nuanță și discreție a poporului nostru nu e vizibilă numai în preferința arătată de pildă colorilor „stînse” sau rarefiatului în ornamentică. Există un corespondent sau un pandant al acestei înclinări în muzică și în poezie, în cântecul popular românesc, în doină, în cântecul de dans, în bocete, substanța sonoră e alcătuită în mare parte din tonuri intermediare, imprecise, de stăruitoare „nuanțare” a stărilor sufletești. Cântecul nostru popular se mișcă cu b uimitoare siguranță pe linia acestor tonuri intermediare atât de labile în ele însele, și pe care urechea așa de bucuros le-ar dezagrega, împingându-le spre pozițiile fără echivoc ale portativelor. Ce varietate de nuanțe în aparenta monotonie de ansamblu a cântecului populari și ce discreție în modulațiile melancolice ale acestui cântec al nostru, în asemănare cu excesele de disperare ale muzicii din Asia Minoră, care în unele privințe aduce de altfel cu muzica noastră.

Un alt exemplu al înclinării spre nuanță ni-l oferă substanța lirică a poeziilor noastre populare, bogat înflorită cât vegetația unei lumi întregi. Stările cele mai des cântate și exprimate sunt, precum se știe: „dorul”, „jalea”, „urâtul”. Or toate aceste stări, care alcătuiesc substanța celor mai multe poezii populare, sunt stări de „nuanță”. Nici unul din cuvintele dor, jale, urât nu e traductibil în altă limbă. Ele denumesc stări sufletești românești. Fiindcă a traduce de pildă cuvântul „dor” prin „Sehnsucht” nu înseamnă a traduce, ci a circumscrie o neputință. Cuvinte de asemenea natură constituie impermeabilitatea unui grai. Starea „dor” e așa de particulară și așa de mult împletită din nuanțe, încât de ea țin până și vocala și consonantele înșile ale cuvântului „dor”. Asemenea cuvinte nu „înseamnă” numai ceva, ci ele fac parte, prin chiar sonoritatea lor,

din ceea ce ele înseamnă. Și tot așa e cazul stării „jale” și al stării „urâtului”.

Situația se complică și se nuanțează și mai mult când trecem la exprimarea poetică a acestor stări. Să supunem unui examen infinitezimal sau unei „analize spectrale” dorul ca motiv liric.

O cercetare a colecțiilor noastre de poezii populare ne va lămuri degrabă că adesea dorul nu e cântat prin intermediul obiectului spre care e orientat (iubita, casa, familia, peisajul); dorul e cântat pentru el însuși, ca stare aproape fără obiect, ca stare al cărei obiect e oarecum retăcut sau numai discret atins. Cu alte cuvinte dorul se transformă adesea într-o stare subiectivă în obiect liric. Unii cercetători, cu discernământul insuficient familiarizat cu astfel de subtilități, și seduși poate și de unele aparențe, au afirmat că poezia noastră populară „personifică” dorul. Să ni se dea voie să credem că termenul e insignifiant și că nu redă procesul negrăit de fin ce are lor în sufletul popular, în realitate nu e vorba atât de o personificare, cât de o „ipostazare” a dorului. Diferența e considerabilă, atât prin ea însăși, cât și prin efecte. Dorul e socotit când ca stare sufletească învârtoșată, ca o ipostazie, când ca o putere impersonală, care devastează și subjugă, când ca o vrajă ce se mută, când ca o boală cosmică, ca un element invincibil al firii, ca un alter ego, ca o emanație materială-sufletească a individului. Cântărețul tratează dorul în consecință: i se închină sau se luptă cu el, îl transmite sau îl primește, îl macină ca pe o materie, îl seamănă ca pe o plantă. Atâtea forme ale dorului nu prea pot fi subsumate categoriei „personificării”. Dar toate suportă și solicită epitetul ce l-am propus. Poporul ipostazează dorul. Și la fel — jalea, urâtul, norocul etc. Câteva exemple:

Pe unde umblă dorul
Nu poți ara cu plugul,
Că s-agață plugu-n dor,
Trag boii de se omor;
Pe unde umblă jalea
Nu poți trece cu grapa
Că s-agață grapa-n jele,
Trag săraci vacile mele.

sau:

Măi bădiță, bunule,
Sămăna-ți-aș numele,
Să șaman numele tău
Mestecat cu dor de-al meu.

220

sau:

sau:

Și din al tău să răsară
Floare mândră, floare rară,
Să răsar-un rosmarin,
Din al meu un trandafir etc.

sau:

Câtă boală-i pe sub soare
Nu-i ca dorul arzătoare,
Că dorul unde se pune
Face inima cărbune.
Câtă boală-i pe sub lună
Nu-i ca dorul de nebună,

Că dorul unde se lasă,
Face lacrimelor casă.

Sau:

Ș-am auzât, auzât,
Că este moară de vuit
De macină la urât.
Nu știu Doamne ce as da
Moara aia de-aș afla
La urât aș macină,
La urât, cu feldera.

Sau:

Maică norocelul meu
L-au băut boii-n părau,
Nu știu boii l-au băut,
Ori eu noroc n-am avut,
Nu știu boii l-au mâncat,
Ori Dumnezeu nu mi-a dat

Sau:

Frunzuliță merișor
Măi bădiță, bădișor,
Nu-mi trimite-atâta dor
Și pe vânturi și pe soare
Și pe cald și pe răcoare,

221

Și pe stele mărunțele
Și pe zbor de rândunele,
Trimite-mi mai puțințel
Și vină și tu cu el.

(Citate după H. Teculescu, Pe Mureș și pe Târnave, Sighișoara, 1929.)

Procedeul acesta, primar și subtil în același timp, al ipostazării dorului, jalei, urâtului etc., ferește poezia populară de două grave neajunsuri: de efuziunile sentimentalismului și de ariditatea alegorismului. Dacă poetul popular ar cânta din starea subiectivă ca atare, ar cădea repede într-o pernicioasă poezie sentimentală. Obiectivarea ipostatică a stării e o soluție găsită prin instinct împotriva acestei primejdii. De altă parte dacă poetul ar „personifica” starea sufletească, el ar aluneca degrabă în desfrâul sec și fără ecou al alegorismului, ca poezia bizantină de pildă. Simpla ipostazare îl pune la adăpost și de această primejdie, menținându-l într-o naivitate apropiată de viața și trăirile reale, în orice caz ipostazarea stărilor sufletești ține de stilul naivității noastre populare. Mai însemnăm că lirica aceasta a ipostaziilor care se ține deopotrivă departe de excesele sentimentalismului, cât și de fantazia abuzivă și neputincioasă, inerentă alegoriei, se încadrează de minune, ca un exemplu mai mult, în acel

duh al nuanței și al discretei cumpătări, propriu creației poporului nostru.

Amatorii de speculații ontologice ar putea, în legătură cu examinarea stării „dor”, să facă și o excursie laterală prin „filozofia existențială”. Le servim sugestii pentru un itinerar care pe noi înșine nu ne seduce deocamdată.

Gândirea contemporană a încercat, mai ales sub influențe kierkegaardiene, să definească specificitatea existenței umane în mijlocul lumii. Heidegger, celebrul gânditor german contemporan, s-a însărcinat să încerce o asemenea reducere a existenței umane la substanța ei lirică de ultimă expresie. El s-a oprit la termenul „îngrijorare”. Nu-și face Heidegger o iluzie crezând că definirea existenței umane ca atare, prin substanța ei lirică, ar putea să dea o formulă absolută? Ne încuviințăm dreptul să ne îndoim de valabilitatea generală a definiției. Unul român, în legătură de sânge cu matca etnică, i s-ar putea ușor întâmpla, încercând să-și făurească o filozofie existențială, să circumscrie aceeași substanță prin termenul „dor”. Dorul s-ar revela deci ca ipostază românească a „existenței” umane.

222

Probabil că atmosfera psihologică de după război, prea catastrofică, l-a făcut pe Heidegger să vadă existența omului într-un fel destul de budist, ca îngrijorare și ca existență spre moarte, spre „nimic”. Dacă se ține seama de omniprezența dorului în poezia noastră populară, s-ar putea aproape afirma că existența e pentru român „dor”, aspirație trans-orizontală, existență care în întregime se scurge spre „ceva”.

223

INTERMEZZO

Sub învelișul permeabil al culturii noastre folclorice, care a îngăduit în cursul timpurilor netăgăduite procese de osmoză, se găsește un nucleu iradiant și consistent. E „matricea stilistică”, inalienabilă, a duhului nostru etnic. Ne-am alternat în cele de mai înainte interesul și efortul întru fixarea câtorva determinante ale ei. Ilustrarea materială a acestor abstracte străduinți ar putea să umple volume. Cum din parte-ne neam propus să ne menținem la o anumită altitudine filozofică, fertilă înainte de toate prin sugestii, nu ne putem îngădui aglomerarea documentară. Am căutat să conturăm determinatele stilistice nu atât în calitatea lor de cadre ale unei culturi consumate, cât în calitatea lor de potente creatoare. Determinatele alcătuiesc o matrice relativ atemporală, o substanță în mare măsură neatinsă de contingențele vremelnice și istorice. Această matrice reprezintă identitatea cu sine însuși a românismului în cursul veacurilor; ea constituie permanența și puterea noastră, în aceeași măsură ca plasma germinativă; ea e porțiunea noastră de „omenească veșnicie” în succesiunea necurmat împrăștiată a generațiilor. Matricea stilistică colaborează la definirea unui popor tot așa de mult ca sângele și graiul. Ea poate să crească sau să scadă, dar când se stinge, se stinge și poporul. Această matrice stilistică, mănunchi secret de puteri eficiente, este de altfel singura noastră mare „tradiție”. Tradiția noastră, care se confundă cu matricea stilistică nu e de natură temporală, nici heraldică sau istorică, în apus „tradiția” e alcătuită din însumarea pedantă a unui trecut, din galerii strămoșești, din cronica unor fapte, din răbojul strămoșilor, din urmarea generațiilor sub scutul magic al aceleiași steme, țărănești sau aristocratice. Tradiția are în apus un caracter istoric, muzeal. Tradiția e acolo contabilitate retrospectivă, timpul călcând peste morminte, trecutul acumulat în prezent, memorie și atmosferă memorială. O tradiție în acest înțeles, de pulbere de oseminte așezată pe ambianța vieții, lipsește la noi. Tradiția noastră e de natură mai invizibilă;

ea nu permite decât o formulare metaforică sau metafizică. Tradiția noastră e mai atemporală, ea se confundă cu potentele stilistice creatoare, neistovite, „magnifice ca în prima zi”. Tradiția noastră e matricea stilistică, în stare binecuvântată ca stratul mumelor. Mocnind uneori, neîntrerupt vie, ea se manifestă în timp, deși, măsurată cu orizontul nostru efemer, ea e mai presus de timp. Creatoare fiind, tradiția aceasta a noastră, are un caracter „muzic”, iar nu „muzeal”, în apus tradiția e semn de vârstă, de multe ori o povară; despărțirea de ea înseamnă revoluție liberatoare. Tradiția noastră e fără vârstă ca frunza verde; ca matrice stilistică ea face parte din logosul inconștient.

O despărțire de ea ar însemna apostazie.

În paginile ce urmează, vom transcrie unele fețe vremelnice ale modului cum s-a revelat matricea stilistică în mersul cu noroc atât de schimbăcios al „istoriei” noastre. Vom vedea că istoria noastră, judecată cu singurele măsuri legiuite, adică după criteriile ce se desprind de la sine din matricea ei stilistică, ia adesea o înfățișare problematică, și că nu avem de fapt o singură istorie, ci mai multe feluri de „istorii”; o istorie de tip deplin câteva veacuri, pe urmă o istorie de tip ezitant, și uneori de tip diminuat.

EVOLUȚIE ȘI INVOLUȚIE

Termenul de „istorie” posedă, în afară de definiția vagă, de toți întrezărită, ce i se atribuie în întrebuințarea cotidiană, și alte definiții, care nu sunt de circulație, ci rezultatul unei aprofundări de natură filozofică. Semnificația termenului a fost în ultimele decenii obiectul unor vii dezbateri. Pentru cugetul simplificator și aproximativ al omului de toate zilele, care folosește cuvintele ca banul care umblă, „istoria” este suma evenimentelor și a prefacerilor ce au loc într-un anume timp, într-un domeniu oarecare al activității umane, de un interes supraindividual. Pentru conștiința de toate zilele „istoria” coincide cu dimensiunea temporală a existenței și a activității omenești, care, prin importanța ei, răspunde unor interese, mai mult sau mai puțin colective. Definiția e ușurată de orice balast, abordabilă — ea nu sperie pe nimeni. Sub acest unghi fapte „istorice” ar fi de pildă crearea unei legi, căreia i s-a supus sau împotriva căreia a reacționat la un moment dat o colectivitate; tot așa viața, cu sau fără războaie, a unui domnitor; întemeierea unei instituții de binefaceri careia s-a bucurat, mai mult decât unul singur, plăsmuirea unei opere de artă, care a stârnit sau poate să stârnească un interes obștesc, sau cel puțin un interes mai larg decât al individului creator. (Acest interes stârnit nu e, firește, și un criteriu pentru valoarea operei.) Unde sunt doi adunați în numele unui interes comun, e și „istoria” între ei. Această definiție a istoriei, ca dimensiune temporală a existenței și a activității umane de un interes depășind sfera individuală, se bucură de colaborarea și aderența noastră cotidiană. Semnificația ei e mai mult simțită decât clar articulată. Definiția aceasta ține așadar de graiul obișnuit și de simțul comun, pline de utile obscurități, și nu obligă deloc o conștiință critică. De multe ori însă aprofundarea, chiar și cea mai conștiincioasă, a unei idei sau a unui termen nu face decât să confirme definiția de circulație, îmbogățind firește semnificația. Conștiința critică nu face abstracție de semnificația uzuală a termenului,

ci îi sporește doar caratele. Istoricii, mai ales ideea care și-au adâncit puțin perspectivele, ceea ce nu se întâmplă tocmai așa de des, vor găsi că sensul uzual al cuvântului „istorie” nu e

greșit, însă cam incomplet și anemic. Pentru a atribui unui fapt oarecare epitetul „istoricității”, iubitorii de zări mai adânci vor cere în consecință ca faptul să îndeplinească neapărat și alte condiții decât cele implicate de definiția cotidiană. Orice concepție de natură filozofică va fi desigur de acord să înscăuneze „istoria” în dimensiunea temporalității, și tot așa să pună sub sceptrul ei faptele care aparțin activității umane de interes supraindividual. Conștiința critica sau de o orientare mai sintetică și mai vizionară va cere însă ca aceste fapte umane să se integreze într-o linie ritmică sau de vastă continuitate, într-o dinamică de anume anvergură, în forme și într-o dialectică pline de semnificații speciale, care depășesc tâlcul vieții individuale și cărora insul le este subjugat ca unor puteri majore. Aceasta e „istoria” ca existență de înalt format și de o logică interioară cu totul particulară, ca entitate vastă, ca amplă înlănțuire, care implică inițiative individuale, dar nu se explică prin ele.

Încercată cu cele două definiții, una obișnuită, cealaltă filozofică, Istoria românilor ne apare sub aspecte paradoxale, întâia definiție, care satisface doar simțul comun, e incapabilă de a acoperi întocmai înțelesul multiplu al acestei istorii. A doua definiție, care-și sporește obiectul cu o perspectivă, este adesea ca o haină prea largă, pe care realitățile noastre istorice nu o umplu decât parțial. Această de a doua definiție pune adeseori faptele în situația delicată de a fi mult întrecute de ideea „istoricității”.

În Dacia Traiană a existat, sub unghiul etnic, o populație relativ mixtă, de-o remarcabilă cultură populară și de o nu mai puțin impunătoare civilizație urbană. Cultura populară, mai ales, trebuie să ne-o închipuim vecină cu înflorirea. Nodurile urbane, cu dinamismul lor și cu linii de forță răspândite în câmpul și în substanța culturii populare, nu se găseau desigur la un nivel vital și spiritual inferior celor din alte regiuni europene, unde „istoria” avea să-și declare atât de vajnic înaltele ei febre creatoare.

În Dacia Traiană situația prezenta sub toate aspectele condiții optime pentru înjghebarea și declanșarea unei „istorii” de viguroasă linie interioară, fie în cadrul imperiului, fie independent de imperiu. Dar au venit năvălirile, așa-zise barbare,

227

care mai întâi au zguduit și pe urmă au distrus cadrul acestor posibilități de istorie, începuturile românismului coincid astfel cu o „retragere” din „istorie”, și din toate posibilitățile ei ritmice și dialectice, într-o viață nu lipsită de cultură, nu despuată de forme, dar anistorică. Pentru câteva veacuri viața pre-românească și apoi românească a fost nevoită, sub presiunea-evenimentelor ce se desfășurau fulgerător pe drumurile și în văzduhul Daciei, să renunțe la „istorie”, să se retragă adică într-o existență organică-sufletească, oarecum atemporală. Această existență, de o fizionomie proprie, era condamnată să se mențină închistată într-o autonomie redusă. Autonomia era tocmai suficientă pentru apărarea, cel puțin pasivă, a acestui fel de existență. Ea era tocmai suficientă și pentru a salva anume posibilități imanente pentru împrejurări mai prielnice. Pre-românismul s-a retras gastero-podic în scoica sa, unde în veacurile de somn aveau să se înfiripe întâile determinante ale matricei stilistice românești. Românismul era adăpostit în așezări uneori sătești, mai adesea însă în cătune de munte sau în stânilor ciobănești. Istoria de înaltă anvergură presupune totdeauna, ca organ al ei, o populație de energii organizate. Istoria, ca izbucnire pe plan major, a unor potente stilistice, nu se poate decât anevoie închipui fără de o dinamică pornită din puternice centre de viață, având la dispoziție cultura sătească, materialul și sufletul uman, rural, ca un substrat sau ca un mijloc efectiv utilizabil. Focarele de viață concentrată, cu raze emise pentru canalizarea energiilor anonime, sunt purtătoarele sau cel puțin coeficientul cel mai important al istoriei, ca „istorie”. Când populația din Dacia pre-românească a părăsit, nu de bună-voie și nici din proprie inițiativă, această viață potențată și de forme complexe, ea se retrăgea eo ipso din „istorie” într-o viață anistorică. Viața anistorică e stăpânită de categoriile și de imperativele

organicului; ea nu îngăduie potentelor stilistice decât manifestări pe un plan minor. E foarte probabil așadar că acea populație nu-și părăsea cu totul cultura. Ea renunța mai ales la angrenajul material al unei culturi, și la toate posibilitățile de a-i da o expresie învoaltă sau monumentală. Cultura se reducea de acum în cazul cel mai grav și mai penibil la plasma ei germinativă, permițând totuși, după împrejurări, și manifestări de dimensiuni diminutive, de altfel singurele manifestări compatibile cu această viață ce voia simplu să se conserve sub ocrotitoare auspicii anistorice. Limba românească păstrează, ca nici o altă limbă

228

romanică, vădite rămășițe ale aceluși proces, de lungă durată, al retragerii din „istorie” în viața de tip „organic”. Iată două cuvinte românești, care mărturisesc despre acest proces: „pământ” și „bătrân”. Cuvântul „pământ” derivă din latinul „pavimentum”, care însemna „arie făcută din pietriș și mortar bătut, podea de cameră, pavaj de stradă, stradă pavată cu piatră sau cărămidă”. (C.C. Giurescu, *Istoria românilor*, I, ed. I, p. 132.) Derivația filologică a cuvântului „pământ” nu mai oferă desigur nici o problemă. Cu atât mai interesantă e evoluția semantică, de la „pavimentum” la „pământ”. Valorosul istoric, încercând să-și lămurească evoluția semnificației, crede că „strămoșii au fost așa de impresionați de trăinicia acestor drumuri și în general a construcțiilor romane, se vede foarte numeroase în Dacia, încât au dat cuvântului «pavimentum»... un înțeles pe care nu-l mai are nici o limbă romanică, anume acela de pământ” (ibid., p. 132). Explicația nu e lipsită de ingeniozitate, dar tâlcul evoluției ce a avut loc pentru ca „pavimentum” să devină „pământ” nu ni se pare prins în toată amploarea sa. „Pavimentum” e un termen de civilizație urbană sau de civilizație stăpânită de cea urbană, un termen care implică o anumită participare a populației care fi întrebuințează la un cadru de viață „istorică”, de tip relativ monumental. Termenul își pierde apoi acest înțeles în întregime, adoptând un altul, acela de „pământ”, care, oricât l-am analiza, nu mai implică decât o viață „organică”, fără de nici un aspect major istoric. Evoluția semnificației ni se pare o frumoasă mărturie, cântărind mai mult decât orice document, despre procesul de retragere al unei populații din „istorie” într-o viață de orizonturi organice. Evoluția semnificației „pavimentum-pământ” este o dovadă despre o schimbare totală a stilului de viață, mutat de pe un plan major pe un plan minor. Fenomenul trebuie văzut în toată amploarea sa, cu atât mai mult cu cât poate fi sprijinit și cu alte mărturii anologice. Nu e vorba despre o oarecare schimbare trecătoare, ci de o schimbare profundă, totală, de tip de viață, și fără întoarcere la poziția odată părăsită. Despre această mutație mărturisește și evoluția plină de tâlc a cuvântului „veteranus”, care devine „bătrân”. Sensul cuvântului „veteranus” (soldatul de o viață care a trecut la pensie cu drept de împământare) presupune un fundal de civilizație de caracter major, istoric. Or, semnificația cuvântului îndură o mutație, oprindu-se la cea designată în limba românească prin cuvântul „bătrân”. Sensul cuvântului „bătrân” nu mai posedă

230

ca fundal decât o viață de orizont organic și anistoric. Orice alt înțeles sau subînțeles care ar aminti de „veteranus” s-a atrofiat. Invităm pe istoricii și filologii noștri să cerceteze mai de aproape evoluția semantică a diverselor cuvinte românești care au ca rădăcină niște termeni latini legați la obârșie de noțiuni proiectate pe un fond de civilizație istorică, majoră. S-ar confirma credem degrabă procesul pe care-l bănuim și la care ne referim, întrezărim aproape existența unei legi psihologice-filologice, care ar îngădui eventual să fie formulată astfel: cuvintele latine designând noțiuni proiectate pe un fond de civilizație istorică, majoră, sau se vor pierde, sau, până să devină românești, vor adopta în genere un înțeles care nu mai implică decât un stil de viață organică. Acest efect de transpunere dintr-un tip de viață într-altul

trebuie scrutat cu toată atenția cuvenită <nota1>. Cuvintele latine de o semnificație care nu implică o civilizație sau o viață istorică pe plan major tind a-și păstra în limba românească — înțelesul original (granum-grâu, stella-stea, fulgur-fulger, cicuta-cucută, coelum-cer etc., etc.), fără ca alterările de sens să fie însă excluse. Alterările, deplasările de sens ale cuvintelor de acest soi sunt în orice caz mal accidentale și se explică simplu numai prin întrebuițarea lor „metaforică”. Un alt interesant document pentru procesul de retragere a pre-românilor din „istorie” într-o viață de tip „organic” este de pildă și cuvântul „oaste”. El derivă din „hostis”, care după cum se știe în latinește înseamnă „dușman”. Sensul cuvântului românesc „oaste” datează deci tocmai dintr-o epocă în care pre-românii se dezbrăcaseră de viața pozitivă, majoră, în cadrul unui stat, adaptându-se la o viață anistorică, de aspect organic, într-o țară în care armatele nu mai erau ale lor, ci totdeauna ale dușmanilor (hostis). De unde încetul cu încetul cristalizarea semnificației de astăzi a cuvântului „oaste”. Nu am stăruia asupra fenomenului dacă nu i-am atribui oarecare însemnătate și sub alte unghiuri, în adevăr, o întrebare se ridică: întrucât acest fenomen de evoluție semantică, implicând o transpunere radicală de la un tip de viață pe un plan major la un tip de viață pe plan minor, ar putea forma un document istoric cu privire la continuitatea românismului în Dacia Traiană? Procesul, de incomensurabile efecte, al retragerii din istorie într-o viață de tip organic ni se pare că nu ar fi putut avea un tot așa de pregnant profil în sudul Dunării ca în nord. În sudul Dunării populația pre-românească, și apoi românească, rămânând în imperiul sau la marginea imperiului, a fost de fapt tot evul mediu, într-o formă sau alta, mult mai angajată la viața „istorică” decât în nord. Această împrejurare sporește probabilitatea pentru teza că evoluția semnificațiilor despre care vorbim s-a putut produce mai lesne în nordul Dunării. Punem aici cu toată precauția cuvenită numai termenii unei probleme, vrednică de a fi atacată cu tot aparatul științific. Ar fi interesant să se cerceteze întreg vocabularul nostru sub acest aspect, să se scruteze, adică, urmele lăsate pe corpul cuvintelor, în chip de stigme semantice, de marele proces al retragerii din istorie într-o viață de tip organic.

Aspectele geografice ale acestei retrageri pun o chestiune de fapt mult mai secundară. Unii istorici, mai catastrofici, înclină să imagineze refugiarea ca o retragere totală în munți, alții atenuează grozăvia veacului și-i multiplică pitorescul închipuind retragerea și ca o ascundere în pădurile de șes. Importantă în ambele cazuri nu e atât retragerea într-un peisaj sau altul, cât retragerea duhului unei populații, care renunță la istorie, la viața de tip major, și se salvează în viața de tip organic, minor. De aci încolo portativul major „istoric” al Daciei este ocupat de cântecul altor populații și noroade, care se așază aci, mai vremelnic sau mai statornic, după cum le îngăduie steaua sângelui și a norocului. Ele vor deveni stăpânitoare, fiind angajate tot timpul în ritmul și în rețeaua dinamică a „istoriei” ca atare. Seminții revărsate din coșul Mumei Noroadelor, seminții germanice, bune, slave, bulgare, avare, pecenege, cumane, ungare, toate au venit, au stat, s-au dus sau au rămas. Mulți dintre cei rămași s-a întâmplat să fie absorbiți de buretele anonim al unei populații autohtone, care nu voia în nici un fel să se lase târâtă în „istorie”. Aceasta era trăsătura cea mai izbitoare a populației autohtone, în adevăr timp de o mie de ani aproape, pre-românii și românii manifestă un fel de atitudine instinctivă de autoapărare care se poate numi boicot al istoriei. Ei nu se adună în mase organizate ca să se lanseze în acțiuni de largă desfășurare, care i-ar fi ademenit, epic, în istorie. O populație, în care câțiva timp a trăit poate vag amintirea unei vieți de tip major, boicota instinctiv,

<nota 1>

1. Iată câteva cuvinte care ar putea veni în discuție în ordinea aceasta de idei. Înainte de toate însuși cuvântul „cuvânt”, care derivă din „conventum” (înțelegere-convenție, întrunire; în franțuzește „conventum” a dat „couvent” = mănăstire). „A depărta” = „de quartare” (de la „quartus”), care înseamnă „a alunga dintr-un cartier al urbei”. „Femeie” = „familia” (ca noți-

une juridică). Etimologiile sunt citate după Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache de Sextil Pușcariu (Heidelberg, 1905).

</nota 1>

231

pe urmă chiar și fără de acea amintire, orice încercare de a o smulge din viața de tip organic și de a o atrage în vârtejurile și în apele istoriei. Ea presimțea că această istorie, ce se făcea și se desfăcea în protuberante inconsistente, nu putea în nici un chip să fie a ei. Nu mai puțin populația românească, fixată la un moment dat nu numai într-un anume peisaj, ci și într-un anume orizont interior, care formează cadrul său stilistic, dezvoltă pentru ea o viață sufletească și materială, religioasă și culturală, când mai plină, când mai redusă, o autonomie firească în limitele îngăduite de vitrege circumstanțe, totdeauna însă numai până la malul alviei în care curge cu valuri gălgâitoare „istoria”. Orizontul interior al acestei populații era cel „mioritic”. Acest orizont s-a constituit ca un cadru al unui anume sentiment al destinului, și coincidea cel mai adesea și cu mediul fizic (plaiul) în care s-a statornicit, cu deplasări sezoniere, omul român. Sub unghiul organizării vieții sociale, acest „orizont” nu se putea realiza prea amplu, din cauza, stăpânirilor suprapuse: el se reducea la viziunea „țării”; țara era alcătuită de obicei dintr-o vale între liniile unor dealuri sau măguri. „Țara”, o entitate de natură aproape miraculoasă, a vietate ținută laolaltă și însuflețită de magia unui râu, coincide oarecum cu o unitate ritmică a spațiului mioritic. Autonomia acestor unități, supuse exterior unei stăpâniri străine, era desigur considerabilă. Populația românească arăta o rezervă împinsă până la boicot — e vorba despre un boicot firesc și nu lucid organizat — față de stăpânirea recunoscută exterior, dar nu lăuntric. Stăpânirea, planând deasupra ca zodiacul, dar și schimbăcioasă ca zodiacul, nu s-a dovedit niciodată în stare să răpească pe români în volbura istoriei ei. Acest boicot al istoriei, foc arzând sub cenușa marii liniști, era înțelepciunea vitală a strămoșilor noștri, darul cu care au fost binecuvântați deodată cu frunza verde. Când împrejurările îngăduiau o destindere, „țările” românești respirau, făcând exerciții de expansiune, în veacul al nouălea, ungurii, la sosirea lor, au găsit voievodate sau cnezate românești, pe cale de a-și începe „istoria”, pe teme de inițiativă proprie, plină de verzi făgăduinti. Așezarea ungarilor, apăsări peceriege și cumane au zădărnicit apoi din nou manifestarea acestui potențial istoric, pentru încă o mie de ani în Transilvania, pentru câteva veacuri în Muntenia și în Moldova. Trei sute de ani după așezarea ungarilor în cea mai bine aleasă pustă a pândelor, se găsesc indicii istorice mai presus de orice îndoială despre formațiuni românești cvasietatiste, ezitante și de minusculă înfățișare,

232

în Muntenia. Una dintre aceste formațiuni câștigă apoi, e greu de știut în ce împrejurări și prin ce mijloace, dintr-o dată o preponderență decisivă, luând o temerară, puternică inițiativă de angajare a populației românești pe o linie majoră, creatoare de istorie. Matricea stilistică românească se trezea și încerca să se realizeze învoaltă, năzuind spre roade depline, cum sunt cele obținute prin autoaltoiarea unor vlăstare alese pe un trunchi naiv și sălbatic. E negrăit de impresionant cât de consecvent și de liniar crește și cât de persistent se consolidează, pas cu pas, sentimentul spațial al întâilor creatori de istorie românească. Poate nu e tocmai lipsit de interes să se amintească împrejurarea că populația dacoromână s-a retras din viața de tip major în timpul când imperiul româniși pierdea definitiv suveranitatea asupra regiunii noastre și că românii se încumetă din nou în viața de tip istoric sub auspiciile de periferie, s-ar putea zice tragic-favorabile, create fără de voie de o altă mare formațiune imperială, de cea mongolică. (Cineva se întreba dacă nu cumva i-a ajutat pe acest drum al găsirii sinelui și exemplul

cavalerilor teutoni, care, o mână de oameni, au știut așa de bine să se organizeze prin părțile locului?) Evocarea timpului e posibilă doar prin imagini și ipoteze. Fapt e că dinamica aceea, de început, nu poate fi asemănată decât cu a seminței trezite. Ce efervescență celulară, de vigoare embriologică, creatoare de stat și de istorie între Carpați și Dunăre în partea a doua a secolului al XIII-lea! Se încerca un proces cu fața hotărât îndreptată spre viitor, tocmai invers celui ce se petrecuse o mie de ani în urmă. Trecutul era definitiv uitat. Rămășițele rare erau atribuite unor fapte de poveste, uriașilor, începea ceva nou. Probabil că și despre acest nou proces s-au păstrat mărturii lingvistice. Nu ni se pare tocmai exclus ca din acest timp să dateze cristalizarea statornică a semnificației cuvântului „țară” ca „stat”, după ce originar acest termen fusese „terra” (pământ). De la o semnificație ce implică o viață de tip organic (terra), se face trecerea la o semnificație ce implică o viață de tip major, istoric (țară). Ce mijire ca de auroră, ce creștere a sentimentului spațial de la Seneslau la Tihomir, de la acesta la Basarab, de la Basarab pe urmă la Mircea cel Bătrân.

Doar câteva decenii mai târziu decât în Muntenia se înfiripă același proces și în nordul românismului, în Maramureș și în Moldova. De la Dragoș la Bogdan, pe urmă sub Mușatini, până la Ștefan cel Mare, sentimentul spațial se găsește în exuberantă creștere.

233

„Statul”, de acum, nu mai e o formațiune străină, fără nervuri în substanța populației, ci un acoperământ prielnic substanței ocrotite, ale cărei latențe izbucnesc cu rară vâjnoșie, înflorind pe un podiș de remarcabilă continuitate ascendentă, și luând chipul celei mai autentice „istorii” ce se poate imagina. Viața cu apele mișcate de un întunecat-luminos destin, înfăptuirile clădite pe sânge țâșnind ca dintr-o putere telurică, bisericile clădite pe lumină, și toată opera, de zmeu și de arhanghel, ale lui Ștefan cel Mare alcătuiesc împreună mica noastră veșnicie revelată în timp. Călcăm pe pământ sfânt: iată, cu adevărat, o substanță și forme „istorice”! E aci o viață care reprezintă o istorie autentică, nu mai puțin decât viața împăraților medievali germani, cum ar fi aceea a Hohenstaufilor, de pildă, deși dimensiunile ei sunt, prin forța împrejurărilor, desigur neasemănat mai scăzute. Dinamica, geniul, energia, demnitatea voievodală, spiritul de inițiativă, și vitalitatea excepțională puse de Ștefan cel Mare în destinul său istoric ar fi fost, prin virtuțile lor, suficiente să ducă la crearea unui spațiu moldovenesc de întinderi și proporții imperiale. Ștefan a fost din belșug înzestrat cu toate calitățile pentru plămuirea unor asemenea zări împărătești de largă respirație istorică.

Împrejurări excepționale de grave (irezistibilă expansiune turcească) l-au silit însă, în cea mai mare parte, și intermitent, la defensivă, la reacțiune, la consolidarea celor dobândite. Nici o altă epocă sau moment din trecutul nostru nu ne dăruie un așa de intens prilej de a simți aroma măreției până la care ar fi putut crește istoria românească. Dar în faza ei cea mai hotărâtoare istoria noastră n-a avut norocul, nu să se facă în pace, căci istoria nu se face în pace, dar norocul să fie cruțată de evenimente debordante și să nu fie oarecum fizic zădărnicită în, posibilitățile ei, prin intervenția unor factori absolut copleșitori. Ștefan cel Mare a fost prin chemare pe drumul unui cosmos românesc. Energia și intuiția creatoare, puse în tot ce a făcut pentru pământul său în puținul răgaz ce i l-a îngăduit permanenta apărare, încoronată de atâtea triumfuri, ar fi meritat să nu fie tăiate atât de brutal în calea desfășurării lor firești. Sub stăpânirea lui Ștefan stilurile arhitectonice, bizantin și gotic, se adaptează uimitor la necesități organice și la matca locală; sinteza lor nouă e în stare, prin simplitatea soluțiilor ei, să comunice oricui regretul că au fost prematur întrerupte. Câte posibilități nu s-au stins deodată cu domnia lui Ștefan, sub care răsăritul și apusul se întâlnesc într-o alvie atât de prielnică unei noi viziuni

234

arhitectonice și metafizice, însăși natura românească era pe drumul de a deveni, datorită bisericilor și mănăstirilor, care se integrează așa de grațios și de bărbătesc în ea, o „natură-biserică”, de mare aspect pitoresc și solar-sofianic. Dar atât clădirea spațiului imperial, cât posibilitățile unei monumentale culturi (pentru o asemenea cultură se pusese bazele populare deodată cu încreștinarea românilor) au fost zădărnicate prin unul din acele fulgere năprasnic-absurde care bântuie istoria omenirii. De astă dată lipsa de noimă a istoriei poartă în manuale titlul: „Expansiunea imperiului otoman”. Retezarea posibilităților românești a fost de lungă durată. Un al doilea prilej atât de prielnic pentru desfășurarea pe plan major a matricei stilistice românești nu se va mai da niciodată românismului. Pentru această matcă bătea atunci un ceas unic, care nu se mai repetă: niciodată! Acest „niciodată” e de fapt semnificația ultimă a dramei ce s-a petrecut atunci. Nu faptul în sine că țara trebuia închinată sub o formă sau alta unei alte puteri era tragic, ci împrejurarea că prin închinare se pierdea, în momentul cel mai hotărâtor, o dată pentru totdeauna, posibilitatea unei evoluții organice și firești a românismului. Atunci începe de fapt „criza” poporului românesc, care de patru sute de ani se menține aceeași în felurite forme, metamorfozându-se de la o generație la alta. Temeiul acestei crize este întreruperea evoluției firești, ce fusese săltată atât de făgăduitoare și cu atâtea realizări pe o linie majoră în perioada voivodală până în secolul al XVI-lea. Geniul, vitejia și faptele de război ale lui Ștefan cel Mare n-au fost în stare să salveze evoluția istorică firească a poporului românesc. El n-a putut să lase urmașilor decât visul, cu fața întoarsă spre trecut, al unor posibilități. Faptele lui, ca și cele de mai înainte ale lui Mircea cel Bătrân din cealaltă țară românească, și ca și faptele epice de mai târziu ale lui Mihai Viteazul, acel haiduc și cruciat într-o singură persoană, care izbutește să mute pentru o clipă zările românești, nu reușesc să mântuiască „evoluția” istoriei noastre. Ei reușesc numai să facă din nou posibilă involuția duhului românesc. Ceea ce de asemenea e o faptă. Duhul românesc se retrage încă o dată din „istorie”, sau nu va mai participa la ea decât tangențial sau în aparență, începe cu alte cuvinte în alt chip un nou boicot al istoriei, de înfățișări diferite, după regiuni. Ceea ce se desfășurase oricum până la proporții de stat organic și de cultură majoră, sub Ștefan, devine iarăși viață anistorică, cultură țărănească, matrice stilistică cu înfloriri, uneori de respectabilă densitate, dar pe plan minor.

235

Vom asista de acum iarăși vreme de câteva veacuri la acea specifică reacțiune românească de noncooperare cu istoria. E o mângâietoare dovadă de vitalitate și de instinct conservator acest mod de a reacționa. Nu toate popoarele ajunse în zonele neguroase ale ursitei sau înfrânte și subjugate manifestă această reacțiune „involutivă”. Din frecventarea trecutului recoltăm chiar impresia că acest fel de popoare e destul de rar. În adevăr cele mai multe popoare, mai mărunțele, se lasă după înfrângere ispitite să participe la „istoria” ce se face cu ele, peste ele, împotriva lor. Rezultatul e de obicei dispariția lor, dacă nu fizică, cel puțin spirituală. Poporul românesc „boicotând istoria” se retrage, mocnind interior, într-o viață de tip organic; aceasta nu împiedică de loc ca arta țărănească, arhitectura de stat, poezia și cântecul popular să trăiască chiar un timp de frumoasă eflorescentă, într-o epocă pentru ele „anistorică”. Recunoaștem că de astă dată retragerea din istorie nu mai e așa de totală ca în vârsta de mijloc. O clasă așa-zisă mai de elită, care nu încetează să participe la „istoria” ce se face prin blestemată substituție din partea altora pentru români, se complace, câteodată destul de condamnabil, într-un fel de „surogat de istorie”. Din mătasea cuvintelor, din caierul împrăștiat în toți spinii țării, se toarce chiar o limbă literară românească, menită să îmbrace în vrajă și sărbătoare umile preocupări religioase (îndeosebi traducerile Bibliei) și cronicărești (Miron Costin, Neculce). Această viață culturală, cu tot cuprinsul ei, un maximum anevoie cucerit,

deficient, de-un caracter fortuit, te lasă cu presimțirea amăruie că totul trebuia să fie altfel decât s-a întâmplat să fie. În parantezele deschise în cadrul istoriei „altora” au loc desigur și evenimente politice „românești”, toate purtând însă mai mult pecetea „aventurii” decât a unor fapte „istorice”. Aventurile, fie chiar de simbolică anvergură, nu pot fi în nici un caz confundate cu istoria, între aceste aventuri de culoare cvasiistorică, socotim de pildă cele izvorâte din visurile bizantine imperiale, citite mai curând din nori decât din stele, ale unui Vasile Lupu, domnitor cu momente neîndoios frumoase, dar cam vanitos și prea aplecat spre strălucire găunoasă. Tot astfel și faptele politice ale genialului Dimitrie Cantemir se clasează toate la rubrica aventurilor. Nu fiindcă, într-un moment de cumpănă istorică a răsăritului, nu a prevăzut îndeajuns cine va învinge în războiul ruso-turc, ci fiindcă chiar de învingea Petru cel Mare, țarul intempestiv al tuturor rușilor, acesta năzuind spre moștenirea cezarilor din imperiul răsăritean,

236

Cantemir, ar fi fost în orice caz osândit să devină ceea ce a devenit căzând: un simplu consilier al țarului. Pentru judecata domnilor români circumstanțele sunt desigur atenuante: în adevăr nu li se permitea decât echilibristică, combinații, intrigi, aventuri, din când în când câte o faptă bună, dar nu „istorie”. Aproape singură domnia și opera lui Constantin Brîncoveanu, minunat amestec de renaștere și de bizantinism, de baroc și de orientalism, altoit pe românism și creștinism, ne apar, cu horbota lor artistică și de binefaceri, ca o aluzie reconfortantă la ceea ce ar fi putut să fie o epocă de adevărată „istorie” românească. Rămânând în pervazul criteriilor noastre inițiale, trebuie să stabilim că după Mihai Viteazul nu se mai poate vorbi despre o „istorie” în țările românești. Poporul a luat drumul involuției și, rămânând cu sine însuși, s-a realizat uneori într-o floră de o bogăție uluitoare, pe un plan minor. Ceea ce se petrece deasupra, merită doar epitetul de „cvasiistorie”. Epoca aceasta de suferință și pitoresc, baladescă, dar nu epică, și-a avut cronicarii; ea nu poate avea nici astăzi altceva decât cronicari, fiindcă structura și greutatea ei nu o fac aptă pentru a fi cântărită cu măsuri „istorice”. Se pare însă că poporul păstrează într-un fel și în această epocă un „dor” de „istorie”: viața și faptele haiducilor le țin loc de istorie și de epos. B timpul în care înfloresc baladele haiducești, și care cronologicește ar fi poate de multe ori mai nimerit să fie împărțit după viața haiducilor, dacă am avea urme mai sigure despre ei, decât după calendarul unor domnii de pripas, în Ardeal de altă parte, ceea ce ar fi putut lua înfățișare istorică a fost deviat, împlinindu-se hibrid, pe poteca denaturărilor. Un Ion Huniade, splendidă personalitate, făcea, în mare parte cu ostași români, istorie ungaro-europeahă.

Fiul său, Matei Corvinul, cu desăvârșire smuls din mediul etnic, s-a transplatat într-o „Renaștere” de duh străin. Singurii români ardeleni care au făcut „istorie” s-au simțit din nefericire ispitiți de steaguri care nu interesează destinul nostru decât indirect. Ei reprezintă cazuri cu totul excepționale, suficiente totuși pentru a dovedi că am fi avut cu vârf și îndesat aptitudini creatoare de istorie. Aceste exemple nu trebuie niciodată uitate când e vorba să se illustreze aptitudinile de rasă. Indiferent însă de ceea ce fii izolați și înstrăinați ai săi cucureau lăaturalnic, poporul românesc din Ardeal continua în realitate instinctiv boicotul istoriei, retras în viața de tip organic, cu cultura ei etnografică-religioasă. Subliniem că boicotul istoriei nu apare în nici o altă provincie

237

așa de dârz și de consecvent ca la țărănimea romanească din Ardeal. Iată câteva strălucite documente. Una dintre cele mai importante prefaceri pe care o înregistrează istoria europeană este neapărat Reforma. Reforma a produs schimbări enorme în viața sufletească, culturală și

politică a continentului. Ardealul a fost, precum se știe, printre cele dintâi țări invadate de noul duh (ca varietate de idei religioase, Ardealul face până astăzi concurență Elveției). Au pătruns aci sporadic husitismul, masiv protestantismul, calvinismul, ca un infiltrat unitarismul, iar catolicismul și ortodoxia existau dinainte. Aproape toate aceste mișcări, fiecare pornind din fanatismul „singurei” doctrine salvatoare, s-au străduit să reformeze și pe români. Evident, cu acceptarea într-o formă oarecare a Reformei, aceștia s-ar fi contaminat de agentul febrei istorice și s-ar fi îndrumat spre o viață de linie majoră. Dacă se dovedește undeva eclatant boicotul istoriei, ca atitudine și reacțiune românească, este aci. Români, deși alcătuiau cea mai numeroasă și cea mai jefuită de drepturi populație a Ardealului, rezistă tentației multiforme. Ei rămân compact în afară de Reformă. Sașii trec unanim. Ungurii și secuții în masă. Români persistă în conchilia lor sătească, strămoșească, disprețuind chemarea ceasului lumii. Același lucru s-a petrecut și în secolul al XVIII-lea, când catolicismul de stat a încercat decenii în șir să atragă pe români în istorie. Catolicismul a eșuat. (Căci capturarea unei părți a românilor a însemnat o simplă schimbare de firmă. Unirea cu Roma nu le-a putut altera nici duhul religios, nici stilul cultural.)

În genere românii s-au ferit, prin nepăsare, să participe la o istorie care nu era expresia ființei lor. Nu mai puțin însă ei s-au apărat din rășputeri, cu izbucniri elementare, când amestecul străin le amenința patrimoniul vieții lor de tip organic, matricea stilistică, sămânța unui viitor presimțit, autonomia sărăciei lor. La jumătatea veacului al XVIII-lea Călugărul Sofronie, înconjurat, de garda lui de doisprezece haiducei după chipul și asemănarea apostolilor, magnetizează și răscoală țărănimea ortodoxă din Ardeal, devenind un fel de voievod neîncoronat, stăpân absolut pe o mare parte a Ardealului: în luptă pentru apărarea ortodoxiei. Se făcea un fel de istorie de tip special, un fel de istorie prin „reacțiune” față de ceea ce venea dinafară. Boicotul istoriei, atitudinea de totdeauna, ia din când în când proporții istorice. Noncooperarea încetează prin scurte intervale de a fi rezistență pasivă,

238

prefăcându-se în reacțiune organizată. Cam același lucru avea să se întâmple, pe un plan nu numai religios ci și social-economic și național, în revoluția lui Horia (1784), iar mai târziu, fără aspectul religios, în rezistența activă a lui Avram Iancu (1848). Boicotul istoriei, de amploare istorică, izbucnea de fiecare dată, în esență, pentru apărarea conchiliei spirituale și materiale a satului românesc.

La începutul veacului al XIX-lea, după Revoluția franceză și cutremurul napoleonic, deodată cu înviorarea obștească a ideii naționale în Europa, se ivesc și sub tăria românească întâile semne ale unor acțiuni politice conștiente, care, consecvent, programatic și norocos urmărite, vor duce peste un secol, cu logică de fier, strâns sprijinită de soartă, la unitatea politică a poporului românesc (1918). Etape importante și necesare în dialectica și în strategia imanentă a acestei întregiri au fost unirea principatelor românești și cucerirea independenței politice a vechiului regat. Din momentul în care s-a constituit o Românie politică independentă, satul românesc, conchilia, putea desigur, și fără alt descântec, să-și emită substanța și să iasă în sfârșit din atitudinea de noncooperare cu istoria, și să apuce iar calea evoluției ca să umple cu gânduri și cu forme proprii cadrele statului. Conchilia însă, deși trează în felul său, nu s-a putut dezvolta așa de repede cum cereau necesitățile de stat și rețeaua complexă a interdependenței europene. Conchiliei i-ar fi trebuit timp, fiindcă orice evoluție firească cere timp. Această încetineală, ce se înțelege de la sine, a făcut însă ca statul să fie invadat de forme confecționate, străine și improprii. De altfel împrejurarea că posibilitățile de nouă evoluție ni s-au hărăzit de-abia într-o fază de cultură europeană consumată ne făcea cu neputință o evoluție absolut firească. Ne cuceream independența prin virtuți proprii de o parte, dar și prin jocul forțelor europene. Nu puteam deci să ne menținem și să ne dezvoltăm ca stat

decât integrându-ne în Europa, și acceptând, de multe ori netrecute prin nici o strungă, forme croite cu foarfeci străine. Satul românesc, păstrătorul matricei noastre stilistice, rămânea în urmă; el își lua un sfânt și iritant răgaz.

Recunoaștem că nu se putea altfel. O evoluție firească urmează șoapta unor pravili misterioase, ea nu se face la poruncă și nici nu se poate accelera pe cale chimică. De altă parte nu era deloc recomandabil să nu acceptăm anumite forme de circulație europeană

239

fără de a ne expune din nou primejdiei descompunerii. Să învățăm pentru încă puțin timp sfânta și iritanta răbdare. Satul, cu matricea sa stilistică, se găsește în ofensivă împotriva tiparelor care nu sunt făcute pentru făpturile noastre, și va umple încetul cu încetul, cu-substanță proprie, atât pe tărâm material, cât și pe tărâm spiritual, cadrele vieții noastre de nivel major. Poate numai urechile noastre sunt de vină că încă nu aud cântecul creșterii și al înaintării.

240

INFLUENȚE MODELATOARE ȘI CATALITICE

Veacul al XIX-lea s-a însărcinat să înregistreze toate etapele și peripețiile emancipării politice a poporului românesc, încheiată și împlinită deodată cu sfârșitul marelui război. Strategia eliberării, cu concesiile inevitabile ce trebuiau făcute situației și constelațiilor epocii, ne-a silit din capul locului să acceptăm anume influențe, spirituale și de civilizație, europene. Când judecăm unele aspecte nu tocmai simpatice pe care le-am adoptat, de-a gata și prin import, deodată cu renașterea noastră, nu trebuie să uităm împrejurarea atenuantă că acest proces, decisiv pentru însăși existența noastră, nu se putea în nici un caz produce fără de o hotărâtă încorporare a noastră în cultura și în civilizația europeană. Rezultatele încorporării sunt oricum demne de luat în seamă, câteodată chiar cu totul remarcabile, iar cele latruri penibile rămân în fond răscumpărate de avantajul fără pereche al libertății. O privire în jurul nostru ne prilejuiește mângâierea naivă, și un pic răutăcioasă, dacă voiți, că nu numai noi am trecut prin procesul cu două fețe, una de zi și una de noapte: adică prin procesul de autoconstituire și de imitație. De asemenea nu numai noi suferim de viciile de atâtea ori explicabile ce au fost infiltrate mai ales păturii sociale conducătoare în lunga perioadă de dependență. Popoarele care ne înconjoară suferă și ele în diverse măsuri de aceleași păcate, chiar și atunci când n-au fost supuse acelorași vicisitudini. Nu trebuie prin urmare să ne osândim cu cuvinte nedrepte, dar nu trebuie nici să prezentăm ca virtuți niște simple neajunsuri. Fără de a fi cătuși de puțin romantici, putem afirma că noi, din clipa în care a fost înmormântat Ștefan cel Mare, nu mai puteam avea o „istorie” nealterată. Istoria noastră nu mai putea să fie decât cvasiistorie, sau pseudoistorie, istorie deviată sau istorie prin reacțiune, dar nu istorie de evoluție firească. Printre păcatele cele mai dureroase de care ne-am molipsit în perioada de dependență este desigur acela de a fi pierdut simțul viitorului, orizontul temporal al evoluției și al liniei majore.

241

Credința că improvizând — crezi e de fapt dușmanul de altădată, care întârzie printre noi în forma propriei noastre deficiențe.

Integrarea noastră în rețeaua determinantelor europene s-a făcut prin acceptarea categorică,

uneori chiar programatică, a unor înrâuriri apusene crezute salutare. Unele ne-au sosit în numele unor amintiri ancestrale din țările romanice; la început sporadice din Italia, pe urmă stăruitoare, masive, copleșitoare, din Franța. Alte influențe ne-au încercat ca o solie din țările germanice. Acestea și-au împlinit rostul, câteodată prin strecurare osmotică, de la vecin la vecin (catena nu e tocmai lungă), câteodată datorită stăruințelor unor oameni crescuți de-a dreptul într-un duh mai de la miazănoapte. Nu e locul să ne pierdem într-o disertație asupra constituirii vieții noastre de stat ca atare; în privința aceasta nici n-am avea multe de adăugat la cele îndeobște știute; dorim totuși să spunem câteva cuvinte despre influențele spirituale. Vom încerca să arătăm deosebirea de esență între influența franceză și cea germană, exercitate, întâia necurmat, a doua mai incidental, de un secol asupra vieții noastre culturale. S-au remarcat desigur, câteodată chiar prea insistent, atât din partea criticilor români, cât și din partea străinilor, urmele acestor tipare pe substanță românească, dar nu s-a pus încă deloc problema naturii acestor influențe. S-a afirmat doar global că inducțiunea franceză a fost mai masivă și mai susținută, ceea ce de altfel e profund adevărat. Vom vedea însă mai la vale că diferența dintre cele două înrâuriri nu e numai de grad, de intensitate și de amploare, ci și de gen, de calitate. Ceea ce, să sperăm că nu înadins, a rămas de fiecare dată fără mențiune. Mai întâi câteva cuvinte despre cultura franceză și despre cultura germană, și o caracterizare sumară a lor, sub unghiul capacității lor inductive. Cultura franceză și cultura germană, fiecare cu calitățile și cu scăderile sale, reprezintă două mari aspecte și alcătuirii culminante ale spiritului european. Atât cultura franceză cât și cea germană au o „istorie” a lor, de evoluție relativ firească, realizată la adăpost de incizii diformante, în timp de multe secole. Ambele culturi se desfășoară în faze, cu stadii intermediare, pe o linie majoră de dialectică stilistică. Succesiunea stilurilor, cronologia lor, nu e chiar paralelă în Franța și în Germania. Când una, când cealaltă, șchiopătează în urmă. Inițiativa stilistică aparține pentru unele domenii Franței, pentru altele Germaniei. Vrednic de luat aminte este îndeosebi faptul că realizările stilistice corespunzătoare din Franța și din Germania manifestă un coeficient

242

etnic care menține între ele permanent aceeași deosebire. Acest coeficient diferențial intervine de fiecare dată, fie că e vorba despre gotic, despre clasicism, despre baroc, fie că e vorba despre rococo, despre romantism, despre naturalism sau despre simbolism. Diferența dintre goticul francez și cel german, dintre clasicismul francez și cel german, dintre barocul francez și cel german, se istovește într-o formulă egală. Formula e aceasta: francezul e în toate stilurile sale mai măsurat, mai sobru, mai discret, mai „clasic” decât germanul. Germanul e în toate stilurile sale mai de măsurat, mai excesiv, mai particular, mai „romantic” decât francezul. Goticul german e mai „romantic” decât cel francez, barocul francez e mai „clasic” decât cel german. Clasicismul german e mai romantic decât clasicismul francez, care e clasic până la „academic”. Și așa mai departe. Nu credem să se găsească în toată istoria celor două popoare nici un fenomen excepțional care să nimicească valabilitatea acestei formule. De unde vine această permanentă diferență? Ne e teamă că nu vom putea răspunde întrebării decât circumscriind încă o dată constatarea. Diferența nu poate fi lămurită decât printr-un coeficient etnic. Francezul, oricare i-ar fi tendințele iscate de epocă, se simte îndrumat spre o spiritualitate de forme mai rotunjite, mai clare, mai stăpânite, mai discrete. Francezul tinde spre lamură transparentă, spre o cultură care e tipică, lege diafană, un cristal, un model universal; el jertfește individualul de dragul măsurii, al retușei și al echilibrului. Germanul cultivă particularul, individualul, ceșosul și păduraticul, și are un orizont care îl îndeamnă spre exces și de măsurat în toate manifestările sale stilistice. Cultura germană are un caracter mai local, mai particularist, mai romantic, mai viu, mai puțin conformist și mai puțin academic decât cea franceză. Francezul ca „ins” e absorbit de un tip generic. Germanul crește lăuntric, debordând

legea, umplându-și cadrele individualității sale ca atare.

Ce urmează de aci în ceea ce privește capacitatea inductivă a acestor culturi, în raport cu spiritul altor popoare? Cultura franceză își arogă, prin însăși natura sa, demnitatea unei valabilități universale; ea se consideră „model” mai presus de orice discuție, și în raport cu „celălalt” ea nu admite decât să fie „imitată”, ca exemplu suprem, ca lege și arhetip. Francezul de altfel, care își impune sie însuși acest tipar, nici nu s-a silit niciodată să se transpună în psihologia altor popoare. El e omul cel mai despuiat de darul de a ieși din cercul magic al stilului său. Aceasta nu fiindcă darul i-ar fi lipsit dintru început, ci fiindcă în curs de secole

243

el și-a sacrificat posibilitățile de acest fel, lăsându-se absorbit de forme crezute valabile ca atare.

Cultura franceză dictează oricărui străin care se apropie de ea: „fii cum sunt eu!” Francezul nu va înțelege niciodată pe străinul care va răspunde: nu! Aceasta atitudine i s-ar părea cel puțin monstruoasă. Cultura germană, fiind cu totul altfel orientată, nu va ridica niciodată pretenția: fii cum sunt eu! Cultura germană are conștiința măreției sale, dar ea se simte particulară, ea își cunoaște înălțimile și adâncimile, dar în același timp ea își dă seama de caracterul ei local și individualist. Ea nu se recomandă neapărat ca un model, fiindcă nu tinde spre clasic; prin tot belșugul ei de forme și alcătuiri ea e romantică, izvorând dintr-un cult primordial al individului. Când apare în fața străinului, ea, prin chiar firea ei, sfătuiește: „fii tu însuși”. A nu înțelege acest apel intrinsec înseamnă a nu înțelege nimic din natura intimă a culturii germane. Influența spiritului german asupra celorlalte popoare a avut deci mai puțin caracterul unui model de imitat, cât caracterul unui apel la propria fire, la propriul duh etnic al acestor popoare. Cunoaștem din chimie substanțele care, fără de a se combina cu anume alte elemente, înlesnesc numai combinația acestora între ele. Acele substanțe active, care rămân totuși pe din afară, se numesc „catalitice”. Influența germană e mai mult de natură catalitică decât modelatoare. Ea e un agent prielnic unei reacțiuni de sine stătătoare. Ea avantajează formațiunea proprie a celuiilalt. Ea înlesnește un joc, în care nu intră. Ea „moșești” în sens socratic. Cultura franceză e ca un maestru care cere să fie imitat; cultura germană e mai curând un dascăl care te orientează spre tine însuși. E oportun să amintim că așa-numitul curent al slavofilismului, de pildă, de ale cărui atitudini și ideologie se resimte toată viața spirituală rusească de un secol încoace, s-a ivit și a înflorit sub magia ocrotitoare a romantismului german. Gânditorii ruși, vizionarii stepei, care cereau o valorificare necondiționată a vieții religioase ortodoxe, și care, cei dinții, și-au îndreptat interesul spre mujicul rus, ca spre Mesia sau spre purtătorul misiunii rusești în lume, descind dintr-o cunoscută metafizică germană. Trebuie să recunoaștem că rușii au asimilat această filozofie, nu ca o masă doctrinară în stare să-i copleșească pe dinăuntru, ci în forma unui „apel” la ei înșiși.

<nota 1>

1. Aceste idei despre cultura franceză și germană au fost adesea exploatate de publiciști români fără de a indica izvorul lor. Se cuvine deci să amintim că studiul nostru a apărut întâia oară în aprilie 1936.

</nota 1>

244

Ei au luat deci contact mai mult cu atmosfera, primăvăratec fertilă a filozofiei germane, și în această atmosferă ei și-au văzut deodată crescând toate potentele particulariste. Era un contact

aproape magic, ce i-a stârnit ca o ridicare de steaguri dintr-un somn ce ținea chiar de la începutul vremurilor. Atingerea a avut efecte tocmai contrare celor ce prin anticipație se atribuie de obicei unei „înfrâuriri”. Unii gânditori ruși s-au aplecat cu totul asupra mușicului teoforic, asupra duhului local, și au început de pe această poziție, cu miros de tămâie și humă, să critice cu o impresionantă impetuozitate întreaga cultură apuseană.

Critica și problematizarea culturii europene a început la dreptul vorbind în Rusia, mult înainte ca această despărțire de sine însuși să se fi ivit în Europa, ca autocritică. Criza culturii europene a fost cel dinții presimțită de aceia pe care i-a trezit întru spirit. Expresia cea mai înaltă a curentului slavofil rămâne Dostoievski, pentru care Europa era un „scump cimitir”. Slavofilismul constituie cea mai strălucită dovadă cu privire la capacitatea „catalitică” a culturii germane. Un popor străin are prilejul să simtă efectele acestei culturi în primul rând ca un apel la sine însuși. Prin atmosfera ei această cultură nu îndeamnă la imitație, cât la găsirea sinelui și la o reacțiune împotriva a tot ce acoperă șinele. Identificăm desigur și într-un asemenea proces de trezire datorită unui agent din afară, o formă a influenței, dar se va recunoaște că acest fel de influențe merită alte epitete decât acelea care duc la imitație pur și simplu. Genul „catalitic” e compatibil cu demnitatea umană, oricât de înaltă idee am avea despre ea.

La fel cu rușii ne găsim și noi, într-o situație hotarnică, debitori apusului. Interesant e că influențele de natură catalitică ne-au venit, sub forma apelului la noi înșine, aproape totdeauna de la germani. Luați istoria literaturii și a spiritualității românești de la 1800 până astăzi și veți descoperi că cel puțin momentele mai importante de întoarcere la noi înșine, de căutare și de găsire a românescului, se datoresc unui contact „catalitic”, direct sau indirect, cu spiritul german.

Respectând proporțiile, semnalul învierii pe care l-a dat Gheorghe Lazăr echivalează pentru noi cu fapta răscolitoare de conștiințe a unui Fichte pentru Germania. Cu Lazăr începe la noi conștiința filozofică a limbii românești. El visa să facă din acest grai haina unei culturi majore. A nu se uita: Lazăr era un elev al gândirii germane. Undeva în fund de zare se ivesc zeii tutelari, de prezența cărora el însuși poate nu-și da seama: monadologia individualistă a lui Leibniz și folclorismul lui Herder.

245

Impulsul lui Lazăr a fost hotărâtor, dar poate nu destul de puternic pentru ca evoluția de apoi să nu mai fie expusă nici unui fel de crize. La un moment dat, când spiritul roman (antic și catolic) a sedus unele nobile spirite românești la o imitație pe cale de a denatura cu desăvârșire graiul românesc, reacțiunea decisivă și istorică a venit promptă și tranșantă, ca o lovitură de spadă, tot din partea unei personalități, care s-a nimerit să treacă prin școală germană: Titu Maiorescu. Am însemnat cele două momente numai în treacăt, ca să ne oprim cu mai mult interes asupra fenomenului, de o adâncime și de o amploare unică, prin care se ilustrează hotărâtor teza noastră despre natura catalitică a influenței germane asupra duhului românesc. E vorba despre Eminescu.

Conștiința etnică, din ale cărei formule ne mai hrănim și astăzi, a lui Eminescu a fost formată grație unei ample inducțiuni germane, dar o anume vrajă de acest soi a descătușat în el și izvoarele inconștiente, cele mai profunde, ale cântecului românesc. Istoria și critica noastră literară au făcut, după cum se știe, o adevărată vânătoare după ideile de împrumut ale lui Eminescu. Satisfacția gonacilor de a fi făcut o descoperire, reală sau fictivă, a cam împiedicat pe istoricii și criticii noștri să se aplece mai de aproape peste configurația nativă a poetului. Figura poetului a fost reconstituită, stângaci și nedemn, mai mult printr-o tehnică de mozaic. Pușinii care s-au declarat împotriva metodei de reconstituire exterioară din hânburi colorate vorbesc cu îndreptățit entuziasm despre „duhul eminescian” și despre „sufletul românesc”

care și-a găsit expresie superioară în opera poetului. Acest fel de a vorbi e însă global; „duhul eminescian”, „sufletul românesc” sunt cuvinte, simple cuvinte frumos cadențate și amenințate să devină fabulă, cât timp nu le substitui o viziune mai precisă, întrebarea e: în ce consistă duhul eminescian și sufletul românesc? Partea întâi a întrebării, referitoare la duhul eminescian, depășește considerabil mătura preocupărilor cărora ne-am dedicat în studiul de față. Dat fiind însă că în lucrarea noastră am vorbit tot timpul despre „matricea stilistică” românească și despre determinantele ei, e cazul să arătăm cum s-a revelat această matrice în Eminescu. Nu credem să ne lăsăm seduși de năluciri afirmând că revelația a avut în adevăr loc. Ea a fost înlesnită de o inducțiune catalitică de altă natură decât obișnuitele influențe ale căror urme pot fi arătate cu degetul. Ceea ce e important a fost însă consecvent trecut cu vederea.

Schopenhauerismului și budismului li s-a dat în schimb, în opera lui Eminescu, proporții de elefantiază.

246

Prea puțini și-au dat seama că aceste împrumuturi nu devin constitutive pentru personalitatea lui Eminescu, ci rămân elemente de conștiință suprapuse, prin natura lor poate tocmai contrare substanței sufletești intime a poetului. Eminescu cel adevărat e accesibil numai unei analize mai reverențioasă. În fața operei lui Eminescu trebuie să ținem, ca în fața operei nici unui alt român, seama de „inconștient” și de „personanțele” acestuia. De aci trebuie abordat fenomenul, în inconștientul lui Eminescu întrezărim prezența tuturor determinantelor stilistice pe care le-am descoperit în stratul duhului nostru popular, doar altfel dozate și constelate, din pricina factorului personal. Acel orizont al spațiului undulat, specific duhului nostru popular, apare personant și foarte insistent în poezia lui Eminescu. E drept că structura orizontică, undulată, nu e simbolizată, în opera lui Eminescu, atât prin imaginea „plaiului”, cât prin imaginea „mării” și a „apei”. Ondularea, valurile, legănarea — sunt elemente dintre cele mai frecvente în poezia eminesciană. S-ar putea afirma chiar că poetul recurge hipnotic, iarăși și iarăși, la aceste elemente de expresie. Marea nu e pentru Eminescu un prilej de pierdere în infinit, sau un simbol al dinamicii furtunoase, cât un simbol al undulării, al legănării, un simbol al unui anume melancolic sentiment al destinului, ritmat interior ca o alternanță de suișuri și coborâșuri. Culegem la întâmplare câteva exemple, care ilustrează această structură orizontică.

Stelele-n cer
Deasupra mărilor
Ard depărtărilor,
Până ce pier.

După un semn,
Clătind catargele,
Tremură largele
Vase de lemn:

Niște cetăți
Plutind pe marile
Și mișcătoarele
Pustietăți.

Din Luceafărul acest peisaj orizontic:

El tremură ca alte dăți
În codri și pe dealuri,

247

Călăuzind singurătăți
De mișcătoare valuri.

Sentimentul legănării:

Luminiș de lângă baltă
Care-n trestia înaltă
Legănându-se din unde
În adâncu-i se pătrunde
Și de lună și de soare
Și de păsări călătoare,
Și de lună și de stele
Și de zbor de rândunele
Și de chipul dragei mele.

Avem aici imaginea unui întreg cosmos contaminat de „legănare”.

Ce te legeni, codrule,
Fără ploaie, fără vânt,
Cu crengile la pământ?

Structura orizontică a „ondulării” e îmbibată la Eminescu până la saturație de un sentiment al destinului.

În afară de această structură orizontică presimțim în opera lui Eminescu, mai rar manifestată ce-i drept, și determinanta sofianică. Luceafărul are, nu numai prin motivele de poveste, ci și în toată atmosfera sa, ceva din reflexele aurii ale transcendenței coborâtoare în lume. Luceafărul ca personaj e frate buri cu Eonii intermediari între cer și pământ, din sistemele gnostice, în prima formă a poeziei Luceafărul, în prima încercare de poetizare și versificare a basmului ce l-a Inspirat pe Eminescu, Luceafărul este numit „Eon”. În finalul poeziei definitive personajul de lumină rostește sentința, static transfigurat și dominator, ca o figură de arhanghel teocratic:

Trăind în cercul vostru strâmt
Norocul vă petrece,
Ci eu în lumea mea mă simt
Nemuritor și rece.

Năzuința spre pitoresc își găsește o documentație dintre cele mai ample în opera lui Eminescu. Ajunge să amintim de pildă pe Călin.

248

Iar dacă ar fi să ilustrăm simțul de nuanță și de discreție al poetului, ar fi indicat poate să cităm aproape în întregime Sara pe deal, sau versurile „Și dacă ramuri bat în geam și se cutremur plopii”.

Dincolo de acest mănunchi de determinante, personal colorate, dar care țin de o matcă stilistică etnică, există în inconștientul lui Eminescu și determinante pur personale, care-l leagă însă definitiv de matricea etnică. Vom mai scoate în relief un nucleu sufleteș, dinamic, central, din care ni se pare că derivă laturi aproape indefinibile ale configurației sale spirituale. Pentru a ne tăia drum până la acest sâmbure, trimitem lăaturalnic la: unele cercetări pe tărâmul psihologiei abisale. Cercetători prestigioși au arătat, ca să ne oprim numaidecât la un exemplu concret, că în adâncul subconștient al americanului de astăzi, de obârșie anglo-saxonă, se păstrează ca un cheag definitiv statornicit, un ideal omenesc, spre care americanul din-toate clasele tinde, fără a-și da seama, și de care el se lasă subconștient înrâurit în toate atitudinile de viață, secretă sau fățișă, cotidiană. Idealul subconștient, de magia căreia se resimte toată viața americanului, este reprezentat prin figura bărbătească a indianului, căpetenia de trib, arhicunoscut din literatura pentru tineret, și cu care s-au luptat strămoșii actualului american. Dacă s-ar face un sondaj abisal în psihologia românului de toate zilele sau a omului balcanic în genere (deloc în sens peiorativ), s-ar descoperi, credem, undeva în zonele sale sufletești cele mai obscure, un ideal bărbătesc colectiv, și anume acela al „haiducului”. Multe laturi psihologice ale balcanismului se explică prin persistența, în zone sufletești umbratice, a acestui ideal colectiv, caracteristic unei întregi regiuni. Dar nu insistăm. Voiam să dăm numai niște exemple.

Emitem anume părerea că, întocmai cum americanul se identifică subconștient cu căpetenia indiană, sau omul balcanic cu haiducul, tot așa Eminescu personal pare a se fi identificat și el cu un ideal subconștient, cu totul particular: anume cu acela al „tânărului Voievod”. Voievodul român, icoană luminoasă alcătuită din suprapunerea mai multor imagini din epoca de istorie românească dinaintea lui 1500, este pentru Eminescu efigia secretă care-l absoarbe, care-i compensează insuficiențele, care îl magnetizează. Subconștient, raportarea la un ideal voievodal ia proporții de identificare. Subconștient Eminescu se vedea un tânăr voievod. Acest fapt apare uneori lămurit, uneori numai „personant” în poezia lui. În Unele poezii identificarea se declară în termeni neîndoielnici, în poezia Doina e evocat Ștefan cel Mare.

249

Poetul apelează la marele Voievod să execute ceea ce el însuși ar face:

„Ștefane Măria Ta,
Tu la Putna nu mai sta
Las' arhimandritului
Toată grija schitului”... etc...

„Luceafărul” (simbol al Ideii-Eminescu) întrupându-se:

„Părea un tinăr Voievod
Cu păr de aur moale
Un vânăt giulgi se-ncheie nod
Pe umerele goale”.

Nu e nevoie să aruncăm pe cântarul documentației Scrisorile, unde epoca voievodală e evocată insistent și tematic. Că Eminescu a fost atras de epoca voievodală e o remarcă simplisimă, care n-a scăpat până acum desigur nici celui din urmă elev de liceu. Tematica aceasta e însă numai semnul vizibil al unor atitudini și stări sufletești care emană dintr-un nucleu mai profund al personalității lui Eminescu. Susținem din parte-ne, cu hotărâre, că identificarea subconștientă cu „tânărul voievod” face parte integrantă din structura și substructura sufletească a lui Eminescu. Una dintre poeziile cele mai desăvârșite ale lirismului eminescian este fără nici o îndoială răvașul pe care tânăra odraslă voievodală îl scrie „dragei sale de la Argeș mai departe”:

De din vale de Rovine
Grăim, Doamnă, către Tine,
Nu din gură, ci din carte.
Că ne ești așa departe.
Te-am ruga, mări, ruga,
Să-mi trimiți prin cineva
Ce-i mai mândru-n valea Ta:
Codrul cu poienele,
Ochii cu sprâncenele;
Că și eu trimite-voi
Ce-i mai mândru pe la noi:
Oastea mea cu flamurile,
Codrul și cu ramurile,
Coiful nalt cu penele,
Ochii cu sprâncenele.

250

Și să știi că-s sănătos,
Că, mulțămind lui Cristos,
Te sărut, Doamnă, frumos.

Această minune poetică (câte s-au scris la fel în literatura universală?) nu poate fi produsul simplu al unei preocupări tematice, nici rezultatul aplecării unui poet romantic asupra unui subiect ce-i cădea întâmplător în mână. Poezia izbucnește prea firesc și prea organic decât să ne putem declara mulțumiți cu o asemenea interpretare. Lirismul lui Eminescu, de forme îndelung muncite cu o pasiune lionardescă pentru desăvârșirea aceluiași motiv, ia aspecte de un firesc și de o atât de sugestivă, vânjoasă și fragedă în același timp, naivitate, tocmai în clipa când el poate în sfârșit să scrie ca un „tânăr voievod”, acel alter ego subconștient al său. Dincolo de tematica istorică-romantică, ce poate fi și accesorie, identificarea cu tânărul voievod e un coeficient structural al poetului, un coeficient fără de care Eminescu nu ar mai fi Eminescu. Poetului i se pare că pădurea îi șoptește:

În al umbrei întuneric
Te asemăn unui prinț
Ce se uit-adânc în ape
Cu ochi negri și cumiști;

Și prin vuietul de valuri
Prin mișcarea naltei ierbi,
Eu te fac s-auzi în taină
Mersul cârdului de cerbi

Imaginea Voievodului îl obsedează; ea e definitivă, ea devine metaforă, debordând de semnificații. Iată, de pildă, Codrul i se pare un asemenea Voievod:

Împărat slăvit e codrul,
Neamuri mii îi cresc sub poale,
Toate înflorind din mila
Codrului, Măriei Sale.

Lună, Soare si Luceferi
El le poartă-n a lui herb,
Împrejur-i are dame
Și curteni din neamul Cerb.

E aci o viziune voievodal-sacrală despre natură. Natura păstrează astfel la Eminescu ceva din aerul voievodal-sacral și atunci când

251

„Voievodul” nu mai apare, ca termen explicit, în evocările sau în descrițiile sale. Eminescu cântă natura în așa fel că ea devine un cadru în care se simte prezența unui Voievod, chiar și atunci când Voievodul nu e amintit în nici un chip. Ca un alteg ego mai profund, „tânărul Voievod” este oarecum subiectul liric subînțeles, implicat, al poeziilor. Codrul, marea, lumea, lacul, dealul, valea — sunt cântate de mulți poeți, de către cei mai mulți, dar așa cum le cântă Eminescu, toate acestea, codrul, marea, luna, lacul, dealul, valea — dobândesc nu știm ce particulară domnească demnitate, aproape sacrală; parcă în mijlocul lor ar fi permanent prezent un invizibil tânăr Voievod. Oare acea melancolie specific eminesciană nu derivă între altele și din dezacordul între realitatea conștiinței și viziunea sa despre natură, izvorâtă dintr-un dor subconștient, elevată prin secreta prezență voievodală ? E o lume întreagă, simțită și trăită, care se clădește în sufletul lui Eminescu în preajma personajului cu care el se identifică. Această prezență nevăzută, tainică, necurmată, împrumută o atmosferă unică lumii poetului. Cel mai adesea e vorba desigur numai despre o aromă, despre tonalități, despre imponderabile elemente de magie poetică, de abia simțite, vag întrezărite, bănuite.
Să cităm poezia Peste vîrfuri:

Peste vîrfuri trece lună,
Codru-și bate frunza lin,
Dintre ramuri de arin
Melancolic cornul sună.

Mai departe, mai departe,
Mai încet, tot mai încet,
Sufletu-mi nemângâiat
Îndulcind cu dor de moarte.

De ce taci, când fermecată
Inima-mi spre tine-ntorn?
Mai suna-vei dulce corn,
Pentru mine vreodată?

Proiectați peste figura lui Eminescu aura voievodală și veți înțelege liniștea sacrală a acestei melancolii, în multe din poeziile lui Eminescu, și poate că în cele mai caracteristice, transfigurarea lirică se datorește unei tainice contopiri cu un vis voievodal. Ne permitem în privința aceasta o paralelă între Eminescu și un alt mare poet.

252

Ne gândim la poetul german: Ștefan George (de astă dată o paralelă care nu poate fi deloc în

dezavantajul lui Eminescu, deoarece Ștefan George a început să scrie binișor după moartea poetului nostru). Lumea spirituală a lui Ștefan George este determinată, credem, de așijderea, de o subconștientă identificare cu un tip ideal, a căruia centrală permanentă împrăștie o lumină și o culoare cu totul aparte asupra lucrurilor plătuite de acest poet și asupra trăirilor sale: avem de a face de astă dată cu prezența secretă, în natură și în lume, a unui împărat medieval roman-german.

A acelui împărat, simbol al unui spațiu larg, continental, de atribute spirituale mixte, italo-germanice, sub oblăduirea căruia se întrupează dorul de miazăzi de totdeauna al omului de la miazănoapte, și setea barbarului de a se întrece pe sine însuși, însușindu-și forme solare.

Inseilând aceste considerații, nu putem pretinde să fi istovit figura spirituală deosebit de complexă a lui Eminescu. De o asemenea intenție ne-a distanțat obiectul însuși al examenului nostru. Nu ascundem totuși bucuria și satisfacția de a fi putut atrage atenția asupra câtorva aspecte ale acestui poet, care se integrează concludent în viziunea noastră despre matricea stilistică românească. Un adânc proces, organic-românesc, a izbucnit din tărâmul celălalt, grație substanței spirituale a poetului în primul rând, dar nu în mică măsură și datorită unor înrâuriri străine, care, reduse la ultima expresie, însemnau de fapt un stăruitor apel la el însuși. Au cântat și Bolintineanu și Alecsandri trecutul și prezentul românesc, dar la aceștia totul rămâne pe un plan tematic, decorativ, conștient, local patriotic. La aceștia totul e substituie de termeni unui model imitat lucid și cu sârguință. Pastelurile lui Alecsandri sunt românești prin temele lor, tratate descriptiv după preceptul: hai să fim români. Când Eminescu spune „dulce corn”, sugerează o lume de subterane melancolii, și o natură în care simți, fără să fie amintită, prezența unor taine umbroase, care nu pot fi captate tematic. Poezia lui Eminescu e clădită pe mai multe portative.

Ea e plină de complexe „personanțe” ale unor structuri inconștiente. De altfel în asemenea aspecte trebuie să căutăm pe Eminescu, iar nu în bietele reminiscențe schopenhaueriene-budiste, sau în motivele brute, călătoare, care îl arată tributar romantismului timpului. De aceste împrumuturi a putut face atâta caz numai o critică incapabilă de a vedea dincolo de materia unei opere literare. Există o „Idee Eminescu”, iar aceasta s-a zămislit sub zodii românești.

253

Ea poate fi lesne dezghioacă de aparențele derutante, și nu mai puțin lesne ea poate fi periată de cenușa unor vulcani de aiurea ce i-a căzut pe umeri. Eminescu, din moment ce a izbutit să-și realizeze într-o seamă de bucăți poetice substanța proprie, urmează să fie judecat în primul rând după aceste bucăți, nu după acelea unde el nu e el. Există o Idee Eminescu; ea s-a împlinit când i-a bătut ceasul, întâi fiindcă omul care o purta s-a născut așa ca substanță și aptitudini, și al doilea fiindcă înflorirea a fost prielnic ocrotită de acea atmosferă educativă a culturii în a cărei școală omul și-a făcut ucenicia.

Pentru sprijinirea tezei noastre despre existența unei influențe de natură catalitică, dincolo de cea modelatoare propriu-zisă, ar fi suficient cazul Eminescu. Dar fiindcă un alt exemplu ne stă tocmai la îndemână, să-l amintim și pe acesta. Satul românesc avea să-și găsească, sub înfățișarea sa de sănătate idilică, o expresie adecvată într-un alt poet, căruia de asemenea i-a fost dat să crească sub o înrâurire pe care am convenit s-o înțelegem ca școală întru găsirea sinelui.

L-ați ghicit desigur. E vorba despre George Coșbuc. Ca material poetic Coșbuc e mai românesc decât Eminescu. Coșbuc realizează însă românescul prin descrierea vieții folclorice. De asemenea și temperamentul lui Coșbuc e un ecou al temperamentului țărănesc, în Eminescu matricea stilistică românească, cu apriorismul ei profund inconștient, devine creator pe un plan major. Eminescu e de un românism sublimat, complex, creator. El e mai aproape

de ideea românească; Coșbuc e mai aproape de fenomenele românești. Coșbuc ar reprezenta poporul românesc printr-un fel de consimțământ plebiscitar, Eminescu îl reprezintă printr-un fel de legitimism de ordin divin.

Critica noastră a ținut la fiecare pas să facă o confuzie cu totul regretabilă, pe care ne-am străduit să o înlăturăm. Problema importantă a diferenței de natură între feluritele influențe culturale trebuia ridicată. Disocierea influențelor în una „catalitică” și alta „modelatoare” se explică în fond prin însăși natura culturilor de la care pornesc inducțiunile. Cultura românească alcătuiește un vast câmp de verificare a acestei disocieri. Fapt e că unei linii (Gheorghe Lazăr-Kogălniceanu-Maiorescu-Eminescu-Coșbuc) de inducțiune germană (influență catalitică), îi putem opune o linie de inducțiune franceză (Alexandrescu-Bolintineanu Alecsandri-Macedonski), care se înfiripă și se desăvârșește sub auspiciile unei influențe „modelatoare”. Natural că alături de cele două genuri de influențe există și forme mixte.

254

Să ni se dea voie să renunțăm la ilustrarea liniilor prin exemple de personalități în viață. Operația aceasta o lăsăm în grija cititorilor. Mai însemnăm doar că privim cazul lui Caragiale ca fiind între linii; spiritul său epigramatic e peninsular, venind neapărat de la sud, prin rasă. Se spune despre Caragiale că iubea într-un fel cvasifeligos muzica germană. Teatrul său mărturisește în orice caz despre puternice influențe franceze. Despre Caragiale se crede de obicei că n-ar fi descoperit decât o singură realitate autentică: pe aceea a mahalalei balcanice-românești, de care se simțea legat printr-un soi de dragoste cu semn negativ. Să nu uităm însă nici Hanul lui Mînjoală, povestire în care Caragiale realizează, cu personaje de burghezii incipientă, o atmosferă locală aproape baladescă. Ce meșteșug în împletirea elementelor de viață organică și de magie, de pitoresc sud-est european și de aventură suprareal crescută în poveste! Darul cu care Caragiale știe să dozeze toate aceste elemente și să ne comunice o viziune atât de complexă, fără să pară deloc încărcat, ne pun în contact cu substraturi sufletești ale lui, pe care satira lucidă, căreia el i s-a-nchinat în toate felurile, ne face prea adesea să le trecem cu vederea.

255

Apriorism românesc

În ciuda influențelor care-și dispută inutil pământul nostru, în ciuda interferențelor care își fac jocul nestatornic în țara și în sufletul poporului nostru, există un „românism”, în înțelesul superior al unui complex, sau al unei constelații, cu totul aparte, de determinante spirituale. Dincolo și mai presus de misterul sângelui, românismul e un patrimoniu stilistic, alcătuit în parte din determinante ce-i aparțin exclusiv, în parte dintr-un raport intim, de natură funcțională și de dozaj, al unor determinante care-l depășesc. Există o vie matrice stilistică, în lumina căreia românismul ne apare ca un ansamblu, conturat din latențe și realizări. Nimic nu ne prilejuiește, ca această matrice stilistică, posibilitatea de a vedea în românism un complex susceptibil de a fi cuprins într-o imagine ideal sporită. Ne-am făurit despre acest românism spiritual, dincolo de faptele și de jocul de ape al folclorului și al istoriei, o viziune menită poate unui destin pragmatic. E viziunea unui cristal viu, a unui complex de potente creatoare. Care sunt aceste potente? E înainte de toate un anume ondulat orizont spațial, cel mioritic, și la fel un orizont de avansare legănată în timp. Ele formează coordonatele unei spiritualități. Fuzionează cu aceste orizonturi înainte de orice un sentiment al destinului, trăit tot ca o ondulare, ca o alternanță de suișuri și coborâșuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se

urmează ritmic dealurile încrederii și văile resignării. Vine pe urmă șiragul celorlalte determinante: o preferință arătată categoriilor „organicului”, ale lumii, și o tendință de transfigurare „sofianică” a realității. Năzuința formativă se conturează și e activă îndeosebi ca orientare spre forme geometrice și stihiale, aceasta într-un chip organic atenuat. Adăugăm mănunchiului o invincibilă dragoste de pitoresc și de asemenea un foarte vădit simț al măsurii și al întregului. Pentru rotunjirea complexului să mai notăm că toate determinantele se realizează oarecum sub surdină; parcă în izbânda lor se pune un mare frâu; totul se înfăptuiește cu un uimitor simț pentru nuanță și cu tot atâta simț al discreției.

256

La constituirea viziunii abstracte despre românism, ne-am refuzat aportul cert sau problematic al elementelor de natură istorică. Nu operăm decât cu elemente transcrise — în spiritul teoriei noastre stilistice — după realități folclorice-culturale. Nu ne-a interesat nici un moment geneza istorică a acestor fapte, ci faptele, esența și substratul lor. Ne-am ferit de speculații în preajma unor elemente de situare istorică, precum: dacismul, slavismul, romanitatea. Deocamdată întrebările: ce e dacic, ce e romanic, ce e vechi slav? — nu sunt tocmai vitale pentru noi. Nici vitale, nici prea invitătoare pentru dezlegătorii de ghicitori. Astfel, de întrebări ne azvârl, în situația actuală a cercetărilor, într-un imens labirint, pentru care Ariadna nu și-a tors încă firul salvator, în adevăr, certitudinile în acest domeniu încetează de îndată ce depășim bunăoară hotarele filologiei, iar filologia nu avem impresia că ne-ar putea conduce până în pragul substanțelor. Am crezut deci că ne găsim pe un teren mult mai sigur încercând să circumscriem, un dozaj de determinante, de-o vădită eficiență, și să reținem câteva aspecte singulare, care fac din noi o relativă entitate. Ne-am dat însă în același timp seama, dintru început, că ne mișcăm pe un tărâm de fenomene plastice și într-o atmosferă de imponderabile și de arome. Axele acestei zone elastice, de spontaneitate și de interferențe, pot fi arătate ca linii certe de orientare numai printr-un ușor exces de imaginație abstractă. Ne-am îngăduit și această licență, de care nu se poate scuti nici o ideologie, în studiul nostru Orizont și stil, am arătat cum toate puterile care se îmbină în mănunchi pentru a alcătui împreună o matrice stilistică joacă de fapt pentru duhul uman rolul unor „categorii”. Ele se imprimă inconștient tuturor creațiilor umane, adică viziunii despre lume a omului. Ar fi vorba așadar despre un fel de „apriorism” al spontaneității umane în genere spre deosebire și mai presus de apriorismul simplu al „cunoașterii. Apriorismul stilistic, al cărui cuib și vatră e inconștientul, îl închipuim variabil de la o regiune la alta, sau de la un popor la altul. Expunerile care ocupă toată întinderea acestui studiu ne îndreptătesc să enunțăm teza despre existența unui apriorism românesc. Să nu ne sperie termenul, în fond acest apriorism nu înseamnă altceva decât o circumscriere filozofică mai pregnantă a afirmației despre existența unor factori stilistici activi, care-și pun pecetea neîndoielnică pe produsele geniului nostru etnic.

Împrejurarea că până acum „matricea stilistică a fost împiedicată de vicisitudinile

257

veacurilor să se manifeste, în întregime și consecventă cu sine însăși, altfel decât pe plan minor, ajungându-se doar la o foarte înfloritoare cultură populară (mai înfloritoare decât a popoarelor apusene), nu constituie un element de bilanț definitiv. Judecând după unele simptome, avem suficiente motive să sperăm că duhul inconștient al nostru se va manifesta în viitor și pe un plan major. Am afirmat mai sus că „istoria” noastră nu mai poate fi o succesiune de forme ingenuie, din ea însăși, parteno-genetică, pură, nealterată. Tot atât, de adevărat e însă că o matrice stilistică, existentă, rămâne un puternic organ de asimilare a influențelor străine. Ea poate să se afirme în pofida tuturor inducțiunilor spirituale de aiurea. Matricea

noastră stilistică nu va mai putea fi, firește, pusă la adăpost de asemenea inducțiuni. Prinsă în rețeaua determinațiilor continentale, ea va utiliza de acum totdeauna și un material și forme de împrumut. Nu mai puțin însă ea va putea să-și afirme suveranitatea.

Răsfoind cu atenția cuvenită istoria popoarelor apusene, remarcăm că desfășurarea ei are un caracter eminentemente ritmic. Istoria poporului francez, a celui german, a celui italian, ni se înfățișează ca o alternanță, ca o cadență de „epoci”.

Totul se petrece ca și cum popoarele apusene și-ar desfășura posibilitățile, formative și materiale, în chip succesiv. Acest gen de istorie, dinamică, dialectică, absolut temporală, succesiv-ritmică, reprezintă un tip de istorie, propriu în orice caz popoarelor apusene. Ne întrebăm însă dacă istoria de linie majoră trebuie neapărat să aibă un caracter succesiv-dialectic. Din frecventarea istoriei altor popoare, asiatice în primul rând, culegem impresia că ar exista și o istorie în care posibilitățile, formative și materiale, ale unui popor se realizează, în timp ce-i drept, dar simultan, paralel și rectiliniar; adică nu succesiv-dialectic, cu faze mai mult sau mai puțin unilaterale, ci ca o creștere masivă și de aspect continuativ. Posibilitățile inerente unei matrici stilistice se pot deci înfăptui pe plan major, fie într-o istorie succesiv-dialectică, fie într-o istorie simultană, de creștere dreaptă. Ce drum va apuca matricea stilistică românească e greu de întrezărit. Dar câteodată o simplă constatare poate să țină loc de profeție: noi nu ne găsim nici în apus și nici la soare-răsare. Noi suntem unde suntem: cu toți vecinii noștri împreună — pe un pământ de cumpănă.

Animatorii culturii românești, flăcări de sacru elan în poarta vânturilor, își întind, de un secol și mai bine, unul altuia, moștenirea de îndemnuri. Nici unuia dintre ei nu i se poate reproșa sumeția, sau uitarea de sine, de a fi atribuit poporului nostru o misiune mesianică în lume.

258

Ei s-au ținut departe de asemenea hibride extazuri, și bine au făcut. Cunoaștem îndeajuns, din colindările noastre prin Europa, iluminările caraghioase și grimasele, jalnic lipsite de duhul autoironiei, ale unora dintre mesianicii noștri vecini. De acest steril foc lăuntric ne-a apărut până acum Dumnezeuul bunului-simț. Să nădăjduim că ne vom putea cuviincios îndeplini rolul nostru sub acest petic de cer și fără de a îmbrăca mantia mesianică. De la o vreme această mantie pare o haină de confecție, care nu împrumută o prea frumoasă figură nici măcar popoarelor cu putere de inducțiune mondială. Până acum nici un popor nu a devenit mare — pornind de la un program mesianic.

Examenul atent și stăruitor al culturii noastre populare ne-a dus la concluzia reconfortantă despre existența unei matrici stilistice românești. Latențele ei, întrezărite, ne îndreptățesc la afirmația că avem un înalt potențial cultural. Tot ce putem ști, fără temerea de a fi dezmințiți, este ca suntem purtătorii bogați ai unor excepționale posibilități. Tot ce putem crede, fără de a săvârși un atentat împotriva lucidității, este că ni s-a dat să luminăm cu floarea noastră de mâne un colț de pământ. Tot ce putem spera, fără de a ne lăsa manevrați de iluzii, este mândria unor inițiative spirituale, istorice, care să sară, din când în când, ca o scânteie, și asupra creștetelor altor popoare. Restul e — ursită.