

FLOAREA DE FOC

25 MARTIE 1933
ANUL II — Nr. 1
Redacția: Strada Bolinteanu No. 9,
București.

Manuscrisele nepublicate se distrug.

Director:
SANDU TUDOR

UN EXEMPLAR 5 LEI
APARE LA FIECARE DOUĂ SAPTĂMĂNI
ABONAMENTUL ANUAL 200 LEI
INSTITUȚIILE ANUAL 500 LEI
Administrația: Strada Antim No. 29.

PROLEGOMENE: OMUL NEGATIV

1516-1937

SANDU TUDOR

I

Ințelesul de valoare:

Dincolo de orice, valoarea omului și omeneșului rămâne un rod al vredniciei lui însuși, al răvnei lui adevărate, urmare de faptă plină, autentică.

Cât de neînsemnată ar fi fapta, să aibe întotdeauna, așa cum spuneau odinioară anahoreții și călugării, bună mireazma smereniei, adică să nu se îndreptățească decât la adevărata ei proporție, sau în graiul obișnuit zilei de acum, să aibe stil. Numai așa își află omul prețului său. Însă, chiar dacă nu se întâmplă așa și fapta se înfiripează spartă și anarhică față de ceace este Firea și firescul, rămâne încă, totdeauna, în omul cel mai neautentic, ceva: un tainic simțământ al vieții, care nu înșală, și care îi șoptește că lucrurile merg rău, deși acest simțământ nu e îndestulător ca să-și spună și pricina pentru care merg rău.

Răspunsul îi rămâne încă pecetluit și omul își dă astfel seama de marginile lui, de slăbiciunea lui. De ce nu i se descopere dintr-o dată pricina rătăcirii? Pentru că, și pe această cale, să intre în joc vrednicia, să se vadească sau nu valoarea proprie. Așa, trebuie să ne punem la încercare, toată puterea, sfârșirea noastră, spre a ghici de ce lucrurile merg rău. Felul și truda ce punem ca să ghicim tălcul cel ascuns al lucrurilor, rosturile tainice ale lor, spre a făptui laolaltă autentic și armonios, iată: valoarea fiecărui. Răspunsul acesta liber la Chemarea ascunsă, să fie prin urmare o hotărâre creatoare a ta, pentru că, într-o oare care măsură, creațiunea trebuie dusă mai departe, prin om.

Astfel de la prima împotrivire și luptă a libertății omului, mai mult sau mai puțin conștient, el se pecetluiește launtric cu semnul crucial al spiritualității. Pentru că această dublă și contrazicătoare constatare a atârării și a slăbiciunii noastre, nu e atât urmarea dependenței noastre fizice în care ne aflăm față de infinitatea și universalitatea lucrurilor, o problemă de afară, cantitativă, cât e deosebi, ceea ce mult mai suptilă și mai deplină dependență: sufletească, morală, ideală, deci o problemă launtrică, calitativă.

Bipolaritatea spirituală.

Problematicele omului rămâne astfel, pururi, o răscruce de probleme spirituale. Iar toate răscrucele cu puțință nu sunt de cât înmăță proecție a unei fundamentale și unice Cruci. De aci înțelegem de ce totdeauna la sfârșit nu ne mai rămân decât singure două căi, una altelea de dreptul protivnic. Atunci când fapta noastră nu poate fi, cum am spus, o ghicire, un cuvânt spre viitor, o vizionară deslegare, o depășire creatoare, firescul și liberul răspuns condiționat în fața sfîlnului Vieții, atunci forțat, fapta noastră luncă „dincolo”. Ea ajunge astfel o reacțiune, pornirea de liberare necondiționată, o desrobire prin sine însuși, o răsvățire: omul în fața Totului. Iar fiindcă el are o conștiință, adică își duce gândurile la limită și astfel află limita lucrurilor, omul nu poate fi la urmă decât, ori mărturisitor ori tăgăduitor al Tainei, sau omul Duhului sau omul pământului, credincios sau eteu, simbolic (sunballo = a uni) sau diabolic (diaballo = a sparge a desuni).

De la început omeneșul a fost astfel împărțit în două, polanizat crucial. Cu o vorbă de scriptură: totdeauna între „calzi și reci” a stat sabia și neînțelegerea desăvârșită. Pozitivistul Felix le Dantec spune în confesiunile lui din l'Athéisme, în acest chip adevărat: „Li bănuim că din mândrie joacă o comedie, aceiaș lucru poate l'ar fi cauzat și ei despre necredința mea, dacă le-aș mărturisit ceace gândesc: ateul tot așa nu e cu puțință pentru credincios, precum credinciosul pentru ateu. Numai ceva mai târziu am înclinat să recunosc existența adevăraților credincioși; și numai de puțină vreme socotesc mai rari pe ateii. Și chiar — în adâncul meu — sunt obligat să mă întreb din nou, dacă într-adevăr sunt convins că există credincioși; credincioșii își pun,

mi s'a spus, aceeași întrebare în privința ateiilor”.

Despărțirea aceasta e deplină și merge în fundul cugetului și în miezul oaselor. Cuvântul lui Ch. Secraiten are, prin urmare, mult mai multă greutate și tălc decât la întâia arătare, când spune că, oamenii nu se deosibesc și nu se împart după inteligență, simțire, rasă sau altceva, ci ei, se deosibesc și se împart numai în două „cei ce se roagă și cei ce nu se roagă”.

Astfel trece peste lume, de o parte, omul mântuit de vecinical vis de a ajunge zeul pământului în chip concret și adevărat, vis infiripat din pornirea luciferiană de a fi într-o parte și pururi întâiul, neatârnat de nimeni și de nimic, „Eu” unic și puternic; iară de cealaltă parte, omul mântuit de vedenia străveziilor ierarhi de „dincolo”, vedenie hrănită din nădejdea aprinsă a unei liberări, unei mântuirii de greutatea de sine însuși, greutatea de a se purta pururi singur.

Așa a rodit în inima lumii cele două potrivnice năzuinți gustate din pomul cunoștinții binelui și răului, de s'au întrupat în două firi omenești.

Cercetarea a însuși fundamentului valorii ne face să înțelegem astfel prăpastia între cele două categorii umane:

Suora-omul și Fiul-Omului.

II

Desarmonia clasică.

După această vedenie în proporții de gând static, să încercăm o vedenie dinamică, în desfășurare, în timp, istorică. „Veacul” cu focalul din afară, cu umbra și lumina tuturor ceasurilor, ne va arăta în mai mult relief încă, marea contradicție pe care se întemeiază realitatea omenească, putând astfel să prindem mai lesne înțelesul metafizic al crucii pentru om.

Să luăm mai întâiu seama, cum „timpul” prin însuși natura lui, schimbă cu totul problema spirituală a omului. O scoabă la o problemă de tradiție, de structură, de ereditate și de aci la una psihologică și trupească. Dintr-odată crucea se ridică tăiată lămurit prin înțelesul ei contrar. Natura imanentă a timpului e crucială, protivnică ori cărei transcendențe, spiritualității pure, o acopere, o ascunde.

Din pricina aceasta toate popoarele într-adevăr metafizice, cu o mentalitate transcendentălistă, se vădesc aistorice. Tipic e poporul israelit antic care nu a avut nici o însemnătate pentru istorie până la diaspora. A rămas până la Hristos, poporul ales, pus de o parte, în singularitatea și monoteismul său. Din potrivă întreaga antichitate, cu mentalitate imanentistă, păgână în interesul deplin, de închinătoare la trup, la forma, felurimea ideală a idolilor, se arată activ istorică. Așa istoria cuprinde o cruce de popoare politice și apolitice. Într-o scară de la dreapta la stânga, de la apolitic la politic: Iudei, Indieni, Chinezi, Traci, Egipteni, Greci, Romani. O cruce de structuri și rase, care cercetată se descoperă până în cele mai mici amănunțimi.

Iată: să primim păgânismul ca o unitate. Desfășurarea sa clasică, de a apoteoza în chip olimpic imanentul; trupul-zeu, se vedește totuși închizând o cruce: întretărirea dionisiacului cu apolonicul.

— Roma e cetatea ametafizică, a puterii brutale și superstițioase. Cetatea cârților sibilene, augurilor, oracolelor, orgiilor, dar și a duhului immanent pur, a spiritului practic și administrativ, se vedește astfel simbol crucial prin care biruește forța dionisiacă.

— Atena, cetatea Palas — Atenei zeița rațiunii, a sofistilor și a lui Socrates, cetatea filosofiei și a Partenonului cea mai desăvârșită înfăptuire în piatră a omului, dar și a demagogiei și frenziei populare, se vedește simbol prin care biruește claritatea apolonică. În fiecare câte o contradicție fundamentală și amândouă împreună contradicția păgână. Totuși datorită tocmai acestei cruci, din păgânism țânșește o autentică spiritualitate, o realizare în nădejde a trecerii

dincolo, prin filozofie și inițierea misterelor, Elinul e umanentist și în acelaș timp metafizic: cruce. Prin el toată antichitatea păgână așteaptă tainic, în felul ei, un Mesia, o vădire a Logosului mântuitor, pe care-l zărim prefigurată dealungul întregii mitologii și literaturi tragice.

La rândul-i, dacă privim iudaismul, îl aflăm cuprinzând iară o cruce. De la „un timp” iudeul numai poate să vadă în Mesia profetilor decât pe înfăptuitorul „libertății” sale politice, Domnul Domnilor e scoborât a fi Impăratul Iudeilor, Cezar cuceritor și pământesc; imanentism.

Arătarea istorică a Hristosului o vedem astfel că se întâmplă în clipa tocmai când această confuzie și contradicție a valorilor e mai deplină, iar crucea se întinde mai real și mai cuprinzător peste lume. Atunci când forța romană, după ce a doborât eleanismul, cucerește Iudeia saduceofariseică, care la rândul său ucidea profetismul mesianic. Între aceste două cruci de tâlhari avea să fie răstignit Hristosul. De-a dreapta și de-a stânga, tâlhăria imperium-ului orb, care robea prin sabie de sânge cugetul și înțelepciunea omului și tâlhăria sacerdoțiu-ului care ucidea trupul și simțirea omului cu slova cuvântului mort și uscat: Pilat și Caiafa.

Înțelegem dară că antical cunoștea bine crucea, o purta în oase și în gând, ca ori ce muritor. O ascundea însă și fugea de ea ca de un semn de rușine, de înșosire, de scârba, lemn de tortură pentru declassați, pentru sclavi și tâlhari. Tăgăduind și ascunzând contradicțiile sale sub încântare, sau seninătate frumosului, „forma” ajunge să fie socotită însuși sufletul lucrurilor. Păgânul prin geniul eilin biruește formal crucea din el, biruind dionisiacul; adică biruește o parte din sine prin contrariul său. „Contraria contrarius curantur” deviza empirică a medicinei clasice se arata a fi și principiul spiritual. Spiritul apolonic, vizual și plastic, duh al apropierii și aparentei, închide astfel pe om în rotundul lumii sensibile. Antical ajunge să știe că virtutea stă în seninătate, în înțelepciune, în armonie, dar de câte ori caută să împace cea ce e despărțit și protivnic nu ajunge decât la neant. Amesteci albul cu negrul, naști cenușe. Acea clasică armonie elină se descopere a nu fi decât realizarea iluzorie a „formei” care nu cuprinde în sine nimic: Ideal mort, trupul în care s'a sugrumat duhul.

Sufletul de piatră.

Astfel ori cum era omul peste care domnea această greutate imanentă a Destinului, fie grec fie iudeu, fie stăpân, fie sclav, fie bun, fie rău, antical ori care ar fi fost el, nu era decât un om formal, un moralist. Comunitatea omenească și mai ales a Cetății se vedea constrânsă pentru păstrarea și bunul său mers de a înfrânge pornirile agresive și anarhice ale fiecărui îns, de a zăgăzui și ordona printr-o forță hotărâtoare și formală Legea, fie ea omenească din Capitol, fie ea dumnezească din muntele Sinaiului. Dreptul roman și Decalogul e tot ce am moștenit mai concret și mai întreg autentic de la antichitate. Morala se arată astfel ca forma fizică a unei rațiuni imanente sau metafizice.

Păcatul antic e astfel un păcat prin formă, prin chip: idolatrie. E o neînțelegere a adevărului iconei, a înțelegerii spirituale a simbolului, o oprire la formă, o reducere, o împietare, păcat sculptural. El mărginește, dă omul mărgenit, care își ascunde propria-i contradicție, cruce, omul forței domestice: „civis romanum sum”.

Astfel se înfăptuește acel universalism al forței care caută să mântuiească totul prin parte, mesianismul redus la cea ce are mai strănt, imanent, mesianismul de fier al legionarului care împarte și nimicește pentru a clădi și construi el. „Divide et impera” nu e decât forma machiavelică a celui „diabollo” prin care biruește omul negativ, diabolic, Supra-omul.

Crucea antică se arată deci ca o contradicție nebiruită, o contradicție anarhică, distrugătoare: Crucea morții.

III

Semnul Căpății.

Ajungând cu înțelegerea la acest prag de nouă perspectivă, vedenia se deschide apocaliptică. Lupta între cei doi oameni, Supra-om și Fiul-Omului, între înțelepciunea șarpelui și cea a Duhului, între Hristos și Anti-hristos capătă o concretă realitate istorică.

Antical supra-om al Romii, puternic, frumos, nepăsător e mai deplin biruitor și mai zeu al pământului ca ori când. Augustus Imperator înscăunează în Cetatea veșnică pentru prima oară stăpânia Lumei, dar „în vremea aceia” într-o margine a împărăției sale, vede lumina zilei și Omul cel nou, fiul umilinței și durerii, Domnul smerit al schilozilor, orbilor, nepăstuiților, Hristosul.

Nimeni nu a simțit cum Lumea s'a răsturnat în acea clipă. „Pax romana” acoperea cuceritor și măreț tot pământul cunoscut. Ordinea veacurilor părea așezată tare. Însă pentru cei-multiprea-mulți sclavia rămăsese sclavie, și moartea crudă moartă. Mai lămurit că ori când, pentru aceștia, crucea se arăta în toată grozăvia ei ucigătoare din care nimeni nu putea eși. Totuși ceva nebagat în seamă și nesocotit se întâmplase. Ceva nou scoborise în timp și ucise timpul îi schimbase înțelesul antic al lui. „Timpurile s'au implinit”. Și tot același cruce, acel semn al contradicției de moarte de care toți fugeau, ajunge semnul cel nou al vieții. Contradicția anarhică a crucii se schimbă într-una armonică așa cum se întâmplă din întâlnirea muzicală a arcușului cu coarda. Hristos nu rămâne în contradicție, dar nici nu caută să o nimicească sau să o împace, ci, ca o polaritate creatoare de contrari, luând-o temeii real și de neînălțurat o depășește, și înviază. De aceia adevărata cruce creștină, crucea cea de a treia, nu are nimic realist, senzualist, așa cum apusenii ne-o arată cu trupuri turnate, scluptate și bătute în lemn. Crucea creștină e o cruce iconografică, o cruce depășită, transfigurată, cruce de după înviere, care e un dar, o vedenie, o putere spirituală de mântuire.

Filozofia spune că mântuirea stă în cumințenia sceptică în cupătarea stoică în apatia în catarsis în echilibru. Tot ce era protivnic înțelepciunii filozofice sau în afară era nebunie. Hristosul vine să ne strige că mântuirea stă din potrivă în luptă, iar crucea se înalță tocmai ca simbolul acestei neburii. Viața e curajul de a trăi; iar miezul acestui curaj o contradicție, o cruce. Ce este oare curajul dacă nu acea dorință de a trăi care ia forma primejduirii propriei sale vieți? „Cel ce își va pierde viața o va mântui pe ea”. Vorba aceasta a Fiului-Omului numai e o formulă filozofică sau o sentință sacră, ci e o vorbă de viață, o normă practică de trăire, pentru sclav, pentru trudit, pentru omul primejdiei de peste mări și din munți. Astfel crucea intră în viața obișnuită a fiecărui om, care o primește ca pe o natură. Astfel supranaturalul pătrunde în natural, lin și firesc. Așa, civilizată și barbar, domnul și sluga, înțelept și prost, prostituată și sfânt, poporul ales și neamuri păgâne, toți ajung egali în fața mântuirii, pentru toți ea e cu puțință.

Negativ la pătrat.

Hristos umbrește și cuprinde în acest fel tot ce era contradicția lumii vechi a celor „doi oameni” în larga sa îmbrățișare pironită pe Golgota. Așa curajul său simbolic, prin jertfă, șterge păcatul original în înțelesul lui cel mai adevărat, de degradare și incapacitate fiziologică a omului, de ereditate, de structură. Buna Vestire este acest nou curaj de viață, al său, care trece dincolo. Primejdia este esența creștinismului: „cu moartea pre moarte călcând”. Datorită acestui spirit apocaliptic, acestei cuprinderi dramatice a crucii, va urma deci și toată agonia creștinismului istoric (grecește agonia înseamnă luptă). Așa se naște martiriul și apoi crucial sectele, ereziile, schizmele, Sf. Constantin cel

(Continuare în pagina 2-a)

PAȘOPTISM ȘI UMANISM

MIRCEA ELIADE

Poate că cel mai fascinant și mai dureros aspect al epocii contemporane este confuzia. Nu numai o confuzie intimă și o confuzie a valorilor; dar mai ales o confuzie a stilurilor, a formelor de viață, a economiilor spirituale. Sunt mii de oameni cari trăiesc astăzi în forme de viață pe care simpla lor existență în acest sfert al veacului XX le depășește. Formele de viață — cari au fost cândva cu adevărat vii și impuse de însăși nevoile istoriei — au ajuns de mult formule abstracte, cadre moarte, în cari o majoritate se încăpățânează a trăi, deși ar fi mult mai igienic să le zvârlă cu totul și să-și caute forme noi, cari să le poată permite o creștere mai liberă și o realizare mai plină. Confuzia constă nu numai în această păstrare a unor cadre depășite — ci în amestecarea lor cu altele, noi, imperfect asimilate. Am scris de mai multe ori că **omul modern nu are stil**, înțelegând prin aceasta confuzia stilurilor de viață pe care orice privire mai atentă o descoperă într'o conștiință modernă.

A trăi anacronic și abstract, a trăi „sucit“, fără priză directă cu realitățile — a fost destinul tuturor generațiilor românești cari au crezut în și predicat pașoptismul. Nu trebuie să osândim pe liderii generației pașoptiste pentru că au **împrumutat** o formulă de viață streină. Observăm numai că au împrumutat o formulă moartă, stearpă și ineficace. Nu e nici un păcat în asimilare; păcat e numai în asimilarea unor formule abstracte, exterioare, automate. Ceiace e funest în pașoptism este automatismul său interior, este structura lui anti-istorică, adică „generală“, „abstractă“. Și ceiace observăm în cultura românească este și mai funest: o împerechere de stiluri, o apropiere de formule de via-

ță începând din preistorie și sfârșind cu Parisul. Întârzierea noastră în „creație“ se datorește tocmai acestei absențe de stil, de structură organică. Ne-a fost întotdeauna teamă să gândim după nevoile noastre, întemeiați pe intuițiile ceasului, cu puterile omului din noi. Am gândit abstract, universitar, pentru eternitate.

El ciudat; pașoptismul a schimbat intuiția eternității, a alterat-o, mai precis a laicizat-o. (Și totuși, cum se întâmplă întotdeauna într'o confuzie de stiluri, fără să o poată transmuta definitiv). Orice viață asociată posedă anumite intuiții fundamentale, dela care se poate porni mai departe elaborându-se o etică, o metafizică, o economie. Și nu cunosc nici un stil de viață asociată care să nu possede o **anunită** intuiție a eternității; pe care o traduce fie printr'un contrast dramatic între natură și om, fie într'o curgere a Firii, fie prin dramatizarea blestemului, fie printr'o beatificare a morții, etc. Nu e locul aici să cercetăm care a fost intuiția eternității în stilul de viață românesc. Destul să spunem că pașoptismul a introdus, ca peste tot, o abstracțiune, o eternitate de aureolă, o eternitate cu fanfare. După cum ni s'a cerut să gândim pentru „univers“, pentru „umanitate“. Toate cuvintele acestea nu înseamnă nimic; sunt goale; și dacă au avut vreodată vreun conținut, nu l-au avut la noi.

Această abstractă apoteză a Omului pe care încearcă s'o introducă pașoptismul la noi, își are rădăcini mult mai adânci. Inceputurile ei, în Renaștere, se leagă de noua cosmologie. Când omul eră „regele creației“ și pământul centrul Universului — „omul“ eră mult mai cumsecade, mai modest, mai împăcat cu viața din jurul lui. De îndată, însă,

ce noua cosmologie distruge geocentrismul și Pământul își capătă locul lui just în Univers — omul începu să crească; parcă simțea nevoia de a se ridica pe sine, pe un soclu pe care planeta sa îl pierduse. In locul geocentrismului (care nu eră numai o eroare științifică, ci și o intuiție etică, religioasă, într'un anumit sens „naturală“, adică ieșită dintr'o viziune care nu cunoștea optica, dintr'o experiență care nu cunoștea despicierea prin abstracțiune) s'a ridicat antropocentrismul (o eroare și științifică, și etică) pe care nu avea să-l zguduie decât pedagogia evoluționismului (căci evoluționismul a fost intuit de mai multe ori, dar succesul de masă nu l-a avut decât prin pedagogia lui, și aceasta tocmai în a doua jumătate a secolului trecut).

Falimentul antropocentrismului este un subiect prea vast ca să-l atingem în articolul de față. El ciudat cum în locul lui se încearcă a se înscăună o serie de ficțiuni; cum epoca modernă încearcă o reînnoire „la un „om nou“ (predicat și de evanghelie, și de apocalipsul lui Gioachino da Fiore, și de Sf. Francisc, și de umanism și de Savonarola). Se încearcă, mai ales, o reluare de contact cu viața asociată a omului; care ar trebui să fie urmată de o nouă economie a spiritului, bazată pe dragoste și pe libertate. O serie de eforturi, în ultimii șezeci de ani, încearcă să creeze un alt „centru“, care să fie nu numai o realitate vie, dar și un „ideal“. Deacea socotesc că revoluțiile sociale și experiențele politice dela războiu încoace își au și un alt sens în afară de cel contingent; se încearcă obținerea unei formule „generale“ de viață nouă, ridicarea ei prin „ideal“, transformarea ei în „centru“. (Nu avem decât să ne a-

mintim prozelitismul sovietic, „romanismul“ fascist, „occidentalismul“ hitlerist).

Dacă ne întorcem acum la acel „om nou“ așteptat și propovăduit de Renaștere — de unde a și pornit filonul care se termină în pașoptism — trebuie să observăm dela început o confuzie care se face totdeauna asupra acestui punct. Se uita că Renașterea a avut o dublă origină; una laică (bifurcată și ea în două: „umanismul“, de natură foarte incertă, dovedind la leaderii for o mare lipsă de gust, o dezorientare filozofică, mai mult mistagogică și eclectică, și în general un alexandrinism foarte puțin creiator; și **Scientismul**, care a ezitat oarecum între magie și „filosofie naturală“, până la Galilei, de unde a pornit mai departe sigur și victorios) — și alta religioasă. Originile acestea „sacre“ ale Renașterii au început a fi acceptate de toată lumea, în urma studiilor lui Burdach și ale elevilor săi Piur, Dempf, etc. Când am scris despre Gioachino da Fiore m'am oprit mai pe larg asupra lor. Acum nu vom reține decât următorul fapt: în timpul predicății lui da Fiore, și deci cu o sută două de ani înainte de cei dintâi umaniști, se lămurea un „om nou“, corespunzând unui ev nou. Așteptarea aceasta a omului nou eră fi-rește, în mediul unde crescuse și predicase da Fiore, întovărășită de intuiții și bucurii apocaliptice. Atingerea intrasigentă și opacă a Sfântului Scaun și a scolasticii — care a scos eretic pe da Fiore și a tolerat numai pe Sf. Francisc — a izbutit să ucidă așteptarea aceasta a omului nou. Și de câte ori un mesagiu apocaliptic este sugrumat, se observă o creștere victorioasă a păgânismului. Omul nou, intuit și așteptat de da Fiore, omul liber și imblânzit, omul Spiritului — nu s'a putut împlini. Mesagiul a fost împrumutat de umaniști, cari nu l-au realizat; căci în loc de un om nou, ei au înviat un om mort, un om factice, depășit de istorie. Ruperea aceasta de transcendent, pe care a provocat-o Renașterea (relație om-Dumnezeu schimbată în om-Om și om-Natură) a condus la o apoteoză a Omului, terminată cu Revoluția franceză și pașoptismul.

Timpurile nu se repetă, dar se aseamănă. Și astăzi se intuieste și se cere un om nou, ca și în veacurile pre-Renașterii. Atunci au fost mișcări cari au intuit și au proclamat acest om nou, dar au fost sugrumate sub dogma moartă, inertă și opacă a Scolasticii. Omul a apărut alături, în păgânitate (adică în zădărniciie, în zapăceala și dezaxarea umanismului), când putea apare în adevăratul centru și izvor, în Spirit. Nu condamnă aici acest fapt, al păgânității umanismului; observ numai abstracțiunea lui, scheletul lui inutil și ineficace. Nu-mi pasa de unde vine noua intuiție a omului. Ii cer, numai, să fie într'adevăr un om nou — și să fie și viu, viu și eficace. Până acum nu am primit decât formule abstracte, inerte, nefertile — care vor repetă, dacă nu vom ști să le împiedecăm, falimentul pașoptismului. Să nu uităm povestea apoteozei Omului.

Omul negativ

(Continuare din pagina 1-a)

Mare primul împăraț al crucii, întemeiază creștinismul oficial prin edictul de la Milano. Altă primejdie. Elementul păgân necredincios, creștinându-se formal, începe să predomine. Așa se naște milenarismul acea nădejde pământescă în domnia de o mie de ani a Hristosului. Omul ametafizic și superstițios precumpănește încă și maimult prin creștinarea barbarilor. Iar „Anul o mie“ aduce și marea primejdie a înidoelii. Ne împlinirea milenaristă a anului o mie, așa cum nădăduia credința naivă, strâmtă dar puternică a omului ametafizic aduce revărsarea marei tristeți, ruperea, despărțirea în om a ordinii naturale de cea supranaturală, dușmănia între gând și simțire.

Spargerea aceasta a unității mistice și fundamentale a omului se vedește concret în faptele istorice mai ales apusene: Schizma Apusului de Răsărit. Lupta între puterea spirituală a papilor cu cea temporală a împăraților, întoarcerea la sculptural: romanul și goticul, etc. Iar cu căderea Constantinopolului, Renașterea care urmează nu e decât culmea acestei despărțiri și întoarceri la omul negativ Renașterea este, împlinire a unui om negativ nou și nu izvorul, începutul acestui proces așa cum se crede de obicei. Reforma, v. XVIII. Revoluția 79 cu zeita sa Rațiunea și falimentul de la 1848 în simulacrul revoluționar nu sunt decât ultimele etape ale decadenței acestui om negativ care își trăiește azi ultimele zile.

Dacă anticul prin apolitic eră negativ, adică prin mărginire, static, împietire, printr'un păcat chiar atunci când omul vrea să tăgăduiască întoarcerea la antichitate e oarecum un păcat răsturnat, invers față cu cel dintâi. Creștinismul a dat omului un avânt vital nou în virtutea căruia omul antic s'a depășit. Dinamismul acesta astfel,

chiar atunci când omul vrea că tăgăduiască însuși creștinismul, îl face să se îndrepte către partea dinamică și dionisiacă a antichității. Renașterea s'a arătat astfel a fi pasiunea, pornirea frenetă maximă pentru antichitatea răsturnată. Întoarcerea la Natural nu e pentru el decât o descoperire a infinitului cosmic, a mișcării și romantismului. Copernic, Galileu, I. I. Rousseau. Omul antic se mărginea la sine, își eră centul sieși, omul negativ cel nou se descentralizează aflând un alt centru de gravitate, se desmărginește, se subtilizează, se sinfonizează, păcatul său e muzical. Arta majoră a antichității e sculptura, cea modernă muzica. Ceea ce altădată era forma, azi e nuanța. Heraclit e la ordinea zilei: „Panta rei“. Să ne amintim obiecțiunile lui Nietzsche făcute lui Wagner. Ele sunt mult mai întemeiate de cât singur credea. Ceeace era altădată închidere și opunere la Tot azi ajunge o deschidere, curgere o pierdere în lucruri, în afară. Omul numai este decât epifenomen, asemenea animalului, asemeni celulei, asemeni prafului (Darwin, Büchner, G. le Bon). Această risipire de sine se vedește în toate faptele. năzuințele, dorințele. Se vedește în pornirea de Libertate, de Sinceritate, de Specialitate care căpătește în diletantism, în violență, în nihilism.

Așa se realizează omul modern printr'o dublă negație, înfăptuind o păgânitate răsturnată. (Nietzsche, Sorel, Proust).

„To be or not to be“.

Cu cât vom cerceta mai ndeaproape sufletul contemporanilor noștri cu atât vom descoperi mai mult cum omul de azi numai trăiește decât aproape desăvârșit cu partea sa negativă răsturnată. Dar nu numai atât. Tipul negativ al supraomului, altădată nu eră predicat, inițiat decât câtorva, stăpânilor, nobililor, aleșilor. Cel de azi nu mai are nici o restricțiune. Desfăcut

de ori ce prejudecată și constrângere, el este tipul comun, omul străzilor.

Această latură negativă a fiecăruia răsturnată cu suta la primul plan, e pricina tuturor relelor noastre, care ne-a dus prin monstruoziitate materialistă a Capitalismului până la apoteoză sângeroasă a Marelui Războiu și Bolșevism. Cea ce se numește om civilizată nu e decât sinteza hidoasă și negativă a tot ce poate scandaliza o conștiință, sinteza tuturor cinismelor, lașităților, blestemelor și crimelor. In deslănțuirea acestui ceas, civilizația nu face decât să deștepte și mai din adânc instinctele, să le îndreptățască, să le mulțamească (Feudismul) Fluxul urcător al minciunii și urii e forță precumpânitoare care mână azi omenirea agonică. Și bun și rău și alb și roșu și dreapta și stânga, totul e prada negațiunei.

Întrebarea principală de azi e prin urmare: Care va fi soarta spiritului? In ce măsură spiritul va cădea sub loviturile forțelor oarbe deslănțuite? In ce măsură va ajuta el pe om pentru depășire? Răspunsul: Soarta omenirii va atârna de rodnicia pe care ne va aduce o spiritul, la întâlnirea crucială dintre ceea ce va supraviețui și ceiace se va naște. Din nou sensul crucial al vieții ni se pune față.

Nu mai putem rămâne strămb, într'o latură externă, într'o margine a vieții negative, — doar pentru bunul plac al ciudăteniei de poziție, pentru că am fost zvârliți sau ne-am trezit așa. Curajoși, trebuie să ne ridicăm și să stăm pe deantregul și puternic cu amândouă tălpile, cu toată fineța noastră, drept în inima realității. Semnele și înțeleșurile se încrucșează primejdios peste sufletele noastre. Sub lumina aceluia Adevăr care nu i-a trebuit să aștepte venirea noastră pentru a fi, ființa fiecăruia din noi umbrește pământul cu o cruce.

Cum vom depăși această Cruce? Spre moarte sau spre înviere?

STRUCTURA SPIRITUALA

A CURENTULUI 48-ist

de PAUL COSTIN DELEANU

Intr-o înțelegere ontologică a lumii, **a fi autentic este a fi**. Iar semnul neîn-doielnic al „pașoptismului” este **inautenticitatea** lui. Mișcarea aceasta, ale căreia roade găunoase le culegem încă astăzi, înseamnă **superficialitate și prin asta chiar însăși imposibilitatea oricărei autenticități**. Este deci vorba, de o acuzație de inautenticitate **funciară: spirituală; de o esențială deficiență spirituală**. Căci intru atât cât suntem români, sub unghiul de vedere și judecată al rasei noastre deci, **romantismul, idealismul, ca și liberalismul anului 1848 nu pot însemna decât inconsistență ontologică și ca atare inautenticitate**. Astfel numai se poate înțelege explicativ părăsirea în masă de către elitele vremii a unor idealuri **organe-propriu** nou înșine ca trup și spirit etnic și înlocuirea lor cu altele, **absolut impropriu** — pe de o parte, iar pe de alta — aplicarea epocii asupra unor **economii și tehnice** ale căror temeuri neposedându-le organic, **roadele sunt vacui și cad în vânt**. Aceasta o mărturisim noi, moștenitorii direcți ai divagației 48-iste, cari spre a nu ne pierde din lipsă de substanță, **atâta metafizic cât și istoric**, din lipsă de valoare autentică deci, **suntem siliți cu necesitate a ne sprijini exterior momentul 48-ist**. Moment care rămâne pentru noi un **păcat moștenit**, din pricina căruia, în linia mântuirii noastre, nu avem decât a **ne răstigni**. Numai aceasta poate fi **întâiul pas pe calea autentificării noastre**, care consistă într-o **priză de cunoaștere esențială la ceiace suntem într'adevăr și o valorificare nedenumită a acestei conștiințe în manifestările culturii și civilizației noastre**. Numai atunci acestea din urmă vor putea fi într'adevăr **ale noastre**, purtând sigiliul unei specificități autohtone. Așa orientați însă, ne dăm seama de improprietatea noastră față de mitul civilizației în forma lui european-apuseană; față de celălalt mit, al progresului nesfârșit, fundat într'o metafizică evoluționist-idealistică; sau față de primatul politicului.

Revoluția românească delat 1848 este, în chipul acesta, **faptul cel mai inautentic din toată activitatea lor**. Este, exprimându-ne contradictoriu, însuși **temeiul inautenticității mișcării**. Căci ceiace a fost și este încă **râu în statul**, în societatea ca și în cultura noastră de un veac încoace, **nu stă în SINEA instituțiilor** ce ne-a plăcut să aducem de aiurea, căci ele s'ar fi adaptat sau eliminat în chip firesc față de datele materiale și formale ale ethosului nostru (vezi: critica esențială deci, dela Maioreșcu încoace, se face realităților moderne românești, cuprinzând numai punctul de vedere al cauzelor formale și materiale). — **răul stă în FALSA ATITUDINE REVOLUȚIONARĂ** a așa numitei **burghezii românești**.

Este vorba, așadar, de o SIMULARE A REVOLUȚIEI. Avem de a face deci, cu o falsă atitudine și credință revoluționară, — în fond, politicianism și demagogie curentă. Astfel, această **reusită** revoluție este un **simulacru, un fals spiritual**. Am studiat cândva **formula spirituală a faptului revoluționar și n'am putut-o constata în nici un moment istoric românesc când „revoluțiile” au reușit**. Numai așa se explică inautenticitatea, artificiosul participării românilor la idealurile pașoptiste: revoluție, idea-

lism, cosmopolitism, mitul progresului și al civilizației, naționalism romantic, socialism mai târziu, francmasonerie, liberalism examinat, democrație parlamentară, industrialism și capitalism, etc., etc. **Iar stările omenești nu pot niciodată fi explicate prin raportul reciproc dintre cauze formale și materiale, ci numai prin raportul la tot a cauzei spirituale**. În această înțelegere, 1848 înseamnă **deficiență spirituală, confuzie a obiectivului cu subiectivul (romantism), confuzie a realităților și a planurilor de raport, SIMULARE și CĂDERE A OMULUI**.

Fenomenele apar caracteristic și cu evidență imediat ce primim suficient de liber așa zisa Revoluție dela Islaz. Tinerii trag în **George Bibescu**. Domn, boier oltean, doctor în drept dela Paris și tipic de aceeași structură revoluționară ca și tinerimea constituționalistă ce-l înconjură. După câteva zile de crize sufletești, între pretenția tineretului de constituție, și a consulului rus de **Reglament organic**. Domnitorul abdică. **Mai era nevoie totuși de revoluție propriu zisă, fiindcă „o țară fără prințipuri însemnează că nu le are”**. Se retrag la Islaz, unde Ion Eliade Rădulescu are norocul să-și impună constituția sa. Se înțeleg și numesc chiar un guvern provizoriu. Intorși în București, Eliade convoacă faimoasa **comisie de țărani și proprietari**, spre a rezolva **chestia rurală**. Fiindcă, străniu fapt, **burghezul și revoluționarul** Eliade, în momentul revoluției chiar, se interesa de **raporturile dintre boieri și țărani**, în loc de acelea dintre boieri și burghezi. Însă **comisia nu ajunge la nici un rezultat din pricina, mai cu seamă, a neînțelegerii dintre Eliade, — **prea ocnservator și C. A. Rosetti, I. C. Brătianu, Bălcescu, prea liberali. Tot Eliade dizolvă comisia**. Și apoi, **noroc de turci** cari au dezleat toate incurcăturile „Revoluției”. — Totuși, **Eliade este cea mai interesantă figură dintre „revoluționari”**. Suficient de cărturar, de matur, de naiv, livrescenciclopeditic, informat din cea mai tendențios-confuză literatură revoluționar-romantică, umanist și **spiritualicește pasionat de fapta românească**, — credea, de pildă, că ar fi același lucru „în adevărată însemnare a vorbii, creștin sau cosmopolit”²⁾. Sau scria: „Ioanii Husi, Lutherii, revoluția și republica Elveției, revoluțiile Franței, republica federativă a Americii nu sunt decât niște protestațiuni mari în numele rațiunii și libertății integrale, niște încercări mari, spre a face legile adevărate, legile liberatoare să devie dogme și domele christiane să devie legi pozitive”³⁾. Cum avea să se înțeleagă Eliade cu politicieni pozitivi ca Brătianu sau C. A. Rosetti? A trecut deoparte de cursul veacului, cu toate că a fost și el proscris; vezi acea carte grea de confuzie, tristețe și inautenticitate: **Amintirile și impresiile unui proscris**: Exilul, România și Franca, Tatăl nostru. Eliade însă, avusese un înaintaș mult mai adânc și impresionant: pe TUDOR VLADIMIRESCU. Cu o pătrime de veac înainte, țăraniul oltean stăpânit de aceleași confuzii între cer și pământ, animat de aceeași aprinsă dorință de curățire a veacului, se mișcase pe linia unei revoluții sociale. Neprihănitul țărăni din Vladimiri circa o **acțiune absurdă și se știa „îmbrăcat în cămașa morții”**. Era **prea curat** spre a mai**

putea avea ieșire „în lume”. N'ar fi putut stăpâni lumea decât ajungând Domn, ștergând singur gestul său revoluționar; cale pe care de altcum începuse a lucra înaintea de a fi trădat de căpeteniile sale. Însă **Vladimirescu este adânc autentic** cu toate că absurd și excepțional pentru noi, români! **Pandurul a arătat puritatea spirituală a sâmburelui rasei noastre și a vădit luminos structura involuntivă a românului. Cine dintre noi apânește în veac este asemenea veacului**. Eliade și Tudor Vladimirescu rămân în **veacul veacurilor**. În veac rămâne, mărturisindu-se al veacului și stăpânindu-l, Ion C. Brătianu cu a sa **Biblie dela anul 1848**. Acesta a înțeles ce înseamnă **politică și și-a creiat o unitate materială politică**. „Cetățenii în general, preoți, boeri, ostași, negustori, meseriași de orice treaptă, de orice națiune, de orice religie, ce vă aflați în Capitală și prin orașe, Greci, Sârbi, Bulgari, Germani, Armeni, Israeliți, armați-vă spre a ține bună rânduială și a ajuta la fapta cea mare. **Patria este a noastră și a voastră**. Vouă vă place a ședea într'ansa și ea vă primește. Sistema cea veche nu v'a chemat și pe voi la masa de obște. De azi înainte o masă vom avea cu toții, un ospăț de frație ni se întinde, **aceleși drepturi vom avea cu toții**”⁴⁾. **Politicianism și cosmopolitism, deci!** Nimic nu se schimbă, **exploatarea fanariotă în înțelegere cu ceiace are neamul mai exterior, mai uscat metafizicește, continuă, și și crește posibilitățile**. Iar după treizeci de ani, Eminescu scria amărât: „Aristocrația istorică — și ea a dispărut aproape, clasa de mijloc pozitivă nu există, golurile sunt împlinite de străini, clasa țărănilor e prea multă și deși singura clasă pozitivă, nimeni n'o pricepe, nimeni n'o reprezintă, nimăru-i nu-i pasă de ea”⁵⁾.

Gol de sensuri proprii după o sută de ani de stăpânire fanariotă, **veacul al XIX-lea românesc se mărturisește nul și nu are decât, să se îmbrace într'o civilizație apuseană care ne cucerește fără nici o jertfă**. Spiritul rasei se retrage din fața **barbariei**, aceeași de totdeauna, fie că ar veni dela apus fie că ar veni dela răsărit, și așteaptă ziua de mâine. Întreaga eflorescență a acestui al XIX-lea veac este o pastșe; **nimic nu are rădăcini, nimic nu prinde rădăcini**. Nu trăim pe linia înălțimii și adâncimii noastre antropologice, adică în cadrele noastre sociale, ci ne manifestăm mimând lumea apusului european. Și totuși, **mișcarea 48-istă a avut o valoare politică, a fost o părgie pe care marile puteri apuseane au apăsât împotriva Rusiei cât și a Turciei. În sensul acesta PAȘOPTISUL a fost absolut util, și a văzut bine. Dar oare nu se putea să ne salvăm ca rassă FARĂ SĂ NE CREDEM CEIACE NU SUNTEM?** Nu ne puteam salva prin apus, ca răsăriteni? Oare e atât de sigur că „ideea-mamă a întregii culturii românești e **ideea romană**”?⁶⁾. Și dacă totuși ar fi așa, mai cu seamă dacă ar fi așa, am fi noi mai puțin răsăriteni, cu toate că „dela 1789 până azi ideea culturală creatoare romană e activă în națiunea noastră prin mijlocirea Franciei”⁷⁾, **atunci când am fi deplin noi? Nu, apusul Europei este o lume tipologic deosebită de noi, cari rămânem răsăriteni**; cu toate că Roma ne-a stăpânit spiritualicește prin arme politice la

anul 1700, pe vremea mitropolitului Teofil; cu toate că am început cultura noastră modernă descoperind pe Daci pe columa lui Traian din Roma; cu toate că „Mihail Kogălniceanu, care a fost cel mai cult Român din vremea sa”⁸⁾, „acest om cu sufletul de o mândrie apuseană”⁹⁾, acest **moldovean autentic**, a fost în același timp singurul occidentalizant de temut, care a lăsat urme adânci împotriva istoriei, **cred**, în așezările noastre”. El învăța că: „**Suvenirurile strămoșesti nu pot să ni strice... să ne ținem de obiceiurile strămoșesti cari nu sunt împotriva dreptei cugetări**”¹⁰⁾. Dar, pe de altă parte, **cerdea hotărât** — credință pentru care a luptat fără șovăire toată viața împotriva unui politician de talia lui I. C. Brătianu chiar — că este imposibilă o civilizație deplină fără „izbândirea driturilor omului ca cetățean”¹¹⁾. Și, iarăși, mai credea că „**Franța este soldatul lui Dumnezeu**”¹²⁾. Credea în om, dar, fără îndoială, **incepuse a crede prea mult în civilizație și în aceeași măsură uita că „omenia nu-i un drept, ci o stare**”¹³⁾.

Totuși, Kogălniceanu, de care cei de azi se apropie din ce în ce mai mult, distingându-l drept piatră veritabilă, și este într'adevăr un autentic, iese prin aceasta din deslănțuirea de ape impure și superficiale, care este mișcarea și curentul 48-ist. Neînțelegându-se până la urmă cu liberalii munteni, se ridică alături de Cârlova, Alexandrescu și Eliade, în vreme ce 48-istul propriu-zis rămâne reprezentat semnificativ de un C. A. Rosetti, un Cezar Boliac, ori un Bolintineanu. Dar în timp ce Vasile Cârlova scria:

„Mă văd lângă mormântul al slavei
[strămoșesti]

Și simț o tânguire de lucruri omenești;
Și mi se pare încă că auz un jalnic glas
Zicând aceste vorbe: „Ce vai! a mai
[rămas,

Când cea mai tare slavă ca umbra a
[trecut,
Când duhul cel mai slobod ca dansa a
[căzut!”¹⁴⁾.

Dimitrie Bolintineanu ritma, pe linia tipică a unui profetism romantic de cea mai vulgară calitate, nu prea departe, în acest veac al naționalităților, de „**vesselul Alexandrii**”, însă față de Cârlova însemnând hotărât o cădere și o predare valului istoric de disoluție:

„Viitor de aur țara noastră are
Și prevăd prin secolii a ei înălțare”.

1) *Spiritualitatea faptului revoluționar*, „Cuvântul”, VIII, 2515, Aprilie 1932; 2) Eliade Rădulescu — *Paralelism*; 3) Eliade-R. — *Echilibrul între antiteze, opere*, vol. II, Minerva, Eclesile, p. 235; 4) I. C. Brătianu — *Biblia dela 1848 — Din scrierile...*, pag. 9; Eminescu — *Influențele Austriei asupra Românilor din Principate, Scrieri politice și literare*, ediția Scurtu, 1905, studiu citit la Junimea în 14 Martie 1876; 6 și 7) Vasile Pârvan — *Datoria vieții noastre, Idei și Forme istorice*, Cartea Românească, p. 32—33; 8) Nicolae Iorga — *Istoria Românilor*; 9) N. Iorga — *Mihail Kogălniceanu*, ed. Socec, p. 62; 10) Mihail Kogălniceanu, *Arhiva Românească*, 1841, p. 279, după Iorga, op. cit.; 11) Mihail Kogălniceanu — *Calendarul pentru poporul românesc*, 1845; 12) M. Kogălniceanu — *Chestia Dunării, Discursuri în Camera Deputaților*, 1—2 Maiu 1882; 13) Mircea Vulcănescu — *Floarea de Foc*, I, 12, 1932; 14) Vasile Cârlova — *Ruinurile Târgoviștei*, 1830. Cuvântul românesc.

DUHUL PAȘOPTIST ȘI ORTODOXIA

de G. RACOVEANU

Încălcare, rapt, despuiere de autonomie, de autoritate, de putere, surghiun, îngenunchiere. — Iată, pentru biserica ortodoxă rumânească, roadele strâmbului duh 48-ist. Isprava s'a desăvârșit în zilele lui Vodă-Cuza. Dar semnele ei se făcuseră arătate cu mult mai înainte.

Intervenția lui Ștefan Vovgoridi, caimacamul, sub regimul turcesc din 1821, — luarea tuturor veniturilor scaunului metropolitan vacant și jumătate din veniturile mănăstirilor neînchinată pentru vistieria țării, supunerea clerului la dădie, silirea lui Meletie — locțiitorul de mitropolit — să contracteze împrumuturi pentru nevoile țării¹⁾, era pentru biserică o prevestire sumbră a celor ce aveau să vie asupra-i.

Încălările, jicnirile, despuierile, veniră, cu pași grei și măsuși, în vremea Domnilor regulamentari. Moșiile mănăstirilor din Țara-Românească: Căldăruganii, Cernica, Ciolanul, Sinaia, Poiana-Mărului, Cheia, Dălhăușul, Ghighiușul, Tîgănești, Rătești, Pasărea — toate mănăstiri neînchinată — treceau în administrația statului; veniturile produse mergeau în vistieria statului. Asta chiar din anul 1835²⁾. În 1840, administrația moșiilor și averilor eparhiilor trecea, și ea, în mâna „Logofătului trebilor bisericești”. Pilda lui Alexandru Ghica o urmă, neîntârziat, domnul Moldovei, Mihai Sturza³⁾. De-acum toate darurile credincioșilor creștini făcute bisericii, aveau să fie trecute „într'o condică șnuruită”, pecetluită cu pecetea mitropolitului și adevărită de Logofătul trebilor bisericești.

Vlădicii se alegeau, în vremea Domnilor regulamentari, după alte criterii decât *vredeția*, „Jocul boierilor, influențele consulilor, își aveau partea lor în aceste alegeri cu „bilete”, în care ai fi găsit orice alta decât coborârea, afirmată de biserică, a Sfântului Duh⁴⁾).

Din cauza acestor lupte, unii Domni, lipsiți de curaj lăsaseră „peste orice măsură și cuvință” scaunele episcopilor vacante cu anii.

Regulamentul Organic — care hotăra ca „ju-dețul sătesc” să se adune în fiecare Duminecă și sărbătoare, după sfânta liturghie, la casa preotului⁵⁾; care scotea clerul de orice dare, îndreptându-l să se folosească de toate drepturile „câte i se cuvin după canoanele bisericești”⁶⁾; care lăsa în seama preotului actele stării civile⁷⁾ — venea să limiteze, totuși, câmpul de acțiune al bisericii, — încercând, totodată, să-i înlocuiască tradiționalul ei vestmânt cu unul

cumpărat din târg, de-a gata și făcându-i cunoscut că ea, biserica, nu mai e „bună la toate”. Prin această constituție, după care s'a cărmuit biserică până la legea lui Cuza, din 1865, viața canonică a bisericii ortodoxe rumânești „e înălăturată fără cruțare și fără pietate, fără simț istoric și fără înțelegere a drepturilor ce derivă din prescripții cu caracter nestrămutat și dintr'o practică de veacuri”⁸⁾.

Dar opera de surghiunire, batjocură și strâmbare nu era sfârșită. Vremii lui Cuza îi rămânea sarcina încoronării ei.

Loviturile încep chiar din anul 1859. Noul guvern al Principatelor-Unite ținu să arate că e dispus să trateze biserica ortodoxă ca pe orice serviciu de stat. Episcopul Filotei al Buzăului, posesor al unei mari averi, imbolnăvindu-se, fu înlocuit, împotriva voinții Mitropolitului; avere aii fu confiscată⁹⁾.

În cursul aceluiași an, fură confiscate, de către guvernul din Moldova, averile mănăstirilor chinovii: Neamțu, Secul, Agapia, Văratecul, Adam și Verona; fabricile mănăstirești fură desființate; averea mobilă se vându prin iarmaroace¹⁰⁾.

Printr'un vot al Adunării moldovenești, cea mai mare parte din schituri fură închise¹¹⁾. Iar când mitropolitul Sofronie Miclescu protestă în scris, ministrul cultelor îl vizită și-i spuse: „Măria-Sa m'a trimis să-ți înapoz raportul acesta și să-ți arunc în obraz, și dacă nu te vei mărgini la aceasta, te va trata ca pe un călugăr de rând”¹²⁾. Călugări n'aveau a se mai face, de-acum, decât cu speciala incuviințare a ministrului¹³⁾.

În Țara-Românească situația era aceeași.

Însfârșit, la 13 Decembrie 1863 se votă legea secularizării averilor mănăstirești. Pentru chipul cum fusese soluționată problema averilor mitropolitului Nifon... oficie la 22 Dec. un Te-Deum¹⁴⁾. Legea hotăra:

Art. 1. — „Toate averile monastirești din România sunt și rămân ale Statului”.

Art. 2. — Veniturile acestor averi se înscriu între veniturile ordinare ale bugetului Statului¹⁵⁾.

În 1894, prin art. 92 ale legii comunale, actele stării civile sunt luate din mâna clerului și sunt trecute primarilor, deveniți „oficieri ai stă-

rii civile”¹⁶⁾. Iar prin introducerea codului civil, (tradus din franțuzește), în Decembrie 1894. se tăia definitiv calea amestecului popmii în chestii de căsătorii și divorțuri.

Unde însă, ideile despre cler și biserică ale bravilor noștri pașoptiști ni se desvăluie în toată nuditatea lor, feciorelnică, este în legislația cu privire la monahism, la sinod, la recrutarea episcopilor; și în încapăținarea lor de a vedea „cestiuni științifice” acolo unde biserica era de părere cum că-s, pur și simplu, dogmatice.

Cu privire la monahism, guvernul lui Vodă-Cuza a hotărât așa:

Intrarea în monahism va fi îngăduită numai celor ce suferă de boale incurabile; sau sânt loviți de invaliditate; sau au mai mult de 60 de ani impliniți (pentru femei, 50 de ani impliniți)¹⁷⁾.

Episcopii și mitropoliții n'aveau să mai fie aleși. Ci numiți. Art. 1 din „legea pentru numirea de mitropoliți și episcopi eparchiști în România” glăsuește:

„Mitropoliții și episcopii eparchioști ai României se numesc de Domn”. Simplu! Fără bătae de cap!

Cât despre rostul unei autorități sinodale centrale, onoratul guvern venea cu un „Decret organic” prin care, înființându-se sinodul general, se hotăra, totodată, că acest sinod va examina „cestiunile ce i se propun de către Ministrul de Culte”¹⁸⁾.

Tot în 1864 guvernul domnitorului Cuza încercă să introducă la noi Calendarul Gregorian, numind o comisiune, — un „consiliu bisericesc”, care trebuia să dea doar răspuns la întrebarea: „Este cestiunea Calendarului cestiune dogmatică, sau o cestiune pur științifică?” Guvernul o vroia „științifică”. Atât. Că, pe urmă, o aranja el și p'asta!

Dar spre necazul său, i se răspunde că, deoarece chestiunea calendarului stă în strânsă legătură cu chestiunea serbării Paștilor, și a serbătorilor ce se țin de dansele, treaba asta „în biserica ortodoxă a devenit ca o dogmă”¹⁹⁾. Și guvernul nu izbuti. (Duhul însă, a izbucit, mai târziu. Chiar în zilele noastre).

Acestea-s băntuile pe care veliaricul duh pașoptist le operase în lotul bisericii strămo-

șești, lipsită, complet, de apărare. Adăogați la toate astea roadele școlilor de teologie, care „dădură, în forme proscrise de un Stat, încălător în puterea altor doctrine de cârmuire decât ale Voevozilor, o altă generație de arhierii Bisericii românești”²⁰⁾ și veți înțelege ușor, de ce a secat isvorul puterii unei biserici, care ne dăduse, cândva, neegalata splendoare a epocii lui Paisie, săracul dela Neamț.

Și înțelegând, veți fi mai îngăduitori și cu biserica noastră întreagă și cu sărmanii ei preoți de sate și cu „trântorii” din mănăstirile, pustii de viață duhovnicească, din zilele de apostasie pe care le trăim.

1) C. Erbiceanu, Mitr. Mold. pp. 238, 242.

2) v. Rev. p. ist. arh. și fil., vol II, p. 40.

3) N. Iorga, Ist. Bis. Rom. ed. 2, vol. II, pp. 266, 267.

4) *ibid.*, p. 269.

5) Reg. org. al Moldovei, art. 319.

6) Reg. org. al Moldovei, art. XLV.

7) Reg. org. al Moldovei, cap. IV.

8) N. Iorga, op. cit. p. 264.

9) *ibid.*, p. 99.

10) v. Buletinul oficial al Moldovei No. 62 din 1859.

11) v. Documente foarte importante pentru istoria Bisericii și a națiunii române, Iași, 1867. (de Varahiil Lates).

12) N. Dobrescu, studii de istoria bisericii române contemporane, București, 1905, p. 100.

13) v. Buletinul Oficial al Moldovei, No. 251, din 1860.

14) v. Monitorul Oficial, No. 256 din 1863.

15) v. Monitorul Oficial, No. 251 din 1863.

16) Dobrescu, c. c., pag. 105.

17) v. Decretul organic pentru regularea schimei monahale. (Monit. Of. No. 273, 1864).

18) v. Decretul organic pentru înființarea unei autorități sinodale centrale pentru afacerile bisericești române. (Monit. Of. No. 273 din 1864).

19) Dobrescu, o. c., pp. 104 și 105.

20) Iorga, op. cit. p. 283

Franța și Germania în raport cu pașoptismul

de VICTOR ION PAVELESCU

Pașoptismul, premisă pe care s'a construit sofisma vieții noastre actuale, în toată gama manifestărilor ei — deși l-am fi dorit un simplu accident, un fenomen strict circumscris în timp — a operat inconștient acea intervertire a devenirii naturale: mecanicul a supliniit vitalul, necesarului i s'a placat contingentul convențional și dilatat, sensului i s'a impus non-sensul, psihologicului i s'a substituit superficialul

Viziunea pur românească, viziunea imediată — întrucât derivă direct din nevoi intime — a fost astfel înăbușită de mirajul formelor vidate de conținutul lor adecuat și valabil. De atunci trăim mediat poziții false, neintegrale principiului nostru etnic.

Dacă esența pașoptismului românesc este *neautenticitatea și croarea*, ce realitate exterioară a determinat apariția lui ?

Conștiința existenței noastre ca popor, care se poate integră în faptul multi-linear al trăirii culturale, a deslănțuit, la începutul secolului XIX-lea, acea orientare către Franța și Germania, două simboluri obsedante, două planuri de intensă afirmare spirituală. Dorința tinerilor români eră să epuizeze semnificația realizărilor Apusului, pentru a le transplanta ulterior în țara lor.

Pe o intenție aprobabilă, izvorită dintro netăgăduită bunăcredință, s'a structurat un act cadue, inert, sterp.

Am importat infinita varietate a expresiilor Occidentului, dar ne-a scăpat substanța vie, care determină aceste expresii; am receptat semnul exterior al afirmărilor de viață, fără să surprindem pulsația interioară a forțelor care postulau afirmările.

Pentru tinerii noștri reformatori, Apusul a rămas un vast și inepușabil sistem de informație, nu un *sens formativ*.

*

Franța a fermecat în deosebi intelectualitatea română, impunându-i-se cu forța coercitivă a unei vechi și magnifice tradiții culturale, dar și cu predispoziția congenitală spre progres: nervoasă, continuu agitată, dizolvându-se în contraste. Franța s'a organizat din contraste.

Eferescența reformatoare a intelectualilor români, căutând piatra filosofală, care să transforme magic primitivul în cultural, a creiat numai un curent francez tentacular — fixat în toate laturile vieții românești — piesă centrală în angrenajul mișcării din 1848. În jurul acestui filon s'a stratificat pașoptismul, modalitate de existență, spre regretul nostru, nedepășită încă.

Pseudo-cultura hibridă și amorfă, patronată emfatic de Stat, este rodul acestei direcții.

Nu numai Franța satisfăcea însă, în secolul XIX-lea, necesitățile noastre de a evada din rudimentar, de a ne pregăti spiritual. Germania se situa în același plan — proces sesizabil și azi, când cele două țări își împart contingentele tinerilor români dornici de specializare.

Așa dar, o întrebare se ivește logic: ce poziție au avut cei alimentați cultural de Germania față de faptul, cu largi multiple rezonanțe, al pașoptismului ?

Între constelația curentului german și formula etnică românească s'a stabilit inițial o osmoză.

Din Germania am importat, desigur, forme de viață; dar, pe de altă parte, din Germania am primit organic criterii mai sigure și adecuate pentru selectarea elementelor de bază pe care să se construiască procesiv o cultură reală.

Curentul francez a fost contrapunctat de direcția germană. Exemplificăm !

Titu Maiorescu — expresie română a culturii germane — care a axat iradierile noastre culturale, care n'a fost un creator, un făuritor original de sisteme, dar care ne-a fost cu mult mai necesar și mai util în hi-

postaza sa de diagnostican corect și de purificator cumpănit — la denunțat ca nimeni altul, minciuna în care trăim halucinați. Rândurile următoare, apărute în 1868, extrase fără preferință din multe altele asemănătoare, pot fi subscrise de orice clar văzător, întrucât ele își păstrează valabilitatea:

«Viciul radical, în toată direcția de azi a culturii noastre, e *nezdevăruț*, pentru a nu întrebuița un cuvânt mai colorat, neadevăr în aspirări, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr până (și) în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare a spiritului public». *Critice I, 155*).

Și explicația acestui viciu:

«Căci, nepregătiți, precum erau și suntem tinerii noștri, uimiți de fenomenele mărețe ale culturii moderne, ei se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră până la cauze, văzură numai formele de deasupra ale civilizației, dar nu întrevăzură fundamentele istorice mai adânci, cari au produs cu necesitate acele forme și fără a căror preexistență ele nici nu ar fi putut exista. Și astfel, mărginiți într'o superficialitate fatală, cu mințea și cu inima aprinse de un foc prea ușor, tinerii români se întorceau și se în-

BOERII PAȘOPTIȘTI ȘI PROBLEMA AGRARA

H. H. STAHL

Acuzația care s'a adus bonjuriștilor de a fi avut o mentalitate „raționalistă”, lipsită de „spirit critic”, din care pricină ar fi urmărit aplicarea strict logică a unor principii panacee sociale, este numai în parte adevărată. Că au avut această mentalitate, nimeni nu o poate contesta. Că au crezut într'adevăr că două trei principii occidentale pot ajunge la crearea, din piatră seacă, a unei țări întregi, iarăși nu se poate tăgădui. Dar acțiunea lor, cu toate acestea, nu este atât de utopică.

Să ne reamintim că țelurile pentru care se ducea, pe acea vreme, lupta socială între cele două fracțiuni ale clasei boerești, erau principal două: cucerirea statului și lichidarea în folos propriu a unor stări economice rurale care intraseră în dizolvare.

În primul rând cucerirea statului se prezenta ca o problemă cu totul deosebită. Noi am cunoscut o independență națională străveche pe care Turcii au respectat-o. La Sudul Dunării, pătura care constituia organizația de stat, era străină, turcească. La noi, era în bună parte autohtonă sau autohtonizată. Retragerea Turcilor din trebile sud-estului european, însemna, pentru toate popoarele celelalte, retragerea însăși a clasei boerești stăpânitoare: Sârbia, Bulgaria au rămas națiuni fără de boeri și statul pe care și l'au alcătuit a fost un stat de țărani. Țările românești însă și-au păstrat boerii. Statul, organizat ca o vastă percepție de strângere a birurilor pentru Turci, a rămas pe loc, urmând a continua în folos propriu slujba sa cea veche. Și acum această slujbă era rentabilă și ajunsă monopol al boerilor mari, putea să fie jinduită de cei rămași în afara sistemului.

Ceiace primă deci în lupta politică a bonjuriștilor era necesitatea de a răsturna clasa marilor boeri.

Astfel „duhul franțuzesc”, mentalitatea jacobină, avea deci drum deschis în sânul acestei clase, luptătoare pentru propriile ei libertăți politice și e foarte firesc ca pornirea spre cucerirea puterii de stat să se fi făcut în stil naționalist și jacobin.

Dar mentalitatea occidentală franceză mai avea și un alt folos, într'o altă luptă socială ce urma să se dea cu populația rurală, imediat după cucerirea

puterii. Această de a doua luptă, care nu este îndestul de băgată în seamă, o putem înțelege pornind de la constatarea că toți boerii, fie mari fie mici, erau stăpânitori de sate și aveau în ele anumite interese de priveghiat.

Satele erau la începutul veacului trecut o realitate devălmășe, în care obștia țăranilor avea asupra unui trup de moșie, drepturi de foios tot atât de confuze ca și drepturile pe care boerul de sat le avea asupra recoltei și muncii țărănești. Fapt este însă că erea cu totul altceva decât un regim social bazat pe proprietatea individuală și absolută; Pătrunderea capitalismului a schimbat însă datele problemei: agricultura, prin ivirea pieții, devenind rentabilă, dorința de a exploata dijma și de a spori claca, avea câmp deschis de infintă creștere.

Boerii cei mari, stăpâni ai aparatului de stat, găsiseră o soluție pentru a ajunge la acest scop: declararea lor ca proprietari exclusivi ai întreg pământului României și al puterii de muncă a țăranilor.

Atitudinea aceasta reacționară nu o puteau însă avea pașoptiștii, în perioada lor de ascensiune revoluționară: nefind stăpâni ai statului, nu aveau nici stăpânii instrumentului de silă a populației țărănești. Iată de ce calea pe care o aleg ei pentru salvagardarea intereselor lor de latifundiați, va fi aceea a bunei înțelegeri, clasică tutulor împrejurărilor sociale asemănătoare cu aceasta: soluția operațiunii numită în vechiul drept francez „tierçajul”.

Tierçajul acesta consistă în lichidarea drepturilor devălmășe, într'un sistem de proprietăți private deosebite. Și anume două treimi din pământ se acordă țăranilor în proprietate deplină, adică spălate de drepturi boerești, restul de o treime, spălate de drepturi țărănești, acordându-se boerilor.

Formula aceasta nu este desigur invenția pașoptiștilor. — Dar pașoptiștii au întrebuit-o și ca temei al operației de lichidare a devălmășiei, adică de creare a unei Românie, pe baza dreptului de proprietate individuală, sau, cu alte cuvinte, în folosul mării lor proprietăți.

În timpul discuțiilor dintre reacționari și roșii, discuții care se duceau și

în limbi străine, prin broșuri scrise dinadins pentru acea Europă al cărei sprijin politic era hotărât, fiecare din tabere tâlmăcea în formule occidentale o luptă care erea totuși foarte de aici, fără nimic occidental în ea. Bonjuriștii vor folosi terminologia liberală, cerând desființarea „iobăgiei”, pe care o numeau „feudalism”, iar reacționarii își vor învinui rivalii de „socialism” și de „comunism”, adică de a distruge „proprietatea” lor de monopol asupra țării. De fapt în dosul acestor cuvinte mari și în dosul acestor ideologii, realitatea care se ascundea era tot aceea a satului devălmăș, pradă și pentru unii, și pentru alții, neînțelegerii purtând numai asupra chipului în care interesele latifundiarilor urmau să fie delimitate și păzite. Gânditorii noștri pașoptiști ereau aceia care aveau cele mai mari putințe de salvare a intereselor boerești, deoarece mentalitatea liberală era perfect potrivită pentru a prezida vasta operațiune a „tierçajului” pe care o cereau nevoile de fapt. Credința lor în necesitatea existenței unui „proprietar” individual, ca o apariție de drept natural, le acorda lor temeuri ca să stea în proces împotriva țăranilor. Căci dacă un proprietar trebuie să existe, este de la sine înțeles că acest proprietar nu putea să fie altul decât boerul. Nici de cum obștia sătenilor, devălmășe, deci absurdă prin esența ei. Dacă totuși, nu pe pură logică, dar neavând încotro, va trebui să se respecte dreptul acestor țărani la folosul pământului, ei urmează să fie abea „inproprietariți”, adică să li se constituie și lor un titlu juridic de proprietate, prin exproprierea proprietății boerului.

Bonjuriștii se deosebesc deci de boerii reacționari nu din punctul de vedere al poziției lor juridice, ci numai în planul reformei sociale.

La atâta se reduce interesul boerilor bonjuriști față de țărani. Desigur că în patima luptei bonjuriștii au scos la iveală toată seria de vexațiuni și de aspră iobăgie din viața satelor. Dar au făcut-o numai spre a-și sili rivalii politici să înțeleagă propriul lor interes practic de a face o reformă, nici de cum pentru a scoate la iveală adevărata stare de lucruri, derivată dintr'o veche devălmășie a satelor și

în consecință a legii pentru dreapta ei îndreptare într'o lume nouă schimbată. Față de această adevărată problemă a țării, bonjuriștii au rămas orbi. Nu însă de o orbire datorită mentalității lor, ci dinpotrivă pentru o necesitate de fapt: a priveghierii unui interes personal, față de care „mentalitatea” nu trebuie socotită decât ca un instrument de luptă în plus. Într'adevăr recunoașterea devălmășiei ca o problemă socială de primul ordin, implica negarea dreptului lor de latifundiați. Pe când proclamarea codului civil, al codului care nu se aplică nici astăzi în viața satelor noastre, însemna întărirea statornică a beneficilor lor.

Lucrul acesta se vede foarte clar atunci când roșii nu stau de vorbă cu rivalii lor de tagmă, cu albi, ci cu dușmanii lor de clasă, cu țăranii. Fără a intra în desbaterea amănunțită a acestui lucru nu ne putem împiedica de a ne reaminti pagina pitorească a convocării unei comisii a proprietății în timpul revoluției din 48, în care certurile dintre acești tineri bonjuriști, — cărvunari și revoluționari desigur dar în același timp moșieri, — cu țăranii din satele lor, ajunseseră atât de acute, încât comisia întreagă e de îndată trimisă la plimbare. — Este în acel gest începutul unor neînțelegeri endemice între voința boerilor, reprezentând statul și voința nelămurită a sătenilor, pe care nimeni nu a căutat să o deslușească, căci nu era vorba de a da satului românesc o organizare juridică pe potrivă, ci numai de salvat, cu orice chip, măcar treimea boerului, făcându-se partea focului pentru cele două treimi țărănești. Și atunci când liberalii au cucerit puterea și când au putut să facă exproprierea, acesta a rămas singurul lucru pe care l'au avut în vedere: delimitarea precisă a dreptului boeresc la o treime. Absolut nici-o grijă însă pentru ce urmau să facă țăranii cu cele două treimi rămase lor. Nici un soi de lucrare pentru regularea proprietății țărănești nu a fost făcută, țăranii continuând, deși declarați proprietari individuali, să folosească pământul lor în devălmășie. Aceasta după însăși recunoașterea celor care au făcut improprietărirea de la 64. Țăranii nu au putut înțelege altceva din aceste vaste reforme decât folosul momentan pe care îl aveau și au rămas până astăzi la credința că nu există un drept de proprietate ce li s'ar putea opune cu dreptate. Un veac întreg sătenii nu au făcut altceva decât să rătălmășească în spirit devălmăș, toate încercările de reformă ale statului.

Avem astfel priveliștea rară și stranie a unei Românie în care o bună parte a populației țării a cunoscut și cunoaște încă forme de viață socială pe care statul bonjuriștilor nu le-a știut lua în seamă, și pe care le-a declarat ilegale.

Și ca încheiere: statul pe care l'au creat acești bonjuriști latifundiați, stat el însuși latifundiar, a pierit odată cu latifundiile. Dar pieirea lui s'a plătit scump: nu mai vorbim de toată neobișnăgia de pe vremuri, nu mai vorbim de 1907, și nici de exproprierea noastră cea mare, anarhică noastră expropriere, făcută în graba panicei, fără organizare economică a țărăniei, pe hârtie, minunată concluzie la toată politica bonjuriștilor a veacului.

torc în patria lor cu hotărârea de a imită și reproduce aparențele culturii apusene, cu încrederea, că, în modul cel mai grăbit, vor realiza îndată literatura, știința, arta frumoasă și mai întâi de toate libertatea într'un stat modern” (*ibid* pg. 156).

Deasemenea, Eminescu, care se întâlnește cu Maiorescu pe linia culturii germane, trăește aceiași atitudine față de clișeele propuse principiului nostru vital — cum ancorat în aceiași postură s'a găsit și nucleul Junimeii, cu seva germana.

Potențarea progresului ca un sens cantitativ (C. A. Rosetti, I. C. Brătianu) — considerarea culturii române ca realitate sumativă, amplificabilă deci prin introducerea nemăsurată a instituțiilor și legilor apusene — într'un cuvânt, ideologia pașoptistă rămâne, pentru Eminescu, o simplă formă de vis, a cărei existență e relativă la condiția somnului.

Articolele din «Timpul», departe de a exprima servirea retribuită, fără convingere, a unui curent poli-

tic, obiectivează stilul atitudinii sale autentice.

Acordul dintre Eminescu și Caragiale — această afirmare directă a substanței românești — în ceea ce privește poziția față de pașoptism, este semnificativ, așa cum sugestiv este și apropierea dintre Eminescu și Creangă — acest exponent neviețat al spiritului românesc — pentru precizarea rostului direcției germane.

Curentul francez a produs pașoptismul, curentul german l-a atenuat; unul a fost impuls, celălalt, corectiv.

Prelungirea pașoptismului în actual s'a înlăpuit prin contingente, de care deocamdată nu ne interesăm. În orice caz, această prelungire nu indică valabilitatea sa în devenirea noastră istorică și, paralel, insuficiențele inerente curentului german, ei evidentiază, odată mai mult, dogma persistenței în artificial, elaborată și susținută de un angrenaj politic defectuos.

Dacă demascăm cangrena pașoptismului, dacă refuzăm receptarea

Nu respingem dogmatic contactul cu simbolurile culturale ale Occidentului, pentru că realitatea este o imensă țesătură de relații, pentru că aceea continuitate în multiplicarea interferențelor dintre principiile etnice face parte din însăși desvoltarea în veac a unui neam.

Putem cunoaște idealitatea valorilor — și trebuie s'o cunoaștem! — orientându-ne către popoarele, care ne depășesc cultural; însă n'avem dreptul să asfiziem ființa noastră cu trăirea specifică acestor popoare.

Pașoptismul românesc are totuși semnificația loviturii, care a determinat senzația existenței noastre.

Subminând autenticitatea, pașoptismul a condus la trăirea inconștientă a specificităților, din care s'a structurat conștient cele câteva expresii efective ale dimensiunii genului românesc.

FILOSOFIA PAȘOPTISTA:

TITU MAIORESCU

PETRU MANOLIU

Știu. Titu Maiorescu e mort. Era inexistent, chiar înainte de-a fi suit dealul lui Șerban-Vodă. Se descompunea conservator și olimpiar, otrăvit de propria-i vicisitudine. Se desrăma, intact în hipostaza-i de etern orator și, dacă n'asî cunoaște impietatea, o ispitire a adevărului m'ar împinge să-l vad, și *dincolo*, inutil. Da, nefolositor și acolo unde se împină toate drumurile, acolo unde devenim iarăși unitate, absolut. Contingent, stingher și acolo unde viața își declară necesitatea. Căci, *Titu Maiorescu nu a fost atât de viu încât să aibă dreptul la o moarte oarecare*. Și nu a fost nici atât de tainic, încât să fi fost spiritualitate. Titu Maiorescu a mintit lumea, apoi a dispărut așa cum se șterg efemeridele: fără cenușă. Au rămas, în urmă, câteva rădăcini sterile, nu suficient de bătrâne pentru a fi sincere dar îndesatul de zădărnice pentru a nu crede că au dreptul la viață. Școala lui Titu Maiorescu e o minciună adevărată pentru cultură și o eroare gravă în problematica spiritualității de ieri. Deaceia, dacă astăzi intru în frontul verificărilor să surprind autentică definiție a lui Titu Maiorescu, aceasta nu o fac atât pentru trecut, cât pentru prezența mea. Vreau să indic, folosindu-mă de pretextul-Maiorescu, în plină criză actuală, care îi sunt erorile, care îi sânt realizările, care îi sânt inexistențele. Și procesul acesteia e un atât mai util cu cât el duce la o tranșantă despărțire între actualul generației contemporane și între contemporanii generației defuncte și cari încă mai trăesc. Nu neg valoarea lui Titu Maiorescu; vreau numai s'o definesc. A clarifica nu înseamnă a distruge; căci dacă se pune problema desfântării, atunci probabil că, puterea care va elimina tradiția, Maiorescu din cultura română, va fi spiritualitatea contemporană azi, verificată de însuși chinul de-a naște o autenticitate.

Titu Maiorescu a fost privit, până astăzi, în două moduri. Primul, a fost conceput chiar în timpul vieții lui și contemporan cu Eminescu, Creangă și Hașdeu. Tânărul venise dela Berlin și Paris încărcat cu diplome. Trecuse doctoratul în filosofie cu o tălmăcire în latinește a filosofiei lui Herbart, apoi scrisese o broșură de gândire democratică... Cercurile filosofice din Germania îl semnalase ca pe o minte care pricepe ceiace citește — lucru foarte rar pe acele vremi, — și care — lucru și mai rar — poate da o formă elegantă ambiguităților schopenhauriene. Evident că, toate aceste titluri, n'au ajuns decât mai târziu în auzul Iașului. Căci, când Maiorescu a venit în țară, România cânta etern necesarul Deșteaptă-te Române îngânat de Steluța lui Alexandri. Nu exista nici un fel de preocupare distinctă asupra actului de-a gândi. Un fel de bucolism tandru, medioeru, exasperant, entuziast, oarecum stupid, făcea unitatea de viață. Oamenii nu trăiau cu bunul simț: înțelegerea țaranului singurul rezervoriu de adevărată seriozitate și veșnică

maturitate existentă chiar și în România de astăzi! Pașoptismul aduse-se acea *necontrolare a vieții*, aceea expansiune care s'a dovedit întotdeauna dăunătoare. Pașoptismul era superficial — cu toată revoluționara sa atitudine — și deaceia spectaculos. Nu introduse-se Maiorescu moda la Iași — 1874 — că, înainte de conferință, conferențiarul nu trebuie să fie văzut de nimeni? Cărturarul era un *deus ex machina*, făptură minunată, transcendentă, adusă în lumină de o magie... Publicul era pur și simplu îngrozit, și cu toate că la Junimea filosofia aducea cu sine un freamăt de spaimă — Amintirile lui Panu și Negruzi — Maiorescu fu învăluit în aureola de filosof. Deaceia, s'a născut și figura lui gravă, sacerdotală, oarecum hermetică dar fără nici o taină, căci opinia publică e tutelară și te obligă să fii așa cum vrea ea. Iar Titu Maiorescu era destul de orgolios pentru a suporta calm și prevăzător obligația opiniei publice... Și pentru ea, el era filosof...

Cel de-al doilea mod în care a fost privit Maiorescu, a fost închipuit acum câți-va ani și sistematizat de un fost elev, d. I. Petrovici, profesorul de filosofie dela Iași. Deosebierea între aceste două perspective nu e mare, deoarece d. Petrovici îl consideră pe Maiorescu un *filosof sacrificat*. Dar din această situație cel care iese lamentabil este numai Maiorescu, D. Petrovici n'a servit întru nimic memoria profesorului său. Într-un Maiorescu-mit și Maiorescu-sacrificat, cel dintâi este mai valabil numai datorită faptului că e definiția unei vremi entuziaste, necontrolate. Maiorescu-mit ne relevă structura unei epoci și ne caracterizează o mentalitate. Pe când Maiorescu-sacrificat nu ne indică decât o piositate frumoasă dar inutilă, un efort de voită falsificare a cărei concluzie ne servește nouă celor de azi pentru o recentă definire...

D. I. Petrovici a crescut în atmosfera mitului maioreșcian, retoric și eult. Actualul profesor de filosofie a fost luat de curenții static al mitului, până când «intuiția» l-a obligat să întrevadă «că nu se poate vorbi despre o filosofie a lui Maiorescu așa cum se vorbește despre una a lui Descartes, Leibnitz, Kant sau Spencer, — nici măcar cât despre a unor filosofi mai puțin uriași, ca Victor Cousin, Jouffroy, Thomas Reid, Fries etc. etc. și nici chiar în măsura în care se vorbește despre opera filosofică a compatrioților săi Vasile Conta și A. D. Xenopol¹⁾». În felul acesta domnia sa deschide o perspectivă pseudo-opusă mentalității curente. Lucrările lui Maiorescu sânt puține, minime... Nu are o operă originală, deoarece obiecțiunea făcută, în logică, lui Mill, relativ la silogism, e o problemă de rutină mai mult, decât de profunzime. Autorul criticilor — false până la exasperare, în afară de retorica lor, apoi

omul politic, ministru și parlamentar, împrumutase idei... Era păzitorul apriorismului kantian, a esteticii lui Platon trecută prin Hegel și Schopenhauer — polemica dintre Maiorescu și Gherea — iar în politică, evoluționismul lui Spencer îi părea ultimul cuvânt. Dar aceasta totală inexistență filosofică nu putea conveni d-lui Petrovici. Trebuia o conciliere între mit și realitate. Pornit dela convingerea că Maiorescu era filosof și lovindu-se — poate — de autentica situație a faptelor, d. Petrovici a căutat un compromis.

«Intr'un articol pe care l-am scris cu ocazia unei aniversări a lui Maiorescu (intra în cel de-al 70-lea an) relevam această jertfă făcută de dânsul pe altarul culturii noastre naționale și comparam fapta lui cu aceea a unui codru (personificat firește) care renunță la o parte din mantia sa bogată «pentru a da lemne vetrelor sărace care i se adăpostesc la poale» sau cu gestul aceluia împărat roman «care și-a rupt fășii din cămașa lui cea mai scumpă pentru a lega rănilor tovarășilor săi». Vorbeam cu multă siguranță despre un sacrificiu pe care nu aveam mijlocul să-l verific (?), dar despre care aveam un fel de intuiție». Și d. Petrovici, cu toate că e contra coniecțiilor, adaugă: «Intru cât mă privește eu cred sincer că, rămas în mediul în care studiasse, ori putând să se desvolte în unul similar, Maiorescu ar fi produs lucrări filosofice cu proprie pecete, și-ar fi avut un nume mai cunoscut decât astăzi, când este celebru numai între hotare.

Crede d. Petrovici în adevăr că un filosof poate renunța la filosofie? Evident, lucrul se poate întâmpla dacă a fi filosof înseamnă a reproduce formule consacrate de-o diplomă. Din ce specie de filosofi făcea parte Maiorescu, care renunță la filosofie? D. Petrovici a prevăzut aceste întrebări — probabil, și-a amintit de Isus și Socrate — dar răspunsul care-l dă e decolorat: «Prin faptul că Maiorescu a putut să renunțe la ceiace am spus că a renunțat și-a acceptat să fie omul timpului său și a nevoilor imediate țării, aceasta să nu dovedească oare că demonul creator-filosofic nu era prea puternic la dânsul, așa de puternic, de pildă cum a fost la Conta?»

Chiar și cu această cedare din partea d-lui Petrovici, repet întrebarea: cum a putut Maiorescu să se jertfească, renunțând la *filosofia sa* — la care? — când acest sacrificiu e sinonim cu aneantizarea? Cum a acceptat dar, o viață pentru care nu era *predestinat*, care nu era o problemă a ființei lui, care nu definea viața sa? I se par, d-lui profesor, aceste întrebări tangente lui Maiorescu? Atunci nu mai e sacrificat. Iar dacă au o valoare, atunci cum de le ignorază, închipuind teoria sacrificiului? De fapt, d. Petrovici le consideră coniecții: «oare Conta n'ar fi renunțat la fel și dânsul, dacă și-ar fi simțit ca Maiorescu însușirile trebuitoare pentru a se înhăma la o operă câtuși de puțin mai ușoară — croirea

unei albie firești și regulate începutului de cultură românească ce serpuia capricios și zăpăcit?». Dar se înseamnă să-ți simți însușirile trebuitoare pentru o astfel de operă, încât să renunți la ceiace autentic ești, dacă nu tocmai faptul că așa presupusa vocație filosofică este contingentă, iar însușirile devenite elemente creatoare, adevărata tu ființă? E greu, e chiar imposibil, de conceput o deviere a esenței mai cu seamă la Maiorescu om de voință și acțiune, dotat cu acel orgoliu care a fost considerat meru spirit și critic, și care nu și-ar fi permis nici o deservire... Și d. Petrovici recunoaște că: «Vasile Conta pare să fi avut o imaginație constructivă mai bogată decât Maiorescu, o imaginație care putea mai greu să fie adusă la tăcere».

Ignorez voit faptul că d. profesor crede că și Conta a fost filosof... Mă opresc numai în miezul «confidențelor» d-lui Petrovici și-l rog să surprindă că, Maiorescu-sacrificat, — cu toate scuzele prezente sau posibile — apare lamentabil, lăsând locul unei improvizații pașoptiste...

Dacă Maiorescu era filosof el nu putea renunța la sine. Nu era necesar sacrificiul pentru a scrie ce-a scris și pentru a face tot ceiace a făcut. Nu era utilă renunțarea la filosofie pentru a traduce din Schopenhauer, din Spencer, pentru a compila o logică, pentru a înjgheba acele plate observații *inutile* în fața oricărui țaran autentic, sau pentru a induce lumea în eroare cu acele critici... Dacă Maiorescu ar fi fost filosof, el ar fi rămas ca atare, creindu-se pe sine, nu preocupat dacă este sau nu în ritmul timpului — căci orice filosof este un profet. Or, cea dintâi dovadă că Maiorescu nu era filosof stă în acea platitudine expusă în prefața la traducerea Aforismelor lui Schopenhauer. Ută d. profesor de istoria filosofiei că Fichte a organizat Prusia, dându-i un program de spiritualitate până la orgoliu, fără ca prin aceasta să renunțe la filosofia sa? Era nevoie de un sacrificiu? Dar în cazul acesta definiția pe care d. Petrovici o dă filosofiei e o falsificare a însăși filosofiei. Renunți la armonizarea ta cu tine însuși? La a găsi un înțeles lumii? La a-ți determina locul tău în arsenalul existenței? Și apoi, poți renunța la conflictele tale, la însigurarea ta? Și toate acestea nu învățate din cărți, d-le profesor, ci născut cu ele, chinuit de ele, bucurat de ele...

Defectele lui Maiorescu le-a recunoscut și d. Petrovici. Dela constatățile d-sale și până la concluzia mea nu-i decât bunăvoință. Dece vrea d-l profesor să rămână în condiționalul «dacă?» Filosofia lui Maiorescu e sacrificiul d-lui Petrovici... căci, *Titu Maiorescu n'a fost filosof pentru unicul și marele motiv că n'a știut ce este filosofia*. Numai în cazul acesta «poate» ar fi fost: dacă știa... Dar n'a putut ști, deoarece pașoptismul înseamnă *absență filosofică, spectaculos, entuziasm, incontronabil*.

1) Toate citatele care vor urma sânt din lucrarea: I. Petrovici: *Figuri dispărute*. Alcalay București.

ITINERAR CRITIC:

ORIGINALITATE ŞI PAŞOPTISM

EUGEN IONESCU

În definitiv, problema îmi pare clară: poezia nu se traduce; expresia nu se împrumută; viziunile îmi aparţin şi deaceia se numesc viziuni.

D. C. Drouhet («Vasile Alexandri şi poezii francezi») arată minunat, fără să tragă însă ultimele consecinţe logice, de câtă orbire lirică era cuprins acest poet român: utilizează imaginile poezilor francezi ca şi cum imaginile se pot utiliza, ca şi cum ai descrie un obiect văzut de un altul.

Cred că lucrul acesta e capital şi îmi epuizează, aproape, problema: imagina, viziunea împrumutată dovedeşte, definitiv, inautenticitatea unui poet, — ins care vede el, pentru prima oară, lumea.

Nu mi-ar fi greu să arăt (şi îmi propun s'o fac cândva) că aproape toată poezia românească este o colecţie de imagini împrumutate. De fapt totul se împrumută şi circula: epidemiile, banii, mărfurile, ideile, stările de conştiinţă, — dar viziunile, sunt generate şi strict legate de fiinţa mea spirituală: intransmisibile.

Poezia este, aşadar, un fel de a vedea al poetului. Ştiind că versificatorii români nu au un fel de a vedea, adică o imagine cu emoţie despre lume; ştiind iar că nu există o viziune lirică românească, cel puţin în poezia cultă, — mi se impune să conclud la inexistenţa poeziei româneşti.

Poetul povesteşte sau descrie viziunile: V. Alexandri (luat ca simbol) povesteşte despre povestea cu vedenii a poetului: împrumută imaginile. Şi astfel, expresia lirică devine expresie curentă, circulă în cultură şi devine poezie românească.

*

Poezia înseamnă primenirea perspectivei. A fi autentic înseamnă a trăi o perspectivă proprie. A fi original înseamnă a realiza expresia acestei perspective proprii.

A fi original echivalează, pe pla-

nul estetic, cu a fi valoros. Iar scara definitivă a valorilor o precizează dimensiunile inşilor: adâncimea, mărima perspectivelor.

Înainte de a fi situat pe o scară a valorilor trebuie să fii o valoare, adică expresie originală; şi ca să fii original, trebuie să fii autentic.

Dela început, inautenticul este refuzat dela originalitate şi, cu atât mai mult, dela o ierarhie a valorilor.

Măsura lipsei de valoare a poeziei româneşti stă în inautenticitatea ei; după cum măsura inautenticităţii ei stă în lipsa ei de valoare.

De altfel, — este şi evident că Vasile Alexandri (iarăşi simbol) avea o structură viciată: român în Franţa şi francez în România, — vedea româneşte în Franţa şi franţuzeşte în România.

*

Refuzat dela început este şi «Semănătorismul». «Semănătorismul» pare a fi o literatură scrisă de o şcoală romantică de aiurea, cu predilecţiei pentru exotic, şi tradusă în româneşte.

Ce s'a întâmplat? *Jean* şi-a pus jocul lui *Ion*. Şi alchimistul nostru cu barbă a tot aşteptat că *Jean* să mănânce mamăliga cu pofta ereditară a lui *Ion*. Aşteaptă şi azi.

Jean, şi-a lepădat jocul, — şi şi-a reluat vechile năravuri pašoptiste: «Viaţa nouă» cu simbolismul; «Sburătorul» cu sincerismul. (De fapt, *Jean* se ortografiază *Jan*).

*

D-l E. Lovinescu scrie («Istoria civilizaţiei române moderne» I): «Nu datorăm influenţei apusene numai primele tâlmăciri şi tipărituri româneşti şi, deci, însăşi formaţia limbii noastre literare ci-i datorăm chiar şi creaţiunea istoriografiei naţionale şi a adevăratei literaturi româneşti» şi

deaceia mai crede că «evoluţia civilizaţiei noastre care se face dela formă la fond este normală şi binevenită». (Exact procesul sămănătorismului care voia să fie autentic şi el dela formă la fond; şi al literaturii noastre moderniste care vrea să fie apusenă tot dela formă la fond).

Confuzia este grosolană.

Amestecul culturilor se aseamăna cu amestecul raselor: se influenţează, îmbogăţindu-se reciproc, când au forţe egale. Dar, dupăcum o rasă debila e asimilată de o rasă puternică, — o cultură debila poate fi asimilată, subordinată de o cultură puternică, de pildă franceză.

Aceasta nu însemnează altceva decât că nu se pot confunda influenţele (transfuziile de sânge) cu uciderile, cu gâtuirile.

Situându-ne mai precis în istoria literară, — romantismul, de pildă, francez tindea să devină, şi a devenit, un romantism franco-român, sau franco-franco-român. Aşa că nu avem aici o deschidere necesară, sau numai utilă, de perspective ci o împunere a perspectivelor, o sugrumare.

Se poate foarte bine ca influenţele polone să-i datorăm istoriografia moldovenească din veacul XVII sau, mai înainte, ca influenţele husite să-i datorăm începuturile literaturii şi culturii noastre, — dar aceste influenţe au avut valoare de incitante ale culturii, de sugestii şi au servit la ridicare nu la acoperire. Cu alte cuvinte: influenţele sunt bune... cu măsură. Exagerate, devin patologice.

În secolul XIX influenţele streine au început să capete un caracter dictatorial. Literaturile streine (şi, în special, romantismul francez) au viciat orice cuprins sufleteşte iniţial propriu.

În definitiv, justificările teoretice căutaţi-le D-voastră, pentru mine este concludent să constat că imaginile

Eminescu, câte-va strofe care sânt de-o singularitate şi universalitate uriaşă? Şi din care, Eminescu apare cu totul altfel decât pesimist şi romantic. Să nu uităm că *Eminescu nu era poet ci profet*. Arta lui e presimţirea României. Eminescu n'a realizat nimic; a indicat numai şi creat drumul către *implacabilul nostru viitor-prezent deapururi în etnicul nostru*. A indicat România de totdeauna: realitate spirituală.

Dar Maioreseu n'a ştiut nimic din toate acestea. În schimb, îl considera pe Bodnărescu superior lui Eminescu şi confecţiona acea teorie a mizeriei necesare creaţiei poetice. Da, pe poet trebuie să-l carieze păduchii şi să-l osifice murdăria... Poezii străini, după Maioreseu, nu sânt poezi, deoarece au confort... Nu degeri de frig; n'ai făcut foame zile şi nopţi; nu-ţi sânt ghetele rupte? Zădărnice ai geniu, căci dacă nu eşti calic, nu vei putea face niciodată nimic. Aceasta este politica culturală a pašoptismului: absenţa oricărei spiritualităţi.

Maioreseu şi-a iubit retorismul tăţi.

poetului *Ion* sunt ale poetului *Jean*. Că poetul *Ion* nu are un «fel de a vedea». Că nu există ca poet.

În loc să utilizăm experienţele tehnice şi perspectivele poezilor streini şi să le dominăm, să ni le subordonăm, să le conducem, — ne-am lăsat noi subordonaţi, conduşi dominaţi.

*

Dar nici nu ar trebui să se pună problema. Literatura franceză a folosit din literatura latină (Ronsard, pleiada) şi a rămas literatura franceză; literatura germană a folosit din influenţa clasicismului francez şi a rămas literatură germană, romantismul francez, la rându-i s'a lăsat întrepătruns de cel german, — dar e francez; actualmente, există influenţe ruse, engleze etc., — dar arborii viguroşi pot suporta altoiul. Numai copacul românesc pare a fi încă nefructificat sau ucis de altoiu.

Deficienţa noastră pare a fi foarte gravă şi am remarcat-o la începutul acestor rânduri: nu primim numai învăţăturile unei şcoli literare, dar trăim pe contul viziunilor care nu ne aparţin.

Aş fi cu totul neîncetător în substanţa lirică românească dacă nu ar exista poezia poporană şi dacă nu m'ar contrazice «Mioriţa»; dacă nu ar exista, în poezia cultă, o tradiţie ce urmează un drum paralel tradiţiei mari, oficiale, pašoptiste, — o tradiţie românească, cenuşereasă, şi umbrită de strălucirea vană a celelalte: Filimon, Pann, I. Caragiale din Kir Ianulea, Creangă şi Mateiu Caragiale; şi dacă Eminescu nu ar dovedi că, prin miracol, un poet român poate subordona şi depăşi perspectivele streine.

Pe drumul acesta, nu merge însă poezia românească numeroasă, — la martiniană cu Alexandri, baudelaireană cu Arghezi şi mallarmeană cu Ion Barbu.

până la monstrozitate. Şi aici e locul să descifrăm pašoptismul său: formal, retoric, logic, spectaculos, orgolios. La acestea se mai adaugă şi complecta absenţă a simţului ontologicului şi deci şi-a psihologicului. Iar pe de-asupra Maioreseu nu avea — cu toată morga şi corectitudinea sa — o viziune etică a lumii. Când priveşte de conservatorismul său care pare a contrazice liberalismul şi libertinajul pašoptismului, el nu reprezintă decât osificarea şi deci ultima formă a entuziasmului dela 1848.

Maioreseu a fost rece, simplu şi inutil până la exasperare. A fost şi ironic şi elegant: dandy-smul pašoptismului. Dar a fost un parvenit al spiritului pe care l-a cunoscut numai din pastişe: cultura pašoptismului.

Deaceia, numai datorită stângăciei urmaşilor, a putut fi socotit aşa cum n'a fost, rezervându-i-se aureola unui mit al cărui sfârşit începe de acum.

Dacă în ordinea preocupărilor istorice am avut pe A. D. Xenopol iar azi avem pe d. N. Iorga — Vasile Pârvan este din veacul al XX-lea — în ordinea lingvistică alături de B. P. Hasdeu, metafizicianul dicţionarilor, am avut pe T. Maioreseu-retorul. Căci, Maioreseu este retor în accepţia valabilă şi o victimă a retorismului. Şi aici se plasează şi dărămarea ultimei sale calităţi, definindu-l ca pe un om fără capacitatea necesară de-a fi fost ceia ce s'a închipuit singur: îndrumătorul meşteşugului literar al veacului al XIX-lea. Căci, să nu se uite că Maioreseu l-a falsificat pe Eminescu. E vina lui? Da, deoarece se hipostaziasse în conducător... Şi greşala de-a ne fi lăsat o eronată icoană a lui Eminescu se datoreşte tot faptului că nu era filosof, adică deţinătorul capacităţii de a simţi tragicul existenţei trăindu-şi-l pe al său. Maioreseu a fost satisfăcut văzând în opera lui Eminescu de începător şi căutător de grai, o imediată realizare a doctrinei sale. Din punctul de vedere al esteticii sale, metafizica lui Eminescu

era inutilă. Căci, când Eminescu îi citea poeziile, el n'a simţit nevoia să-i atragă atenţia asupra artificialităţilor comise până la epuizare. Nu, Maioreseu nu s'a revoltat că Eminescu versifica lecturile sale filosofice. Dacă Maioreseu ar fi avut simţul esenţei, ar fi jucat lângă Eminescu rolul lui Herder vis-à-vis de Goethe. Pe când aşa, Eminescu l-a pus în alexandrini pe Kant, pe Schopenhauer, iar Maioreseu aplăuda... Aplăuda, deoarece sensibilitatea lui era nulă iar înţelegerea diformată. Maioreseu n'a făcut nimic pentru a împiedica falsificarea lui Eminescu. L-a lăsat să se falsifice şi l-a falsificat. Datorită lui avem azi un *Eminescu inexistent*, un Eminescu care-l înecă pe d-l Ibrăileanu făcându-l să comită eroarea de-a munci la *opera autentică (?)* a lui Eminescu. Maioreseu ne-a transcris un mit: Eminescu pesimist, romantic etc. etc. Primim încă aceste formule, şi ne lăsăm înşelaţi de acea puerilă mărturisire din «Postumele» lui Eminescu? Dar atunci cum se explică faptul că există în opera lui

„Liberté, Egalité, Fraternité“

HORIA STAMATU

Vorbind despre libertate, egalitate, fraternitate ca despre trei fețe ale unei chei deschizătoare epocii în care trăim, vom încerca să opunem acestei chei o critică potrivită momentului nostru spiritual, referindu-ne mai întâi la pură ei afirmare originară și apoi aplicată pașoptismului nostru. Vom arăta astfel

prin îmbrățișarea principiilor enumerate în lista drepturilor omului intrăm în rătăciră europeană și cât de dăunătoare ne-a fost nouă această adeziune, fiind vorba de o simplă adeziune nu de un fapt organic, la care să fi ajuns prin firea și tendințele noastre.

Utopiile brăzdează istoria omenirii de când omul încearcă să intervise cu voința și mijloacele lui în înălțarea unui plan de viață prestabilit. Născute pe un plan de viziune arbitrar fără nici o rădăcină în realitate, atunci când este opera unui individ, moare înainte de a fi sădită, ca un fum. Dar sunt și altfel de utopii, acelea care se pregătesc încetul cu încetul în fundul unei conștiințe mai întinse, dincolo de individ. Și acestea se aplică dela sine la un moment dat, după ce simțul realității a fost pervertit. Istoria are o linie a ei normală, care poate ori când devia și oamenii sunt inconștientul să devieze.

Evul Mediu apusean crează omului o viață încercuită deadreptul în spiritual. Atunci stăpâna sentimentul vremelnicei noastre pe pământ, fapt din care se deduce negura și tristețea vicții noroadelor pe atunci. Odată cu renașterea însă, când omul calcă pământuri străine și născocște o mulțime de lucruri noi sentimentul vremelnicei dispare, lăsând în locul lui o dragoste arzătoare de viață și încredere infinită în puterile omului. Astfel chipul omului devine icoană și pământul cer. Raiul este coborât și de atunci încolo omul nu avea să lucreze decât la perfecționarea practică a vieții lui pe pământ. Degenerarea spirituală a omenirii civilizate apusene culminează în secolul luminilor cu Jean-Jacques Rousseau, filosof plat dar care din nenorocire stă la baza edificiului politic actual. Deoarece Rousseau închide în el după cum vom vedea mai departe, aspirațiile nemărturisite pe de-intregul până la el, ale renașterii, este un moment necesar în istorie, un punct de răscruce. Semnificativ este faptul că secolului, sau mai bine zis sfârșitului de secol al lui Rousseau îi corespunde și nașterea romantismului începutul de decadentă a renașterii. Odată cu această epocă creația culturală se fărâmițează rafinându-se din ce în ce în mic, tinzând spre neant. Iar pe de altă parte se dezvoltă ziarismul, iau naștere acțiunile maselor sociale, cultura se intensifică în răspândirea ei vulgarizându-se.

Jean Jacques, sfântul naturii cum îl numește Maritain, filosof incult, neînțelegător al istoriei este puntea de legătură între epoca modernă de sfârșit al renașterii și renașterea propriu zis. Rousseau e unul din filosofii dreptului natural, continuând chiar într-o formă personală concepții mai vechi. Originalitatea lui consta în ardoarea mistică și pateticul cu care și-a susținut și consfințit filosofia. A doua origine a filosofiei lui Rousseau o găsim în teologia catolică, după care omul poate exista în chip de om natural despărțit de lumea harului. Cu timpul ștergându-se sensul metafizic din înțelegerea existenței omului s'a putut ajunge la imaginea unui om natural, singur și bun.

Rousseau este și așa dar în parte o victimă a mentalității apusene.

Ridicându-se contra civilizației care era sensul vădit al renașterii Rousseau construiește o filosofie a naturii care era sensul ei ocult. Revoluția franceză se pregătea astfel cu încetul de multă vreme.

Ce era omul natural al lui Rousseau și care era sensul naturalului la el? Rousseau contempla pe om, creație a lui Dumnezeu abandonată ia paraginile vieții și de aici civilizația și cultura. Păcat originar al omului devine după Rousseau contractul social, deci nașterea societății și de aici civilizația și cultura. Păcat originar care nu a rămai fi fost păcat în cazul când contractul social ar fi continuat să existe mai departe stabilit pe marile principii ale libertății și egalității. Rousseau reprezintă în cultura și în istoria modernă mai ales, punctul culminant și programatic de convertire a spiritului la pământesc. Înțelegerea ontologică a existenței, fundarea ființei în Dumnezeu și viețuirea prin El dispare. Statul laicizat și democratizat este dezbrăcat de orice simbolică. Biserica despărțită de stat rămâne instituție aparte, învățământul ei scos de sub ea. Orice revoluție se naște pe un fundament irațional. Elementul ei rațional se găsește în desfășurarea istorică nici decum în doctrina sau cuvântul de ordine care a dezlăntuit-o.

Doctrina lui Rousseau conține contradicții în ea însăși. Deși avea să instaureze un cult al rațiunii și să deschidă un secol al rațiunii goale și al pozitivismului revoluția pornește dela dogme și vrea să suprapună ideilor fapte.

Pentru că este vorba de drepturile omului le vom analiza reducându-le la origina lor, adică la Rousseau. Deci vom privi filosofia lui Jean Jacques aplicată

Lista drepturilor omului cansacra ca drepturi naturale, inalienabile și sacre ale omului, libertatea și egalitatea formulată deja principial de Rousseau.

Libertatea. Este starea omului dinaintea contractului social, starea naturală a noului născut absolut dezlegat de orice autoritate sau opresiune. În clipa încheierii contractului social însă libertatea nu mai subsistă în stare pură. Fiecare abdică un colț din libertatea lui de bună voe, în mâinile celorlalți. Nu e locul aici să criticăm teoria contractului social. Vom arăta doar pe scurt contradicțiile închise în acea teorie. Libertatea după contractul social dispare, devenind un mit. Fiecare individ este presat de toți ceilalți, de eul comun. Dar aceasta este o convenție născută în mod liber, libertatea continuă să existe. Rămâne de văzut dacă acel contract s'a făcut în mod liber sau altfel. Dacă s'a făcut în mod liber, contractul înseamnă că nu era necesar, iar dacă nu era necesar pentru menținerea vieții nimenii nu avea niciun zor să renunțe la o cât de mică parte din drepturile lui. Dacă însă era necesar contractul pentru continuarea vieții, atunci nu s'a mai făcut în mod liber, și toată libertatea s'a dus în clipa în care omul și-a dat seama că nu mai poate trăi singur. Și aceasta în cazul când am considera valabilă teoria contractului social. Acest contract social în momentul de față cași în momentul lui Rousseau. exista.

Dar cine garantează că această formă a contractului social nu aparține unei civilizații foarte înaintate, continuând o

formă de tiranie, când un individ dotat cu o forță excepțională putea să străngă sub autoritatea lui o masă de alți indivizi? În declarația drepturilor omului, libertatea rămâne ca simplă formulă de manifesti.

Un drept deriavt din libertate este egalitatea. „Oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi deosebiriile sociale nu pot fi fondate decât pe utilitatea comună. (Art. I declarația drepturilor omului). Din punct de vedere politic general egalitatea înseamnă înlăturarea clasei de privilegiați. În înțeles mai restrâns evitarea oricărei inegalități printre oameni. Toți oamenii se nasc în aceleași condiții deci perfect egali. Chiar dacă unul are mai puțină forță sau minte decât altul, ei trebuie să devină egali. Acest principiu distruge însă justiția. Distrugând inegalitatea înseamnă să strici amonia ansamblului uman „Voi sfârși acest capitol și această carte printr'o remarcă ce trebuie să servească de bază întregului sistem social; aceasta ca în loc de a distruge egalitatea naturală pactul fundamental să substituie din contră o egalitate morală și legitimă la ceea ce natura putuse să pue ca inegalitate fizică între oameni și ca cei cari putând fi egali în putere și în geniu să devină cu toții egali prin convenție și de drept”. (Cartea I, contr. soc.). Pentru a se putea face viața egală nu e deci nevoie de a retușa naturalul ci de a-l înlocui. Deci viața socială să se suprapună vieții naturale subordonând-o. Cum ar putea învinge însă artificialul naturalul nu desființându-l ci acoperindu-l? În aplicarea lui acest principiu cade dela sine. „Deosebiriile sociale nu pot fi judecate decât pe utilitatea comună”. Ce s'a făcut egalitatea? Consecința politică a libertății și egalității este democrația. Principiul întregii suveranității rezidă numai în națiune, niciun individ, niciun corp nu poate exercita vreo autoritate care să nu emane dela națiune (Art. III). „Legea este expresiunea voinței generale. Toți cetățenii au dreptul de a participa personal sau prin participanți la confecționarea ei” (Art. 6). Aici avem de a face cu ceea ce Rousseau numea „poporul suveran”. Puterea emanând dela națiune, care era condusă și conducătoare în același timp adică autocrație. Definirea spiritului democrației îi aparține declarației drepturilor omului. În politica democrația poate fi comparată cu panteismul filosofic. Stăpânul e pretutindenii și nicăeri. Puterea care emană dela națiune este mai mult o ficțiune decât o realitate. Un popor întreg nu-și poate concentra aspirațiile într'o mână de oameni cum ar fi parlamentul, alegându-i. Acela grupă sau chiar un om ar putea interveni din afară cunoscând mult mai bine necesitățile politice ale neamului întreg, decât ar putea să-i cunoască și să garanteze pentru ei acel neam. Lucrul acesta se pare că l-a observat și Rousseau care prevedea pentru confecționarea legii în afară de voința generală și un legislator venit din afară, ca s'o lumineze. „Legislatorul este în toate privințele un om extraordinar în stat. El trebuie să fie prin geniul său, el nu este mai puțin prin întrebuirea sa — această întrebuire care constituie republica nu intră în constituția ei, este o funcție particulară și superioară care nu are nimic comun cu imperiul uman”. Ceea ce supără pe Rousseau și pe toți democrații este numai imperiul, suportând

însă ușor un magisterium. Conducerea prin delegare, magistrați, și legiferarea prin voința generală *luminată*, de acel extraordinar legislator. Și aici contradicția apare. Or este voința generală care se afirmă ori se lasă inspirată de legislatorul ei. Dar voința generală este și ea o iluzie. Când cineva votează o lege care cade, se mângâie la ideea că voința generală nu a fost a lui. Atunci voința generală nu mai este reprezentată de fiecare individ în parte ci de majoritate. Și cine mai e sigur de calitatea alegerii, când criteriul este cantitatea de voință susținătoare, nu rațiunea? Cine știe dacă dintr'o mie, nouă sute nouăzeci și nouă amerg bine, sau cel unu rămas de-o parte? Acesta este păcatul democrației cu sufragiu universal *liberalism* etc. Rousseau vroia „să găsească o formă de asociație prin care fiecare unindu-se cu toți să nu asculte totuși decât de el însuși la fel ca mai înainte”. Dar dacă e acel unul lângă ceilalți nouă sute nouăzeci și nouă, acel unu mai ascultă de el însuși? Și cum mai e liber?

Perioada romantismului și a revoluției franceze este o perioadă de ramolire istorică. Lacrimile lui Rousseau plângând pentru bunăstarea omului natural sunt semnul unei conștiințe degenerate. Oscilația și lipsa de responsabilitate aveau să ducă la democrație. Poporul obosit, uzându-și legăturile care-l mențineau, strâns politicește, încearcă o revenire disperată la cohenziune. Opacă mulțimea nu știe dacă merge spre rău sau spre bine. De aceea votul majorității chiar contra unul nu se poate ști dacă e cel mai bun. Depinde doare de ce vânt bate. Din nou negarea libertății. Apoi mulțimea de capul ei nici nu poate merge singură. Se risipește ușor. Voința umană, voința populară este subiect răului și când această voință ia pură afirmație a ei inșiși, nesupusă niciunei esențe superioare și neluminată pretinde să determine arbitrar destinele societăților umane, ea se întoarce să persecute adevărul și stinge orice libertate spirituală” (Berdiaeff — Un nou ev mediu).

NOTA

Acest chip, de a studia și desfășura, laolaltă cu toți, laturile unei probleme — așa cum de rândul acesta este: Pașoptismul —, nu are nimic de pamflet sau manifest. Nici nu a sleit și sfârșit tot ce se poate spune. Munca noastră cuviincioasă trece dincolo de aceste fețe albe de două ori împătrite. E numai vădirea hotărârii sincere de a ne libera de haos, care să ajute și altora, chiar prin opoziție, de a-și afla drumul și viziunea.

Încercăm să stârnim o luptă reală a ideilor, care să depășească cearta ușuratică a improvizatorilor atitudinii. Voim să deșteptăm entuziasmul, asupra întregului ciclu de probleme actuale — cultural, social, politic și spiritual.

Sporul și folosul ca să fie deplin, vom anunța, din timp, problemele viitoare puse, astfel ca, să poată lua parte cât mai mulți la desbaterea lor.

Reapărând azi, zi întâi a echinoxului, în căpătâiul Primăverii, sărbătoarea Bunei Vestiri nădăjduim să ne fie un bun semn de lucru.