

DUMITRU

STĂNILOAE

Reflecții
despre spiritualitatea
poporului român



EDITURA  ELION

ESEURI
ELION

Coperta: DAN STANCIU

ISBN 973-85040-9-0

[2]

DUMITRU STĂNILOAE

**REFLECȚII DESPRE
SPIRITUALITATEA
POPORULUI ROMÂN**

EDITURA  ELION
București, 2004

Editor: VIRGINIA CARIANPOPOL

Redactor: RODICA PANDELE

Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii și
Cultelor

I. CÂTEVA GÂNDURI DESPRE ONTOLOGIA SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI

1. ÎNRĂDĂCINAREA ÎN SPAȚIUL PROPRIU

Peste teritoriul poporului român au trecut multe popoare. Poporul român nu li s-a opus când ele treceau fără a căuta să pună stăpânire pe teritoriul lui dintr-un neastâmpăr de deplasare, deci când treceau în întregime, fără intenții panimperialiste. Acestea până la urmă s-au întors în Orientul de unde au plecat sau și-au găsit un nou spațiu, printre alte popoare, și s-au asimilat culturii occidentale. Poporul român a permis, de asemenea, altor populații să se infiltreze în anumite părți ale teritoriului său, când nu făceau aceasta cu intenția de a-l scoate pe el din acest teritoriu sau nu amenințau existența lui. Când observa că unele populații erau așezate pe teritoriul său de forțe statale vecine sau vremelnic stăpânitoare din punct de vedere politic a vreunei părți din teritoriul său, cu un plan de cucerire treptată a acestui teritoriu, își lua măsuri de apărare. Populațiile ce s-au infiltrat fără un asemenea plan au fost, după o vreme, românizate, dar poporul român însuși nu și-a părăsit niciodată teritoriul său. El

n-a putut face aceasta în primul rând pentru că aici s-a pomenit din vremea formării sale lingvistice și spirituale geto-dace, ba se poate spune că din vremi imemorabile. Spațiul pe care-l locuiește s-a imprimat în ființa lui. El nu poartă urmele memoriei nici unui alt spațiu. El îi consideră pe membrii oricărei alte populații ce trece pe aici sau se infiltrează aici ca „străini” nu numai față de sine, ci și față de locul acesta. Desigur, după un timp îndelungat de petrecere aici, românii le recunosc dreptul de a sta pe acest teritoriu ca în patria lor. Dar nu uită că ele au venit din altă parte, pe când ei sunt de aici. Poporul român îi primește și îi tratează - când nu au gândul de a-l înlătura de aici sau de a-l stăpâni - cu bunăvoința cu care știe românul să primească și să trateze pe oaspeți. Le dă adeseori situații mai bune ca ale sale. Dar tocmai în aceasta se vede că îi consideră că au venit odată aici ca „oaspeți”. Când încep să-și aroge însă dreptul de stăpâni, atunci îi etichetează cu un cuvânt prin care vrea să arate că le contestă acest drept: *venetici*.

El caracterizează legătura mai puțin adâncă a celor ce au venit de altundeva pe acest teritoriu și legătura sa; de neclintit cu el, prin zicala „apa trece, pietrele rămân”. Eminescu a exprimat înrădăcinarea poporului român; în spațiul său prin versurile nemuritoare:

„Dar noi locului ne ținem,
Cum am fost așa rămânem”.

Ba se poate spune că în aceste versuri este exprimată țiu numai înrădăcinarea poporului român în spațiul său, pentru că viețuiește în el din vremuri imemoriale, ci și un al doilea motiv al acestei înrădăcinări: persistența poporului nostru; în acest spațiu corespunde unui anumit mod de a fi al lui.

El stă aici pentru că ființa lui s-a structurat ca o ființă de graniță între Orient și Occident. El nu poate deveni unilateral occidental sau multilateral oriental. Dacă s-ar muta din acest spațiu de graniță, el și-ar pierde ființa sa. Părăsirea spațiului acesta înseamnă pentru poporul român nu numai părăsirea unui loc străvechi, ci o pierdere a ființei sale. Cele mai multe popoare din Europa și-au schimbat locul cu ușurință, fără prea multe schimbări în ființa lor, pentru că această ființă nu se caracterizează ca o ființă-punte, susținută de' lin spațiu-punte. Ele își pot menține fie în Orient, fie în Occident ființa lor relativ mai simplificată, pentru că oricare dintre aceste spații le permite menținerea acestei relative simplități. Dacă se așază în Occident, după ce au trăit în Orient, dacă se așează în Orient sau în Orientul mai îndepărtat (într-un continent oriental) după ce au trăit în Occident, ele pot să-și păstreze ființa lor simplificați, nefiind obligate să-și schimbe această ființă de o formulă simplă printr-una de sinteză, mai complexă, și pot să-și mențină simplitatea lor

fundamentală într-o adaptare de suprafață, care o menține. Evreii, armenii, grecii se pot așeza în Occident fără să se piardă. Același lucru l-au putut face popoare întregi în perioada migrațiunii popoarelor. Fixate în simplitatea lor specifică, alte popoare pot să se păstreze oriunde se duc, adică în orice spațiu care aparține fie numai Orientului, fie numai ' Occidentului. Fără îndoială, fiecare dintre aceste popoare din Orient sau Occident își are o simplitate proprie, deosebită de a altor popoare. Dar sunt două categorii de simplități: cele orientale și cele occidentale. Un popor cu o simplitate formată în Orient poate să și-o mențină însă și în Occident, pentru că dă acolo de alte simplități, opuse, ce-i drept, celei proprii, dar înrudite cu a sa sub raportul acesta, și deci poate îmbrăca peste simplitatea sa fundamentală una mai de suprafață, adaptată locului nou unde s-a așezat. Germanii mutați în Occident au rămas cu simplitatea lor originală, dar au îmbrăcat peste ea simplitatea occidentală.

Românii nu pot face aceasta fără pierderea ființei lor. Trecerea la o simplitate conformă fie Orientului, fie Occidentului înseamnă o modificare esențială a ființei lor. Orice simplitate este o simplitate etnică originală, dată împreună cu locul în care s-a format. Românii se mențin în complexitatea ființei lor numai prin acest spațiu-punte, așa cum anumiți pomi nu se pot menține decât la răscrucea vânturilor. în poporul român se întâlnesc și se temperează vânturile din apus, din nord-

est, dinspre Mediterană. De aceea, o latură a ființei lor e lesne copleșită, prin mutare în Occident sau în Orient, de latura spiritualității sale corespunzătoare locului unde s-a mutat, producând desființarea specificului de sinteză al ființei sale. Ființa românească se menține stând între Orient și Occident.

Pentru că s-a format în acest spațiu specific, nici o ființă nu este atât de legată de spațiul său ca cea a poporului român. De aceea, românii se leagă prin instinct de locul lor ambivalent ca de suportul ființei lor complex ambivalente. Ei emigrează numai ca indivizi sporadici, nu în grupuri mai compacte. Iar acești indivizi suferă de o nostalgie dureroasă, până când fiii lor de deznaționalizează în masa străină în care trăiesc. Romanul „tânjește” între străini. El nu mai este om întreg atâta vreme cât este departe de țară.

Este de remarcat că, în măsura în care unii indivizi din poporul român accentuează în ființa lor latura uneia dintre spiritualități le ce intră în sinteza românească, pierd legătura interioară intensă cu spațiul românesc ambivalent și emigrează mai ușor. Iar aceasta are ca urmare pierderea lor în masa în mijlocul căreia s-au așezat. Aceasta s-a întâmplat în ultimul Secol cu mulți dintre intelectualii noștri, care s-au atașat aproape exclusiv spiritului occidental. Chiar reîntorși în țară ei au făcut aici figură de străini.

Astfel, se poate spune că sinteza originară a ființei românești se menține prin alipirea de locul în care dăinuiește de milenii sau invers, alipirea la locul acesta menține sinteza originară a ființei românești. Numai „ținându-ne locului”¹ „rămânem cum am fost” sau numai „rămânând cum am fost” „ne ținem locului”.

Complexitatea sau ambivalența fundamentală a ființei noastre implică și o anumită fragilitate a ei, un anumit pericol de pierdere a echilibrului între antitezele componente ale ei, și prin aceasta de pierdere a echilibrului.

Aceeași ambivalență fundamentală explică faptul ciudat de a ne defini atât de greu în fața propriei conștiințe în raport cu ușurința altor popoare de a se defini; sau ispita și riscul de a trece cu vederea peste una sau alta dintre componentele fundamentale ale sintezei noastre ambivalente, lăsându-ne foarte mulți ispitiți, mai ales de un secol încoace, de a imita excesiv vreunul din popoarele occidentale, cum se lăsau ispitiți în trecut boierii noștri de a imita vreunul din popoarele orientale.

Din ambivalența complexă oriental-occidentală românească, în care intră nu numai o structură orientală și occidentală generală, ci multe din simplitățile variate ale Orientului și Occidentului, se explică deschiderea poporului nostru pentru modurile de trai, pentru

culturile, pentru limbile străine și proverbiala lui înțelegere pentru toți străinii. Câtă vreme alte popoare sunt oarecum capsulate în modul lor unilateral de a fi, românii dovedesc o deschidere excepțională în toate laturile. Nu știu dacă există popor care să învețe atât de ușor limbile străine ca poporul român. Românii pot să imite caricatural pe alții tocmai pentru că le pot învăța graiul și manierele. De aceea, românii câștigă sufletește cu ușurință pe străini, dar se și deznaționalizează cu ușurință când se află între străini. Ei pot juca, de aceea, pe multe tablouri, fapt care uneori îi salvează, alteori îi ispitește la rău.

Atenuarea uneia dintre componentele fundamentale ale specificului nostru prin alta are ca rezultat o complexitate superioară foarte subtilă, străină de forma îngroșată a formulelor spirituale simple și unilaterale ale altor popoare, îngroșată chiar când constă în inteligență. Această subtilitate necesită un ascuțit spirit de observație pentru a-i sesiza componentele, pentru a-i scoate la iveală reliefulurile subțiate și sintetizate, cuprinse în ea.

Înrădăcinarea în spațiul propriu implică în ea apărarea cu disperare a acestui spațiu, prin prinderea cu unghiile de pământul propriu. Românii, care nu iubesc războiul, care nu năzuiesc să cucerească alt spațiu, își apără cu supremă încordare spațiul lor, simțind că nu

pot trăi în altul și că, apărându-și pământul, își apără însăși ființa lor. „Pe aicea nu se trece” a fost la Oituz, în războiul din 1917, strigătul care echivala cu hotărârea disperată de a se face mai bine una cu pământul în apărarea lui, decât de a-l părăsi.

Identificarea românului cu spațiul propriu naște în el - atunci când este rupt de acest spațiu - cu o intensitate deosebit de accentuată, dorul, care este pentru el o adevărată boală. Dorul lui nu se referă numai la persoane, ci și la locul, la satul propriu. Dorul îl cheamă continuu să se întoarcă la spațiul său original. „Mi-e dor de gardul vecinului”, scrie o româncă emigrată în America. În multe doine românești, fiica își muștră mama că a măritat-o în alt sat. Numai intelectualul se rupe cu o relativă ușurință de satul propriu, sufletul fiindu-i luat în stăpânire de o ideologie abstractă, uniform universalistă.

Totuși, românii nu se simt legați numai de satul propriu și de hotarul lui. Locuitorii unui sat se mișcă des în spațiul satelor din jur, din care face parte satul lor ca dintr-un întreg. Ei se simt că fac parte dintr-o „țară”, în sensul mai vechi al cuvântului: din „țara Oltului”, „țara Oașului” etc. Când împrejurările îi silesc să se depărteze, ei văd cu ochii sufletului lor contextul „țării” lor și se doresc după ea ca după casă în sens mai larg. Ei văd satul lor cu munții de la orizont, de unde vin

ploile, care dă un cadru familiar hotarului văzut de ochii lor. Aceste „țări” n-au fost în trecut numai niște unități politico-administrative, ci și niște unități afective.

Dar păstoritul, căraușia sau angajări mai noi în alte părți ale țării, vizitarea unor rudeni din alte localități, sentimentul de patrie cultivat în școală și prin mijloacele moderne de educație, prin excursii, i-au legat pe români sufletește de țara întreagă. Ei constată legătura dintre diferitele părți ale țării, constată unitatea spațiului ei, a graiului, a tradițiilor, a sufletului românesc din toate aceste părți. Românul cunoaște că munții care înconjoară satul său sau se văd în zare se întind peste mijlocul țării lui întregi, într-o continuitate de păduri, de poieni, care n-ar putea fi unele fără altele. Râurile din șes le știe pornind din munții din zare, iar șesul însuși îl vede întinzându-se departe și știe că ploile care-i dau rodnicia pornesc din munții întinși și din pădurile lor.

El constată astfel că spațiul țării sale este o unitate complexă, armonioasă și generoasă de munți, de dealuri, de văi, de șesuri, de păduri, de holde, de vii, de grădini. Nimic nu-i lipsește țării sale ca să fie o unitate complexă, multilaterală în chipurile și în darurile părților care o alcătuiesc și totuși moderată: generoasă la șes cu grânele și porumburile ci, generoasă la dealuri

cu podgoriile și cu pomii ei, generoasă la munte cu pădurile, cu pajiștile ei bogate, hrănitoare de turme, generoasă în bogățiile subsolului ei. Nu este în ca nici o parte uscată, inutilă, obositoare, lipsită de farmec. Toată îl hrănește, îl odihnește și îl desfată. El o iubește în totalitatea ei, și când este departe de ea o dorește în totalitatea ei:

„Haide, pui de turturea,
De-mi arată cărarea,
Să mă duc în țara mea.
Țara mea e lapte dulce Și
din ea nu m-aș mai duce.”

Fără îndoială, chipul țării nu poate fi despărțit de chipul celor dragi și, în general, de chipul românesc. Există o corespondență între zâmbetul peisajului românesc și zâmbetul feței românești: unul s-a imprimat în celălalt. Există o corespondență între varietatea armonioasă a peisajului țării și varietatea armonioasă a sufletului românesc, între generozitatea pământului și generozitatea poporului, între doina meditativă și vederile largi de pe plaiuri, între brâulețul vijelios și pâraiele iuți ale munților, între prispa casei românești și gazda care primește cu bucurie pe colindătorul cu căciula îndesată până peste urechi, între fluieratul sturzului și al naiului. Când vine din străinătate, românul, văzând peisajul țării sale, vede

fața românească sau, întâlnind în străinătate un alt român, vede peisajul țării sale. Nu-ți poți închipui mănăstirile Moldovei fără dealurile cu verzile și proaspetele pajiști însoțite din jurul lor, nici văile și culmile maramureșene împădurite cu brazi fără bisericuțele cu turnurile lor ascuțite. Fețele omenești răsar din peisajul țării, sunt expresia lui umană, sunt peisajul care grăiește și te îmbie cu ospitalitatea lui; peisajul țării are față umană românească și poartă veșmânt românesc. Fața omului s-a imprimat în peisajul țării, peisajul s-a imprimat în fața omului. Spațiul țării e spațiul umanizat în mod românesc sau transfigurat în față românească, dat fiind că el capătă, prin afecțiunea și familiaritatea față de el, o frumusețe care depășește trăsăturile inexpressive ale unei naturi văzute prin ochi obiectivi, științifici, neutri. Astfel, „munții mari” apar ca niște preoți, brazii și paltinii ca niște nuntași zvelți, păsările ca niște lăutari, soarele și luna de pe cerul românesc ca niște nuni strălucitor înveșmântați, care țin cununa perechii ce se căsătorește, mioara ia glas omenesc (*Miorița*). Această umanizare sau transfigurare românească a naturii sau această imprimare a naturii în față românească nu are caracter panteist păgân, ci se resimte de viziunea personalistă și liturgică a cosmosului, dezvoltată de sensul spiritual al Bizanțului, în special de cel al unui Maxim

Mărturisitorul. Cosmosul este scaldat în comuniunea personalistă între oameni ce se iubesc și se doresc. Toate amintesc în *Miorița* de persoane. Totul este încadrat în relațiile dintre ele și are în sine imprimate fețele lor. Despre viziunea liturgică a cosmosului, proprie raportului poporului român cu el, Mircea Eliade spune: „Terorizat de evenimentele istorice, geniul neamului românesc s-a solidarizat cu acele realități vii pe care istoria nu le putea atinge: cosmosul și riturile cosmice. Dar strămoșii românilor erau deja creștini, în timp ce neamul românesc se plăsmuia între catastrofe istorice. Așa că simpatia față de cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc, ci ca o formă a spiritului liturgic creștin”. Credem însă că această legătură intimă cu cosmosul nu reflectă numai o ferire a poporului român de istorie, cum afirmă Mircea Eliade, ci ca a dat poporului român și o uimitoare putere de a nu fugi din fața celor ce vroiau să-i alunge de pe acest pământ, ci de a-l apăra cu orice preț. Persistând în peisajul lui, persistă în cadrul liturgic rânduit lui, în cadrul liturgic românesc, care înseamnă încadrarea firească a ființei umane românești în ordinea superioară, persistând și în comuniunea spirituală cu cei dragi, vii și morți.

Căci întâlnirea cu natura implică pentru român și întâlnirea în duh cu persoanele dragi. El nu face o

separație netă între peisajul și persoanele pe care obișnuiește să le întâlnească în cadrul lui. El se odihnește în peisaj ca între părinții și frații lui. Peisajul țării este pentru el profund personalizat.

Peisajul românesc e îmbrăcat într-un „har” cuceritor, strălucitor, indefinibil (evităm cuvântul „vrajă” care are un sens de fatalitate), pe care l-au sugerat un Eminescu și un Sadoveanu, un har care înalță sufletul românesc într-o zonă mai presus de simpla natură, de natura obiect al analizei științifice. Totul este frumos în acest peisaj sau totul este gătit de sărbătoare, căci frumosul are sens de sărbătoare și de comuniune fericită în concepția poporului român. Ca atare, totul îndeamnă pe român să se îmbrace frumos în mijlocul naturii, într-un costum de mare gust artistic, ca într-un lăcaș unde se întâlnește la sărbători cu frații, cu părinții, cu cunoscuții, și să-și facă frumoase casele, să împodobească de sărbătoare zidurile Voronețului și ale Moldoviței, pentru a nu distona cu sărbătoarea generală din jurul său, ci pentru a corespunde cu ea pentru un dialog demn cu toți cei dragi, vii și morți, în peisajul românesc.

Gândirea religioasă a Occidentului nu are nici o referință la natură, ci este preocupată exclusiv de om. Este caracterizată de un exclusivism antropologic și de o indiferență față de natură, de o insensibilitate față de

tainica frumusețe sărbătorească a naturii, mediu al comuniunii cu cei dragi. De aici până la individualismul occidental, până la omul închis în el însuși nu este decât un pas cu totul consecvent. Poate că aceasta provine din indiferența cu care popoarele Occidentului s-au mutat din loc în loc în timpul migrației lor sau explică acele migrații, animate totdeauna și de o pornire de luare în stăpânire cu forța a unui teritoriu. Poate că aceasta explică imperialismul lor colonialist. Poate că aceasta explică faptul că unele dintre acele popoare cântă marșuri în natură sau imită natura schematic, în ritmuri sincopate, nu în armonia ci dulce, duioasă.

Raportul lor cu natura este unul aproape exclusiv economic, de exploatare fără sfială a naturii, dintr-un interes pur utilitar, care a dus până la poluarea ei de azi. Acesta a creat tipul de om deșădăcinat, cetățean posibil al oricărui loc sau al nici unuia. Din păcate, sub influența Apusului s-a extins azi și la noi anularea inutilă a unor spații ale naturii, prin amplasările neeconomice ale obiectivelor industriale. În timpul din urmă, în fața pericolului de a rămâne fără natură, a început să se ia măsuri de cruțare maximă a ei: în Occident ca sursă de îmbrospătare a sănătății biologice, iar la noi atât din acest motiv, cât și pentru prilejul de desfătare spirituală pe care-l oferă natura. Unde se

pierde relația intimă cu natura, omul devine o ființă lipsită de delicatețe, de gama bogată a sentimentelor, devine un automat aservit gândirii matematice exclusiviste și exploatoare. Unde omul pierde relația sufletească de un caracter mai intim și mai multiplu cu natura, își ciunțește grav umanitatea sa, inteligența sa, înaintând spre o existență chinuită până la marginea neantului.

Din statornicia în spațiul propriu provine faptul că românul dă atâta preț și atâtea sensuri expresiilor: „om așezat”, „om cu așezământ”, „om cu așezare sufletească”:

Între Orientul afro-asiatic sau indiano-american, în care omul este torturat de spaima naturii sau e purtat de setea de a se contopi cu ea, și Occidentul european, care pune o prăpastie între om și natură și tinde la nimicirea acesteia, spiritualitatea românească, moștenind o trăsătură a spiritualității bizantine, manifestă o relație de intimitate între om și natură care promovează atât umanitatea, cât și natura. Natura e corpul și expresia omului, și omul nu poate progresa decât menajând și înălțând natura împreună cu sine. Dar spiritualitatea românească a adaptat într-un mod propriu, corespunzător poziției sale particulare între Orient și Occident, această trăsătură însușită din cultura bizantină.

Dacă grecii, datorită spiritului întreprinzător la care-i îndemna deschiderea mărilor spre lumea largă și caracterul pietros, sărăcăcios al pământului lor, nu se simt prea atașați de pământul lor propriu, iar slavii, datorită moștenirii spirituale precreștine încă foarte puternică în ființa lor, atribuie naturii o forță copleșitoare și violentă, amândouă aceste spiritualități manifestând prin aceasta - în oarecare măsură - un sentiment tragic al naturii, românii trăiesc, în general, relația cu natura ca pe o mare bucurie, repaus și reconfortare, văzând-o în rodnicia ei maternă, nu întunecată, ci în frumusețea și forța ei calmantă, odihnitoare. Rodnicia ei se manifestă ca bunătate și frumusețe, bunătatea și frumusețea ca rodnicie, ca sân matern, hrănitor și odihnitor. Poate și firea traco-latină a poporului nostru, dar așezată într-un peisaj departe de mări și ferit de uscăciune, i-a dat o viață de seninătate, de siguranță, de odihnă, ferită de prea mari probleme de existență, de gândire sau, în orice caz, ferită de sentimentul tragicului. Românul se gândește chiar la diavol râzând; Stan Pășitul îl păcălește cu ușurință prin istețimea lui, superioară istețimii aceluia. Moș Dumitru Cocișul născocoște renghiuri iadului întreg¹. Este o notă de încredere superioară în puterea umană, dar

¹ Marcel Petrișor, *Serile în sat la Ocișor*, București, 1971

putere văzută în deșteptăciunea unită cu bunătatea, nu cu forța fizică, într-o deșteptăciune pusă în slujba bunătații, nu folosită spre scopuri rele, într-o deșteptăciune generos zâmbitoare. Zâmbetul, deșteptăciunea, bunătatea, frumusețea sărbătorească a unei armonii superioare sunt forțele caracteristice pe care românul le pune în luptă cu răul, de care se folosește pentru rezolvarea problemelor grele ale vieții, mai ales când ele sunt ridicate de cei răi, vicleni și egoiști. Toate aceste virtuți sunt întrupate în Făt-Frumos, dar nu lipsesc nici în Păcală, nici în Stan Pășitul. În lupta aceasta, natura este de partea lui, cu caii, cu păsările, cu albinele, cu furnicile ci. Există o anumită comuniune între om și chipurile vieții ale naturii. Acestea, fără să aibă caracter de persoane, se simt bine în preajma omului bun și-l slujesc cu bucurie, în preajma celui rău opunându-i-se în tot felul. Natura este o trenă a omului, având o spontaneitate în această calitate a ei. „Codru-i frate cu românul” cuprinde un adevăr mai mult decât obiectiv. Păsările, animalele din codru îl cunosc, îl ajută, îi fac o ambianță plăcută. Dar și el se comportă între toate acestea ca o căpetenie a lor și, în același timp, ca un părinte, punând în lucrare nu numai mintea sa, ci și inima în raportul său cu ele. Animalele din curte se îngrașă pentru că se simt iubite, pentru că vițeele se joacă cu copiii. Ele se simt mai bine

la casa săracului, care nu le poate oferi o hrană prea îmbelșugată, dar le înconjoară cu iubire, decât la casa bogatului, care le tratează ca pe niște valori exclusiv economice. Ele plâng, când sunt vândute, împreună cu copiii, care trebuie să se despartă de ele.

*

Dar spiritul de sinteză complexă al neamului nostru nu se explică numai din persistența lui din vremuri imemorabile în spațiul de mijloc între Occident și Orient, ci și din îmbinarea în el a caracterului latin și al creștinismului ortodox. De altfel, caracterul nostru latin nu este străin de vechimea, ființei noastre de traci, care nu s-au mutat niciodată din acest spațiu de mijloc între Occident și Orient, dar nici de îmbinarea în el a caracterului latin și al creștinismului ortodox.

De altfel, caracterul nostru latin nu este străin de vechimea ființei noastre de traci care nu s-au mutat niciodată din acest spațiu de mijloc între Occident și Orient. Învățăatul vienez Tomaschek a arătat în *Über die Bessen* (1880) că tracii numiți *bessi* reprezintă latinitatea originară ce se întindea din Carpații vechi în toată Peninsula Balcanică și trecea până dincolo de Bosfor, în Bitinia (și Frigia), care-și avea capitala în Troia, de unde nepotul lui Priam a plecat în Italia, întemeind Roma, dând naștere latinității occidentale. Latinitatea noastră, rămasă la mijlocul Orientului și Occidentului

și primind și creștinismul originar oriental, a întărit caracterul de sinteză al spiritualității poporului român.

Noi nu suntem nici unilateral raționaliști ca latinii din Occident sau ca grecii, care au influențat latinitatea occidentală, nici unilateral mistici ca slavii sau ca popoarele asiatice și africane - de un panteism și mai total prin religiile lor impersonaliste -, ci unim luciditatea rațională a latinității personaliste cu sentimentul de taină prezentă în toate, dar cu o taină luminoasă, în care se poate înainta la nesfârșit și care nu ne anulează ca persoane originare în sentimentul unității de comuniune pe care îl trăim. Sfântul Calinic de la Cernica a fost contemplativ și practic. Era omul rugăciunii neîncetate, dar și apărătorul săracilor și ziditorul de biserici. Dascălul lui Calinic se desparte de Paisie Velicicovski care, ca rus, accentua mai mult partea mistică și rugăciunea.

Românul e contemplativ în doina lui, dar în contemplația lui este prezent dorul după cel iubit, care nu e de față. Iar de la doina contemplativă „sare” în ajutorul celuilalt și trece la amestecul de joc al veseliei comuniunii.

Trăirea tainei de către poporul nostru, de luciditate luminoasă latină, a pus o pecete de adâncire și de grație pe cuvintele noastre latine. Noi am transformat *convenția*, oarecum juridică, în „cuvința”

de o delicatețe intraductibilă. Am transformat *dolorul* latin al durerii simple, în „dorul” în care durerea capătă dimensiuni vecinice și intraductibile. Dar am adus, pe de altă parte, o lumină în cuvintele lipsite de claritate și simpliste.

Complexitatea reală a vieții spirituale a dat *vremii* slave și *timpului* latin multiple sensuri spirituale. Am făcut din *sat*, ca simplă așezare, o comuniune plină de viață, unică și extrem de bogată.

Nu mai vorbim de încadrarea în gramatica latină a cuvintelor slave, care le-a dat o logică luminoasă. Dar această temă cerc exemplificări bogate, care ar necesita studii stăruitoare de ordin filologic.

2. *CULTURA INDIVIDUALISTĂ SAU PANTEISTĂ OCCIDENTALĂ ȘI SPIRITUL DE COMUNIUNE INTERPERSONALĂ AL CULTURII ROMÂNEȘTI*

În general, aproape de câte ori s-a vorbit despre raportul culturii românești cu cultura occidentală s-a exprimat regretul că poporul român n-a parcurs împreună cu Occidentul drumul cultural al aceluia și am asistat la o goană găfăită de a ajunge din urmă Occidentul, într-o cultură identică cu a aceluia. La noi nu a apărut ideea unei reliefări a specificului nostru față de Occident, cum a apărut la ruși în curentul slavofil. Vocile care s-au manifestat în direcția unei reliefări a acestui specific al nostru au fost sporadice și nu au căutat o aprofundare a acestei dorințe în temeieri convingătoare. În aceasta se manifestă faptul apartenenței noastre la Occident prin latinitate, ca una din componentele spiritului nostru. Dar s-a uitat aproape totdeauna că noi aparținem Occidentului numai prin una dintre componentele ființei noastre; uitându-se aceasta, s-a nesocotit pericolul de a ne pierde specificul ambivalent sau, mai degrabă, de a fi condamnați la o imitație exterioară a unei culturi care, neemanând din spiritul nostru ambivalent prin esența și

geografia lui, ne-ar putea ține permanent în postura societății stigmatizate de Caragiale.

Reacțiile din trecut față de atitudinea servilă menționată au rămas, din cauza numărului lor mic și lipsit de o articulație mai categorică, neluate în seamă și fără puterea unui îndreptar pentru efortul de a deveni noi înșine în cultura noastră.

Înregistrăm azi reacția lui Mircea Eliade, care, sub impresia crizei tot mai acute a culturii occidentale și a importanței pe care o câștigă în aprecierea Occidentului cultura de alt caracter a popoarelor afro-asiatice, atrage atenția asupra rolului de intermediere pe care-l poate avea spiritualitatea românească între marele și inevitabilul dialog ce se anunță între cultura occidentală și cultura acelor popoare, care intră masiv în arena istoriei universale.

Regretând și el, pe de o parte, că împrejurările istorice . ne-au împiedicat să parcurgem împreună cu popoarele Occidentului drumul lor în cultură, consideră, pe de altă parte, ca un bine că poporul nostru a păstrat o spiritualitate proprie, care îl face capabil de o intermediere în dialogul cultural mondial ce se anunță.

În legătură cu aceasta, Mircea Eliade reliefează câteva trăsături ale culturii occidentale, care o disting

de trăsăturile opuse sau cel puțin deosebite ale culturii românești.

Le vom menționa în cele care urmează, în același timp lărgindu-le sensul și dându-le uneori alte explicații.

Mircea Eliade accentuează faptul că toată cultura impresionantă a Occidentului din ultimele secole și-a luat impulsul din Renaștere, ca și faptul că ea a devenit o cultură a păturii intelectuale, de care poporul nu se împărtășește; câtă vreme cultura românească a păstrat caracterul popular nu numai pentru că ea e opera poporului și din ea se împărtășește tot poporul, ci și pentru, că toată activitatea culturală scrisă care s-a desfășurat în Țările Române „s-a făcut pentru luminarea și întărirea sufletească a poporului”. Câtă vreme în Apus Racine, Montaigne, Goethe, Dante rămân străini de universul spiritual al țăranului francez sau german, la noi Creangă este gustat de tot poporul. Creația cultă occidentală s-a impus, pe de altă parte, întregii lumi, contribuind astfel din plin la dezvoltarea spirituală a omenirii. Pentru acest motiv, reprezentanții europeni ai acestei culturi până de curând priveau creația folclorică ca pe o arheologie spirituală, considerând rămânerea la ea ca o adevărată catastrofa culturală. Astăzi însă Europa și-a schimbat atitudinea față de această cultură populară, datorită necesității de

a intra în dialog cu popoarele afro-asiatice, rămase la ea.

Am vrea să facem de la început o distincție între știința generată în Occident de Renaștere și între celelalte sectoare ale culturii: filosofic, literatură, artă. Este incontestabil că știința a adus un real și durabil folos omenirii, fapt pentru care, de altfel, a și meritat să ne-o însușim și să încercăm chiar să ajungem, în domeniul ei, la nivelul Occidentului.

Dar filosofia, literatura și, în oarecare măsură, arta au fost puternic animate de duhul individualismului, mișcându-se însă, poate tocmai de aceea, într-un orizont închis, precis delimitat, inferior spiritului creației folclorice și incapabil să o stimuleze. Filosofia a creat sisteme individualiste și, ca atare, închise într-o finitudine sau unilateralitate, cu pretenția de a explica totul și, prin urmare, de a-l mărgini. Sistemele filosofice idealiste germane (mai ales al lui Fichte, Stirner, Schopenhauer) au explicat realitatea ca pe o proiecție a eului și au justificat prin aceasta extinderea arbitrară și nelimitată și bunul-plac al individului. Ca atare, n-a mai spus nimic păturilor largi populare. Căci aceste pături agreează viziuni deschise, care permit imaginației sale despre lume putința interpretărilor multiple. Nu mai menționăm că pretenția fiecărui sistem de a fi spus totul și de a nu admite că

realitatea are aspecte care nu au putut fi cuprinse în el și că deci și cei ce atrag atenția asupra acelor aspecte pot avea dreptate a generat fanatisme care, când acele sisteme au voit să îngusteze în mod practic realitatea în limitele lor, au produs mari suferințe în viața omenirii. Poporul însă nu agreează aceste fanatisme generate de sistemele strict determinate, și prin aceasta exclusiviste, care au ca izvor orgoliul omenesc de a ști totul.

Literatura generată nu numai de individualismul orgolios, ci și de individualismul poftelor nestăpânite după plăceri, a produs șiruri, șiruri de romane care, în numele descătușării omului de legile buneii conviețuirii sociale, au împodobit cu florile artificiale ale virtuozității stilistice și au justificat cu idealul unei argumentări și problematici inconsistente pasiunea dezordonată a amorului liber, împingând întreaga societate în robia și dezordinea acestor pasiuni.

Dacă astăzi această literatură, pe lângă faptul că a dus la un pansexualism dizolvant și la un tineret care, nesușinut de tensiunea unor eforturi de durată în slujba unor idealuri generoase, recurge disperat la droguri, a ajuns la antiliteratură, la antiartă, la un agnosticism hedonist, la discreditul oricărei încrederi într-un sens superior al lumii și al oricărei dedicări unei misiuni stimulative de imaginație creatoare, este pentru că

lumea s-a plictisit de literaturizarea acelorași „cazuri” monotone sau de analiza acelorași pasiuni, care închid pe om într-un întuneric pestilențial.

Nu se poate spune însă că această literatură a ajuns la impasul actual pentru că n-a fost accesibilă păturilor largi ale societății, ci pentru că n-a stimulat imaginația creatoare sănătoasă a poporului, pentru că se mișca în cercul închis al analizei psihologice a acelor pasiuni și senzații care reprezintă cazuri monotone, a căror însemnătate pustiitoare în viața socială și în viața umană crește pe măsură ce sunt prezentate ca o plăcută fatalitate. Imaginația creatoare a poporului este stimulată de un scris deschis indefinitului nobil, planului superior mișcării oarbe a pasiunilor, căci poporul simte că aceea este realitatea cea mai esențială. Imaginația creatoare e stimulată de aspirațiile spre înnobilarea vieții. Acestea fac poporul să imagineze eroi care se ridică peste mizeria clipelor în care omul este aservit pasiunilor sale de nivel inferior și intereselor sale meschine. Acestea nu inspiră nimic nou și creator cu adevărat. Nu se poate spune, cum zice Mircea Eliade, că forța creatoare a poporului n-a fost stimulată de literatura Apusului pentru că aceasta se difuza prin citit, nu prin auz, cum se informează poporul. Romanele Apusului se difuzau în cercuri largi și se povesteau în cercuri și mai largi,

totuși ele nu stimulau imaginația populară sănătoasă, așa cum nu o stimulează „romanele”¹¹ sau „cazurile”¹¹ de manifestări pasionale ieșite din comun, dar totuși monotone prin identitatea speciei lor, pe care le vede și aude societatea petrecându-se în mijlocul ei. Sau aceste romane au stimulat numai imaginația pusă în serviciul pasiunilor inferioare, spre răul societății.

Orgoliul și pofta nu pot fi o sursă bogată și adâncă de inspirație creatoare. Ele sunt sărace în conținut și monotone, oricât de violente ar fi și de inventive în căutarea mijloacelor de satisfacere, și oricât de insistent și de impresionant s-ar scoate în relief aspectul lor stimulator. Căci nu trebuie confundată violența trăirii pasionale cu intensitatea și bogăția trăirii pe care o dă iubirea durabilă și devotamentul față de cauze superioare cu multiplele lui responsabilități. Descătușarea omului adusă de Renaștere s-a dovedit a fi nu o descătușare a lui pentru o dedicare voluntară în slujba semenilor, ci o descătușare a pasiunilor lui individualiste, o libertate pentru satisfacerea acestor pasiuni.

Filosofia, literatura, arte generate de Renaștere, s-au condamnat la epuizare pentru că au rupt legătura cu creația largă, complexă, înălțătoare, indefinibilă în conținutul ei a păturilor populare și cu valorile reale, înnobilitoare, pe care masele le cinstesc. Orgoliul a

făcut graiul acestei filosofii abstrus, inaccesibil păturilor largi ale poporului. Dar ea a fost respinsă de popor și pentru conținutul ei lipsit de viață și nesatisfăcător. Iar elogiul sexualității fără frâu, dizolvant pentru familie, care a format tema principală sau cel puțin una dintre temele secundare ale celor mai multe dintre romanele acestei literaturi, au fost și mai puțin agreate de păturile poporului, care nu vrea să iasă din rânduiala sănătoasă a vieții sociale, a cărei necesitate și semnificație adâncă el le intuiește. Dacă astăzi Occidentul se simte îndemnat să aprecieze creația folclorică sau o creație care poate stimula imaginația creatoare populară, aceasta nu se datorește numai perspectivei unui dialog cu popoarele afro-asiatice, ci epuizării sursei sărace de inspirație a creației lui culte. Sc dovedește astfel că nu creația cultă occidentală a promovat sau este capabilă să promoveze progresul adevărat și fără sfârșit al spiritului uman, căci cultura aceasta s-a mișcat mereu în același orizont închis, care s-a epuizat relativ repede. Un asemenea progres a putut fi promovat numai de creația poporului. Ea a fost capabilă, în același timp, să-i stimuleze imaginația creatoare, dându-i posibilitatea să se hrănească la nesfârșit din conștiința caracterului său mereu inepuizabil, mereu indefinit și stimulator al realității, pe care această creație îl sugerează.

Stâlpii porților oltene au forma de spiralăuitoare. Cele două turnuri din față ale mănăstirii de la Curtea de Argeș reproduc acest motiv al spiraleiuitoare. Spirala aceasta a fost descrisă pentru prima dată la începutul secolului VI al erei noastre de scriitorul anonim bizantin cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, ca o înălțare fără sfârșit a spiritelor, care, trecând prin purificare, iluminare și desăvârșire, se întorc la un nivel mai înalt, la o purificare, iluminare și desăvârșire. Purificarea înseamnă renunțarea la tot ciclul anterior: la iluminarea și desăvârșirea de mai înainte. Este o golire de ele ca de niște conținuturi depășite sau readunarea spiritului în sine însuși, pentru lansarea spre o nouă iluminare și desăvârșire sau pentru găsirea resurselor pentru o nouă iluminare și desăvârșire. Căci spiritul aflat în legătură cu realitatea indefinită nu se epuizează niciodată.

Se poate spune că de aici și-a luat Hegel, și de la el și Marx, ideea dezvoltării prin antiteza (negația) tezei și prin negația ulterioară a antitezei (negarea negației). Căci o purificare superioară înseamnă o negație a desăvârșirii atinse pentru o nouă desăvârșire, aceasta, la rândul ei, fiind din nou negată.

Brâncuși a redat în Coloana infinită acest moment de adunare în sine a spiritului după parcurgerea unui ciclu, ca o strângere a volumului coloanei până la

ultima subțiere a formei depășite, până aproape de dispariția ei. Lărgirea din nou a volumului după această strângere este iluminarea. Începutul lui de restrângere de la punctul de lărgire maximă, posibilă în acest ciclu, înseamnă desăvârșirea, care e, în același timp, apariția conștiinței insuficienței acestei iluminări și pregătirea pentru o nouă golire, pentru o nouă purificare de iluminarea anterioară, din conștiința subiectului, că nici iluminarea din urmă nu a fost ultima treaptă posibilă a iluminării.

Ar putea însemna renunțarea de azi a Apusului la filosofie, la literatură, la artă (sau antifilosofia, antiteatrul, antiromanul) o strângere în sine a spiritului apusean, o purificare de tot ce a însemnat pentru el cultura generată de Renaștere pentru un nou ciclu? În acest caz ar trebui să facem și noi, cu imitația de până acum a culturii occidentale, același lucru, pregătindu-ne pentru un ciclu de cultură superioară.

Dar coloana infinită a dezvoltării superioare nu indică o rupere totală din continuitatea dezvoltării anterioare, ci o reluare a ei la altă treaptă, la alt nivel, din altă adâncime. Occidentul însă nu-și poate inaugura un nou ciclu de creație reluând sensul creației generate de Renaștere, căci el s-a dovedit finit și s-a epuizat în tot ce cuprindea și arăta ca o atracție provizorie.

Occidentul trebuie să pornească de la un cu totul alt sens al culturii pentru a inaugura un alt ciclu al creației. Drumul parcurs de la Renaștere trebuie părăsit în mod esențial.

Ar putea să ia ca sursă de creație a unui nou ciclu de cultură folclorul popoarelor occidentale, ne-am putea aștepta la „un nou ev mediu”, după expresia lui Berdiaev? Se pare că acesta este insuficient, adică nu poate exercita asupra creatorilor de cultură occidentală o suficientă forță de convingere pentru creația lor, și fără aceasta orice creație este lipsită de focul interior, cuceritor, cu adevărat creator, căci acest folclor a rămas mai mult în scrierile trecutului, dar nu mai e trăit decât în mică măsură și fără prea mare convingere de înseși popoarele occidentale; creația cultă din ultimele secole dacă nu a avut o influență asupra poporului în sensul stimulării imaginației creatoare, a avut o influență în sensul relativizării valorilor Croației folclorice și a uciderii folclorului trăit.

În afară de aceea, cum vom vedea mai încolo, întoarcerea Occidentului la propriul său ev mediu folcloric nu i-ar putea fi de mare folos, căci în el se reflectă întregul ev mediu occidental care a produs ca reacție necesară Renașterea și care, chiar dacă prin absurd ar putea fi luat ca punct de plecare pentru o nouă

cultură, conduce Occidentul din nou la o renaștere, cu toate urmările ei dizolvante.

Se pare că Occidentul nu mai poate găsi printr-o adunare în sine sursele pentru o cultură mare, pozitivă, inepuizabilă. Se pare că Occidentul va trebui să-și revitalizeze trăirea convingătoare a indefinibilei viziuni populare a lumii, a viziunii ei înnobilitoare, în bună parte la vatra spirituală a popoarelor din Răsărit. Este ceea ce încep să simtă mulți din Occident. Mulți socotesc că aceste popoare, și în primul rând poporul român, poate să aibă de astă dată un rol de dăruitor și de inițiator față de Apus, și nu unul de imitator, mai ales prin faptul că poporul nostru are creațiile culte ale spiritualității răsăritene mai adaptate trăirii sale specifice, de popor-punte, și prin aceasta mai apropiate, mai accesibile valorile culturii spirituale răsăritene popoarelor apusene, adică poate arăta indefinitul viziunii acestei culturi în transparența clară, lipsită de cețuri a lucidității apusene. Paradoxul evidențierii indefinitului sau a profundității inepuizabile prin transparența clarității sau a expunerii lucide, atât de scumpe Occidentului, este un apanaj prin excelență al spiritului românesc.

În legătură cu aceasta trebuie să menționăm că acest fel de cultură nu e un produs exclusiv al poporului, nu e o creație exclusiv folclorică și, ca

urmare, nici Occidentului nu i se oferă perspectiva, imposibilă pentru el, a renunțării la creația cultă.

Răsăritul Europei și poporul nostru n-au fost reduse în trecut numai la creația folclorică. „Creația cultă” - de care au rămas ferite popoarele din Răsărit - trebuie înțeleasă nu în sensul unei creații care n-a fost cunoscută și de popor prin lectură directă sau prin auzire indirectă a conținutului ei esențial și prin influența suferită de popor din partea ei, ci în sensul unei creații care n-a fost în stare să stimuleze imaginea creatoare a poporului, ba chiar a asfixiat-o, cum e creația cultă apuseană. Nu pentru greutatea citirii sistemul filosofic german kantian n-a stimulat creația populară, ci pentru incapacitatea lui intrinsecă de a stimula această imaginație. Nu greutatea de a fi înțeles l-a făcut ineficace pentru creația populară, ci faptul că poporul nu găsea mare lucru de înțeles în el, o dată ce nu deschidea nici un orizont în indefinitul realității și deci nici un impuls de interpretare creatoare, ci încorseta totul în mod rigid, într-o ordine finită.

În Răsăritul Europei creația folclorică a fost stimulată și hrănită de un sens filosofic adeseori tot atât de înalt în conținutul lui ca și sistemele filosofice apusene, care, chiar dacă nu l-a citit poporul direct, sensul lui înnobilitor și stimulator de imaginație creatoare i-a fost tălmăcit de alții. Viziunea despre lume

a gânditorilor bizantini ca Maxim Mărturisitorul, Dionisie Areopagitul, Grigore de Nyssa, Grigore Palama este tot așa de înalt expusă ca și sistemele lui Kant și Hegel, însă a putut stimula imaginația creatoare a poporului, putându-i da noi teme de creație prin deschiderea spre indefinit și spre noblețea umană, în Biblioteca Academiei Române sunt sute de manuscrise cu un conținut de o înaltă spiritualitate bizantină, care descriu ținta de desăvârșire spre care trebuie să înainteze omul și căile pe care poate înainta, toate hrănind odinioară pe viețuitorii și creatorii mănăstirilor noastre, și prin ei păturile largi de credincioși.

Colindele, creație folclorică, s-au hrănit în mare parte din ele, iar imaginația populară a concretizat în chipul lui Făt-Frumos bunătatea, puritatea, generozitatea autodăruirii prezentate ei de literatura bizantină, preocupată cu descrierea și recomandarea trăsăturilor omului desăvârșit.

Se poate spune că literatura aceasta a ținut scama de aspirațiile poporului și s-a inspirat din ele, iar imaginația poporului a fost stimulată la rândul ei de această literatură. Literatura aceasta și creația folclorică s-au susținut reciproc.

Cazul acesta s-a întâmplat în parte, cu o eficacitate mai puțin mulțumitoare, din cauza idealului de desăvârșire umană mai puțin complet, încă în

antichitatea greacă. Filosofia platonice s-a inspirat din mitologia populară și a influențat gândirea populară. Mai dependente de mitologia populară au fost tragediile grecești, care, la rândul lor, au influențat gândirea mulțimii tocmai prin faptul că nu pretindeau să explice deplin, deci să reducă la cauze precise, de ordinul finitului, destinul tragic al personajelor, ci recunoșteau imposibilitatea unei atare explicații complete. Electra lui O'Neill nu mai stimulează imaginația creatoare a poporului ca Electra lui Eschyl, pentru că O'Neill explică tot tragicul personajelor sale prin pasiunile umane, așadar în cadrul psihologicului, care pretinde să cunoască precis mecanismele pasiunilor, pe când autorul grec sugerează și lucrarea unor cauze indefinibile în determinarea destinului tragic al personajelor sale, prin mijlocirea pasiunilor.

Evul mediu s-a preocupat de pasiunile umane, dar a pus problema sublimării lor în pasiuni folosite în slujba unor idealuri supraindividuale. Renașterea a venit cu lozinca eliberării omului. Dar o dată cu aceasta omul s-a văzut luat în stăpânire și dus la prăbușiri individuale și sociale de pasiunile sale.

Explicația apariției acestui fel de „renaștere” în Occident o dă însăși natura evului mediu occidental. Mircea Eliade spune că la noi, neproducându-se o renaștere, s-a prelungit evul mediu cu trei secole, iar de

Renaștere nu ne-am împărtășit din cauza împrejurărilor grele în care poporul nostru a continuat să trăiască, mai precis din cauza stăpânirii otomane. Dar socotim că noțiunea evului mediu trebuie privită mai nuanțat. Este de remarcat că în Transilvania, care a suferit mai puțin jugul otoman, a existat o Renaștere în naționalitățile care din punct de vedere etnic și religios aveau o continuitate cu Occidentul. Iar o renaștere în sensul mai redus al cuvântului s-a resimțit și în scrisul cronicarilor noștri și în toate tipăriturile în limba română. Totuși, între români nu s-a produs o renaștere în sensul occidental al cuvântului, care s-a prelungit și printre celelalte naționalități din Transilvania.

Cauza trebuie găsită în faptul că poporul român n-a avut nici un cv mediu identic cu cel occidental. Renașterea se leagă de evul mediu occidental ca antiteza de teză. La noi, o renaștere nu stătea într-o legătură de opoziție aproape cu nimic anterior. Evul mediu a însemnat în Occident menținerea omului în unitatea instituțiilor dominate de Biserică, prin fața exterioară. La noi, Biserica n-a participat la această menținere a individului prin forță nici în unitatea sa, nici în unitatea statului. Dimpotrivă, întrucât statul, care menținea pe români în unitatea sa și a orânduirii sale cu forța era străin sau sub suzeranitate străină atât față de poporul român, cât și față de Biserica lui, aceasta se

afla alături de popor atât în suferință, cât și în protestul lui interior, care uneori izbucnea în revoluții și treptat își pregătea eliberarea. În Apus, justificarea doctrinară a menținerii omului în toate robiiile, inclusiv a Bisericii, o dădea Biserica. De aceea și revolta Renașterii, prelungită în cultura ce a urmat, a avut ca resort repudierea doctrinei Bisericii.

Pe de altă parte, faptul că în Occident Biserica s-a îndreptat încă de la începutul evului mediu spre metoda menținerii omului în unitatea sa și a statului prin forța exterioară, a făcut-o să nu dea atenție unei activități doctrinare și pedagogice de desăvârșire a omului. Chiar încreștinarea popoarelor în loc să fie un act de conversiune interioară a devenit acolo un act de trecere a lor cu sila sub domnia Bisericii, care-și însușise conducerea de stat a lor. Monahismul s-a transformat în Occident, cu vremea, în instrument de extindere a domniei Bisericii, de menținere și de întărire a ei prin acțiuni militare sau diplomatice, în loc să rămână un model al eforturilor de desăvârșire morală a omului. Cruciadele, din expediții de recucerire a Locurilor Sfinte, s-au transformat în acțiuni de extindere a dominației Bisericii din Apus și de exploatare a creștinilor din Răsărit prin feudații occidentali, obișnuind spiritul apusean cu ideea de cucerire și de exploatare colonială a altor continente.

Singurul ideal de om cultivat în Apus a fost cel al cavalerului, care a stat în legătură cu acest spirit de cucerire. Cavalerii manifestau un spirit de aventură și de curaj, dar pe urmă deveneau exploatare sau chiar de la început un mobil al curajului lor era, pe lângă dorința de glorie, dorința de îmbogățire. Oamenii simpli erau făcuți pentru a da cavalerului senior onoarea cuvenită prin supunerea totală și prin munca în folosul lui. Chiar Episcopul era un asemenea cavalier. După chipul acesta de relații a formulat Biserica din Apus însăși relația oamenilor cu Dumnezeu. Oamenilor simpli Biserica nu le dădea alt ideal decât cel al ascultării desăvârșite. Chiar uriașele domuri clădite în Occident erau expresii ale acestei puteri a episcopilor, destinate să fie, prin adunarea și depersonalizarea marilor mulțimi în ele, instrumente și expresii concrete ale acestei unități sub forța autorității ecleziastice.

Starea aceasta de ținere forțată în unitate prin ascultarea impusă de cavalerii unși de Biserică și servind tendințelor ei de dominație, dar și poftelor lor de exploatare feudală, nu putea să nu nască și să nu dezvolte în oameni dorința de eliberare, de afirmare individualistă. Iar când aceasta a reușit să se înfăptuiască, a produs Renașterea.

Biserica din Răsărit n-a stăpânit asupra-statelor și n-a fost interesată să infuzeze acestora o tendință de

cucerire a altor teritorii pentru a le aduce sub stăpânirea lor și a ei. Biserica din Răsărit a extins mesajul creștin prin inițiativa particulară a sfinților și martirilor, nepreocupați de nici o tendință de cucerire, ci numai de trebuința lor interioară de mărturie a credinței, însoțită de viața în simplitate, de smerenie, de sacrificiu total și de bunătate impresionantă. Credința creștină s-a extins în Răsărit în general de la om la om, neimpusă oficial, printr-o transformare reală și profundă a fiecăruia. Răspândirea ei nu s-a făcut prin tăierea capetelor celor ce i se opuneau, ci a celor ce o propovăduiau. O aparentă excepție de la această metodă face încreștinarea bulgarilor și cea a rușilor. Dar actului oficial de autoproclamare creștină a statelor acestor popoare se pare că i-a premers încreștinarea majorității lor prin contactul cotidian cu populațiile creștine în mijlocul sau în vecinătatea cărora s-au așezat.

Chiar statul bizantin n-a purtat decât războaie defensive sau de recucerire a teritoriilor pierdute, iar prin aceasta și de apărare a credinței sau de recucerire a teritoriilor cu populație creștină.

În mod sigur însă Țările Române nu au purtat decât războaie de apărare a propriei lor ființe și implicit a credinței. Neagoe Basarab recomandă - chiar înaintea războiului de apărare - încercarea tuturor mijloacelor de înduplecare a celor ce vin cu război asupra țării, să

renunțe la acest gând. Numai când aceia nu se lasă înduplecați, domnul să accepte războiul cu ei fără nici o frică, cu încredințarea sigură că va învinge, căci toate puterile superioare care țin echilibrul dreptății îi vor sta în ajutor.¹

Toată preocuparea cărții lui Neagoe este de a contribui la educarea poporului în spiritul virtuților de bunătate, de înțelepciune, de modestie, de bună-cuviință, de echilibru sufletesc, de cumpătare, singurele virtuți care permit o viețuire pașnică și armonioasă în societate².

Eminescu a explicat bine rezistența în luptă a poporului român din necesitatea apărării pământului său ca unic suport al existenței sale și incapacitatea de rezistență a cavalerilor medievali, care urmăreau să câștige doar slava deșartă a unor laude (Scrisoarea *III*).

Preocuparea aceasta de educare a poporului în spiritul unei înalte spiritualități se încadrează în toată mentalitatea Bisericii din Răsărit, a cărei literatură a urmărit în mod principal formarea unui om desăvârșit.

În Occident, nici în evul mediu, nici în epoca modernă, inaugurată de Renaștere, nu s-a urmărit formarea unui astfel de om. Literatura evului mediu

² *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, 1970, partea a II-a, cap. 8, p. 265.

urmărea exclusiv apoteozarea legendară a membrilor clasei feudale, lăudându-le orgoliul dornic de glorie, de onoare și de stăpânire, celor simpli neoferindu-le decât lauda supunerii. După aceasta, literatura generată în Occident de Renaștere, tocmai din reacție față de o atare laudă a supunerii, a recomandat insului refuzul oricărei autorități și aprobarea deschisă a tuturor pornirilor. Un umanism complet n-a existat nici în evul mediu, nici în epoca generată de Renaștere, pentru că în nici una dintre aceste două epoci nu s-a urmărit formarea unui om care să fie factor de comunicare și de armonie socială, ci a individului apt de dominare și avid de slavă deșartă; în evul mediu, pentru membrii clasei feudale, în Renaștere, pentru oricare individ capabil să parvină prin orice mijloace la o asemenea situație. Renașterea, din acest punct de vedere, stă într-o continuitate cu evul mediu. II principe al lui Machiavelli e reprezentativ pentru tipul occidental de feudal și chiar de capitalist modern, în timp ce modelul recomandat de Neagoe Basarab este reprezentativ pentru omul răsăritean, pe care îl propovăduiesc gânditorii bizantini și care n-a putut fi înlocuit în aprecierea și dragostea poporului nostru de nici un alt model, fie el chiar cel al umanismului individualist, de origine occidentală, pe care mulți dintre intelectualii noștri l-au consemnat ca superior celui răsăritean.

Se poate spune că umanismul occidental medieval și modern nu e umanismul care dezvoltă și cultivă armonios toate puterile omului în așa fel, ca să slujească bunei și armonioasei conviețuirii sociale.

Evul mediu occidental a urmat perioadei de migrație și barbarie a unor popoare care au fost încadrate în Imperiul Roman, apoi încreștinate cu sila și ținute într-o rânduială exterioară prin forța seniorilor feudali și cavaleri, trecuți și ei la creștinism direct de la viața barbară. Conducătorilor de triburi migratoare li s-a lăsat forța, dar li s-a recomandat folosirea ei în slujba creștinismului, prin aceasta ca devenind un obiect de lăudat ca servind unui nobil scop. Poporului în schimb, cu același argument i s-a recomandat supunerea față de cavaleri. Desigur însă că dacă supunerea nu era acceptată de bunăvoie, era impusă cu sila. Ce-i drept, unor popoare ieșite recent din barbarie nu li se putea cere mai mult, ele neputând fi educate de la început în spiritul unui umanism prea înalt. Dar în loc ca ordinea impusă să fie numai o fază de trecere spre un umanism mai înalt, realizat printr-o educație asiduă, ea s-a permanentizat ca un instrument de dominare tot mai rigidă, provocând reacția unei alte extremități, tot atât de deficientă sub raportul umanist. De aceea s-a spus, și pe drept cuvânt, că creștinismul în Occident, impus cu sila unor popoare barbare, trebuia să le ceară la început

acestora foarte puțin: cavalerilor o anumită fidelitate formală față de creștinism și o luptă armată pentru întinderea lui, iar poporului, supunerea și reținerea de la ucideri și de la jaf.

Dimpotrivă, în lumea greacă, siriană, egipteană și, putem spune, în cea traco-dacică, cu viață statornicită de lungă vreme și în contact de secole cu cultura elenă, devenită elenistă, și cu ordinea romană, creștinismul a găsit populații de un nivel spiritual superior, cărora li se putea descrie un ideal de om cu mult mai înalt.

Evul mediu în Răsărit, neurmând unei epoci de barbarie, a avut alt caracter decât cel din Apus. Deci el n-a trebuit să fie urmat nici de o Renaștere ca cea din Occident, opusă unui ev mediu care nu făcuse aproape nimic pentru formarea omului, ci se mulțumise să-i țină într-o ordine prin forța exterioară. Popoarele din Sud-estul european au trăit un ev mediu al supunerii sub stăpâniri străine, trecătoare sau durabile (goți, vandali, mongoli, turci, apoi popoare din Occidentul Europei). Pregătirea Renașterii pentru ele a constat în lupta treptată pentru eliberarea națională de sub o stăpânire străină, care a reprezentat și opresiunea socială medievală. Pentru poporul român, acest ev mediu, opus omeniei sale, se întindea de la granița sa occidentală încolo, pătrunzând însă în oarecare măsură și pe

teritoriul său de la nordul și vestul Carpaților. Un ev mediu asemănător era susținut și pe teritoriul Țărilor Române prin oprimarea otomană și prin boierii fanarioți, instrumente ale aceleia. El l-a repudiat și s-a apărut împotriva lui. Până la urmă acesta i-a impus iobăgia, dar niciodată chipul inferior de om ieșit recent din barbarie nu i-a putut fi infiltrat ca model în fire, el având din trecut în ființa sa un alt chip, mult superior acestuia. Cam din aceleași-motive nici Renașterea occidentală n-a însemnat pentru poporul român apariția unui umanism superior. Căci el reprezenta o altă extremitate, tot așa de unilaterală față de umanismul evului mediu. Orientul sud-estic european căruia îi aparținea poporul nostru, moștenitor spiritual al Bizanțului și al romanității tracice de la sudul și nordul Dunării de Jos, a păstrat de altfel, din acest punct de vedere, un nivel mult superior Occidentului. Pentru acest motiv, popoarele migratoare - slavii și bulgarii - care s-au așezat în anumite părți ale acestui teritoriu, întâlnind „omenia” superioară a populației în mijlocul căreia s-au așezat, au fost mult înnobilate spiritual. Turcii în schimb, cucerind mai târziu sud-estul european și neașezându-se masiv în mijlocul acestor popoare cărora prin religia lor deosebită le-au rămas exteriori, au profitat prea puțin de acest lucru. Pe baza acestor considerente se poate spune că criza actuală a

Occidentului se datorește enorm faptului că această parte a lumii n-a ajuns niciodată la umanismul superior al spiritualității orientale bizantino-traco-romane. Criza aceasta c, poate, semnul că popoarele respective nu mai pot merge pe această linie a supunerii despersonalizante sau a revoltei individualiste, simțind trebuința unui umanism de factură superioară, pe care nu-l pot găsi în tradițiile lor.

Starea aceasta superioară, pe care o avea poporul nostru la așezarea ungarilor și la instalarea unui ev mediu de stil occidental în vecinătatea sa, l-a ajutat să-și mențină o situație de popor egal cu ungurii și cu sașii așezați ulterior în Transilvania, până la începutul secolului XIV. Aceasta o recunosc istoricii mai noi, pe baza documentelor și a cronicilor din acel timp³.

Adolf Armbruster scrie: „Românii transilvani (și nu numai cei din Țara Făgărașului) se aflau la lumina versurilor lui Ottokar și a documentelor interne, într-un stadiu de organizare politică și de stratificare socio-economică asemănător celui al sașilor și secuilor. Evoluția lor identică și paralelă a fost întreruptă de dinastia angevinilor. Românii transilvani au căzut în situația lor inferioară din două motive: pe de o parte, din cauza religiei lor ortodoxe «schismatice», de care

³ Vezi Adolf Armbruster, *Românii în Cronica lui Ottokar din Stifla*, în *Studii*, tom 25 (1972), 3, pp. 462-483.

românii au ținut în evul mediu cu o tenacitate rar întâlnită, întrucât ea se identifica în gândirea vremii în marc măsură cu însăși ființa lor națională; pe de altă parte, regalitatea angevină și-a dat seama de pericolul politic cc-1 reprezentau românii transilvani menținuți în continuare în situația lor privilegiată, identică cu a celor trei națiuni transilvane; acest pericol se născuse în urma apariției Țării Românești și a Moldovei, imbold spre o regroupare, imitare sau focare de atracție politică a românilor transilvani, adică într-o regiune cu puternice tradiții și aspirații de autonomie ;și care era greu controlabilă de o regalitate⁴. “ Armbruster menționează în notă canonul 53 al Conciliului de la Lateran din 1215, ca temei pentru măsurile angevinilor de punere a românilor într-o stare de inferioritate, adică în stare de iobăgie.

De fapt, canonul acesta, recunoscând că în anumite regiuni în care s-au instalat feudalii catolici populația nu achita dijma Bisericii catolice pentru că tradiția ritului ei nu prevedea aceasta (*gantes que secundum suos ritus decima de more non solvunt*) și constatând că feudalii nou instalați le dau acelora părți din terenul lor pentru a-l lucra iară a-i obliga să achite nici de pe acestea dijma bisericilor, pentru ca în felul

⁴ *Op. cit.*, p. 482.

acesta să aibă un mai marc venit de pe aceste terenuri sau mai multă mână de lucru, îi obligă pe feudații respectivi să impună acestor persoane, cărora le dau părți de lucrat din terenul lor, să achite dijma bisericilor catolice, pentru că însăși legea divină o cere.

Vedem din aceasta două lucruri: populația românească din Transilvania nu se alia într-o stare de iobăgie înainte de instalarea feudaților catolici pe teritoriul ei și, al doilea, Biserica romano-catolică justifica dreptul ei la dijma de la populația agricolă, deci menținerea ei într-o stare de aservire economică, prin legea divină, legea divină fiind astfel considerată ca factorul determinant al feudalismului Bisericii.

Menționând cazurile de deposedare a românilor în secolul XIV studiate de Maria Holban⁵, Armbruster se întreabă: „Oare procesul de deposedare a românilor transilvani nu trebuie pus în legătură cu canonul 53 al Conciliului de la Lateran din anul 1215?”⁶:

Din aceste documente reiese destul de evident faptul că conciliile Bisericii din Apus extindeau asupra

⁵ *Deposedări și judecați din Hale# pe vremea angevinilor*, în *Studii*, XIII (1960), 5, pp. 147-163. În aceeași chestiune a deposedărilor românilor ardeleni a se vedea și: Maria Holban, *Deposedări și judecați în Banat pe vremea angevinilor .și ilustrarea lor prin procesul Voya (1361 -/378)*, în *Studii și materiale de istorie medievală*, V (1962), pp. 57-131; Aceeași, *Variations historiques sur le probleme des cneses de Transylvanie*, în *Revue Roumanie d'Uistoire*, IV (1965), 5, pp. 901-923

⁶ *Op. cit.*, p. 480, nota 72.

românilor ortodocși transilvăneni starea de iobăgie din Occident, deci un ev mediu specific Occidentului și sanctificat de ea ca atare, câtă vreme Biserica de Răsărit nu-l susținea.

Dar în ciuda acestei iobăgii exterioare, românii își păstrau libertatea lor interioară față de o Biserică ce le era străină și față de regimul feudal occidental, străin și el pentru ei, dar extins tot mai mult și asupra lor. Romanitatea orientală își păstra în spiritualitatea ei bizantină și autohtonă o libertate pe care o Biserică ce folosea limba latină, dar se germanizase în mare parte, pierzându-și legătura cu spiritul grec și romanic oriental, i-o răpea exterior, un umanism integral promovat de bogata literatură a spiritualității bizantine. Astfel, prin cărți ca aceea a lui Neagoe Basarab, ca *Varlaam și Ioasaf* s-a promovat în conștiința poporului nostru omenia din care a răsărit chipul lui Făt-Frumos și al tuturor eroilor basmelor noastre, răsăriți din popor, eroi care nu umblă după aventuri pentru aventuri sau pentru dominație asupra altora, asemenea cavalerilor occidentali, ci pentru a salva principii care stau la baza firii, eroi care înving prin binele și fac celor mici și asupriți, prin istețimea lipsită de viclenie, prin puritate și printr-o modestie căreia îi repugnă fanfaronada puterilor superioare care țin cumpăna dreptății și conduc spre biruința binelui. In chipul lui Făt-Frumos,

granița între om și puterile superioare e totuși strict observată, cum nu e în chipul cavalerilor occidentali, apoteozați în spirit panteizant. Făt-Frumos nu e un cavaler, ci e fie odrasla unor oameni săraci, fie fiul cel mai mic și cel mai smerit sau mai puțin luat în seamă al unui împărat iubitor de popor. Zmeul, în schimb, e proprietarul inuman al unui castel străbătut de dughuri necurate, dispunând în aparență de o putere superioară, întunecată, până la urmă biruit însă tot cu ajutorul vrăjitoresc al unor iasme, biruit de puterea pe care i-o dă lui Făt-Frumos faptul că luptă pentru o cauză dreaptă. Boierii lipsesc cu totul din basmele poporului sau nu au nici un rol pozitiv. În basme e prezent numai poporul și împăratul, care e un bătrân cu grija de popor. Nepreocuparea de slavă deșartă și de aducerea sub stăpânire a unor noi supuși corespunde cu toată doctrina pedagogică umanistă a literaturii bizantine, care descrie drumul spic omul desăvârșit ca un drum de eliberare de sub cele opt patimi: lăcomie de mâncare, voluptatea trupului, lăcomia de avere, mânia, întristarea, lenea, slava deșartă, mândria, și de înlocuirea lor cu virtuțile opuse.

Neagoe Basarab recomandă și el ferirea de aceste patimi⁷. Recomandă pe larg ferirea de mâncare și

⁷ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, p. 258 și urm., partea a II-a, cap. VII.

băutură peste măsură: „Că izjdărirea tuturor patimilor este mîncarea cea peste săŃie” (p. 225, partea a II-a, cap. III). Recomandă milostenia ca o frînă împotriva lăcomiei de bogăŃie: „Că omului din toată avuŃia lui cca multă ce arc, nimic nu i sc va cunoaște, fără numai numele cel bun și bunătăŃile (faptele bune) ce va fi făcut în această lume” (p. 265, partea a II-a, cap. VIII). Neagoe îi recomandă fiului său ca în loc să stăpânească fără milă asupra săracilor și supușilor, „să sc gândească că acel venit...e luat de la săraci și de la cei ce sunt sub biruinŃa ta, care i-au dat Dumnezeu sub mîna ta” (p. 292, partea a II-a, cap. X). Despre lenevie spune: „Somnul cel mult îngroașă mintea, iar privegherea o subŃie”, însă privegherea-spre cele bune, nu în petreceri (p. 224, partea a II-a, cap. III). Despre mînie zice: „Bunătatea face curăŃenie, iar mînia face patimi (ibid.). Despre pizmă sau despre întristarea pentru bunătatea altuia, spune: „Și cum mănîncă carii copaci și gândacii îi fac fără frunze, așa și pizma îi pierde sufletul omului” (p. 225). Prin sentinŃe asemănătoare, de o rară plasticitate, înrudite cu ale gânditorilor bizantini, caracterizează pustietoarele urmări ale slavei deșarte: „Că cum rugina pre hier, așa mănîncă și pre om slava cea omenească, dacă i se va lipi inima de dînsa. Și cum se înfășură volbura sau curpenul de viŃă și pierde roada

ei, așa, fătul meu, piiarde trufia roada împăratului sau a domnului” (ibid).

Tipul omului comunitar pe care urmărea să-i formeze spiritualitatea răsăriteană, sădită continuu în conștiința poporului român, nu numai că a rămas viabil până azi, ci c tipul omului comunitar spre care năzuiește în mod deosebit de intens întreaga comunitate contemporană, care nu mai suportă individualismul.

Tipul de om după care a năzuit poporul nostru nu este tipul de om al evului mediu și nici al Renașterii, tipuri ale păturii feudale sau burgheze din cele două evuri, ci tipul de om pururi valabil, agreat de popor în tot timpul, începând cu articularea spiritualității bizantine, pe dedesubtul pușinilor reprezentanți ai unei mentalități individualiste medievale sau moderne. Acest tip se impune azi și păturii intelectuale, și conducerii societății de pretutindenii. El începe să aibă, prin aceasta, o aplicare generală pe planul culturii și al ordinii sociale. Un astfel de tip a năzuit să-i formeze cultura poporului nostru spre deosebire de cel medieval sau modern, al cărui elogiu l-a făcut cultura Occidentului. Datorită lui a ajuns și la criza de azi, tipul de om pe care l-a cultivat devenind imposibil pentru o sănătoasă conviețuire socială.

Dacă în Occident înțelegerea relațiilor între oameni s-a mișcat între individualismul care separa în

mod rațional pe oameni, fără să-i unească în profunzime, și o unitate panteistă (Eckhart, Böhme), care anulează originalitatea și valoarea eternă a persoanelor, la români modelul acestor relații îl dă satul, în care nu este nici individualismul separatist, nici dictatura care disprețuiește persoanele, ci le unește într-o comuniune care prețuiește identitatea ireductibilă a fiecărei persoane. Fiecare ins este prețuit pentru farmecul lui unic, dar fiecare ține să placă tuturor, să fie prețuit de toți.

Comuniunea voită este unitate în libertate. Într-un sat de lângă Făgăraș, copilul este învățat să se roage: „Doamne, ține pe taica și pe maica! Doamne, ține vitele! Doamne, ajută-mi să nu mă facă de râs în sat!” Viața satului românesc e un model ideal pentru organizarea politică a statului.

II. UNELE DINTRE DIMENSIUNILE ETHOSULUI NOSTRU

1. ECHILIBRUL CA DIMENSIUNE GENERALĂ FORMALĂ A SPIRITULUI ROMÂNESC

Balansarea spiritului românesc între Est și Vest sau componenta orientală și occidentală a conținutului ethosului său are ca rezultat un echilibru general al acestui spirit. Acest echilibru se poate constata în toate formele sale de viață și în toate atitudinile lui spirituale. Vom încerca să-i surprindem privindu-l pe rând, când în unele, când în altele. Nu vrem să spunem prin aceasta că nu găsim un echilibru sufletesc și la unele popoare occidentale sau orientale. Echilibrul lor din punct de vedere formal poate să fie remarcabil. Dar nu ni se pare să fie nota dominantă a lor. În afară de aceea, el e un echilibru în cadrul unui conținut mai restrâns de viață, în cadrul unui conținut restrâns de aspecte și forme ale spiritualității lor.

Față de aspectele și formele de viață generale ale popoarelor, echilibrul fiecărui popor luat în parte se pare că se menține într-o închidere ermetică față de

acestea, urmarea fiind rigiditatea și, într-un fel, lipsa de elasticitate.

Trebuința continuă a poporului român de a se balansa între Est și Vest, de a împăca într-un conținut și într-un mod unitar de viață componentele atât de variate ale Occidentului și Orientului a făcut ca spiritul românesc să se caracterizeze printr-un echilibru de o maximă amplitudine din punct de vedere al conținutului și de o elasticitate nemaîntâlnită din punct de vedere formal.

Există la mulți occidentali un viu interes pentru conținuturile și formele de viață ale popoarelor orientale, și savanții lor sunt în stare să scrie cărți de o mare acribie științifică exterioară despre ele. Totuși, nici membrii de rând, nici savanții occidentali nu pătrund la o înțelegere prin trăire a acelor conținuturi și forme de viață; cunoștința lor despre ele rămâne exterioară, păstrează pentru ci o notă de curiozitate și pitoresc. Când voiesc să le interpreteze le răstălmăcesc fără voia lor sau spun lucruri demne de răs. Iar dacă vor să le imite, devin de-a dreptul caraghioși. Sau invers: membrii popoarelor orientale, (un grec, un rus, ca să nu mai spunem un chinez) pot trăi o viață întreagă în Occident; se cunosc însă că nu sunt occidentali. Românii, în schimb, se pot conforma atât de mult Occidentului, încât nu-i mai cunoști că nu sunt

occidentali. Ei își pot însuși perfect accentul oricărei limbi străine, precum și modurile de comportare a occidentalilor. E probabil ca tot acestei posibilități deosebite de a se „conforma” cu Occidentul și Orientul să se datoreze și marea putere de asimilare a limbii române și a gramaticii sale polivalente.

Spiritul românesc, asimilând componente străine atât de multe într-o sinteză deplină sau putându-se conforma cu ușurință unor medii străine, se aseamănă culorii albe, în care se sintetizează culorile variate ale spectrului solar fără să se mai recunoască, dar în care ele se cuprind virtual și din care fiecare iese în relief în mediul propriu ei, în care un român se deplasează. E asemenea albului, care, neopunându-se ca o culoare parțială uneia sau alteia dintre celelalte care formează spectrul, poate părea lipsit de culoare sau neutru, dar care în realitate își are individualitatea deosebită de a tuturor, altfel de cum sunt deosebite acelea între ele, tocmai prin faptul că le cuprinde în sine pe toate.

Spiritul românesc e, prin această largă sinteză pe care o reprezintă, și definit și indefinit; el are o subtilitate greu de definit sau formula care îl definește este subtilitatea, ca o sinteză a unei mari bogății de elemente variate și chiar contradictorii.

S-ar putea ridica întrebarea: Ce legătură este între subtilitate și echilibru? Căci echilibrul pare, dimpotrivă,

o persistare într-un plan neinteresant, o evitare a atitudinilor șocante, o preferință pentru o comportare lipsită de noutăți, de accente care atrag o atenție mărită asupra unui aspect al realității insuficient de remarcat înainte. Această aparență e produsă de ideea că echilibrul ar proveni dintr-o greutate de a remarca reliefurile mai adânci, mai nuanțate, mai ascunse ale realității. Ea mai provine din ideea că echilibrul ar fi numai un mod de a fi al unei naturi, nu și un act continuu de conștiință și de voință. Dar echilibrul românesc, deși e un mod de a fi al spiritului românesc dobândit prin obișnuința unei balansări neîntrerupte între Est și Vest impuse prin geografia sa, a fost și este și un act continuu de conștiință și de voință prin care românul, deși a văzut și vede componentele parțiale cele mai nuanțate ale realității care se înfățișează captivant atenției sale sau trezește în ființa sa impulsuri spre una sau alta din aceste componente, întrezărește în sinteza lor un aspect de o atracție superioară și impulsul spre alegerea sintezei îi procură o plăcere sau vine dintr-o plăcere cu mult mai subțire decât îngroșatele plăceri oferite de componentele parțiale ale realității și de pornirile unilaterale ale ființei sale. Unilateralul, oricât de interesant ar părea și oricât de intensă ar fi plăcerea pe care o promite și o oferă, se dovedește până la urmă simplist, monoton și obositor, pe când sinteza

prilejuiește experiențe complexe, rafinate și mereu noi. Numai cel grăbit alege atitudini parțiale, atrăgătoare la început, dar dezamăgitoare la sfârșit. Românul, prin bogata sa experiență, nu se lasă atras de primul impuls. El știe care va fi rezultatul final al unei asemenea grabe. El își alege atitudinea privind-o în lumina ultimelor ei urmări. Deși el spune: „Dă-mi, Doamne, mintea românului de pe urmă”, în aceasta nu exprimă numai faptul că românul nu vede de la început atitudinea dreaptă pe care trebuie s-o aleagă, ci și faptul că românul a învățat mult din contemplarea rezultatului final al atitudinilor sale.

Echilibrul românesc nu e un echilibru al mediocrității. Chiar dacă soluția aleasă pare cea mai simplă, cea mai puțin spectaculoasă, simplitatea aceasta cuprinde în ea cumpăna între luarea în considerare a o mulțime de posibilități.

Vederea posibilului acord între elementele și solicitările contradictorii necesită o mare putere de pătrundere și alegerea lui o reală putere de stăpânire a impulsurilor proprii, câtă vreme vederea exclusivă a unui element parțial se impune de la sine, prin țâșnirea lui violentă la suprafață, iar alegerea plăcerii promise de el nu e, propriu-zis, o alegere liberă și puternică, ci o cedare ispitei.

Alegerea unor sinteze echilibrate, sănătoase, și a atitudinilor în care se cumpănesc stări spirituale mai complexe, care prin corespondența lor cu sinteza de împrejurări continuu nouă fac posibil un progres și o creștere spirituală a omului, este superioară lăsării în scama violențelor porniri unilaterale, care produc niște plăceri inferioare și trecătoare, urmate de păreri de rău, și care, prin repetiția lor aproape uniformă, țin pe om în loc.

De aceea, se poate spune că premisele sau condițiile echilibrului ca act de conștiință și de voință, care poate deveni într-o anumită măsură și un mod de a fi, sunt subtilitatea și stăpânirea de sine a omului, iar efectul lui e progresul continuu al spiritului.

Românul consideră că echilibrul constituie normalitatea existenței. Lipsa de echilibru, purtând existența din extremă în extremă, e păgubitoare acesteia; manifestările neechilibrate sunt bolnăvicioase și producătoare de dezordine sau de boală sufletească.

În păstrarea conștiinței și voluntară a echilibrului se manifestă o cumișenie. Ea este o conduită conformă firii sau sintezei legilor ei complexe. Tendințele parțiale multiple și chiar contradictorii ale naturii converg într-o rezultantă, într-o tendință comună, prin a cărei observare se menține sănătatea firii. Echilibrul, ca act de conștiință și de voință, înseamnă intuirea acestei

rezultante și automenținerea omului în conformitate cu ea.

Chiar trupul nostru se menține în normalitate printr-o astfel de sinteză a tendințelor, a mișcărilor și a substanțelor variate și contradictorii care-l alcătuiesc: toate tendințele parțiale se cer satisfăcute, dar nu se poate ține seama de toate, decât dacă nu e satisfăcută nici una în mod exagerat, fără măsură. În satisfacerea uneia în mod echilibrat, se ține seama de frâna pe care o reprezintă necesitățile contrarii, manifestate prin alte tendințe. Medicina cunoaște multiple necesități contradictorii ale organismului și urmărește, în regimul și medicația ce o prescrie unui organism îmbolnăvit tocmai din cauza ruperii echilibrului dintre diferitele lui necesități și substanțe, restabilirea acestui echilibru. De aceea, orice medicament are două tălșuri. Dacă reușește să întărească acțiunea unei substanțe slăbite până la măsura în care această acțiune e necesară în ansamblul acțiunilor altor substanțe, este bună; altfel, păgubește lucrarea celorlalte substanțe și produce un alt dezechilibru în organism.

E drept că dintre diversele tendințe ale naturii o dată apare una, altă dată apare alta pe primul plan, acoperindu-le pe celelalte, și deci omul trebuie să le satisfacă pe rând, după cum se manifestă. Dar omul echilibrat nu satisface necesitățile care ies pe primul

plan, uitând cu totul că el are și alte necesități contrarii celei satisfăcute în acel moment. Dacă nu lucrează așa, dezvoltă în sine obișnuința de a satisface în mod exagerat și unilateral această necesitate, slăbind forța celeilalte și promovând o dezvoltare strâmbă, unilaterală a vieții sale. Omul echilibrat este ca vizitiul unei trăsurii care frânează caii mai iuți și îndeamnă pe cei zăbavnici. El are mereu o supraprivire peste toți și ține legătura între ei, știind că dacă îi lasă pe unii să covârșească pe ceilalți, trag trăsura în șanțul de la margine și o nimicesc și pe ea, și pe el. Căci el e cel ce mână caii și în același timp e purtat de ei. Dacă nu-i mână ținându-i în unitate, e dus în prăpastie; atunci nu mai e purtat cum voiește el, ci cum nu voiește el. Echilibrul ca act conștient și voluntar e manifestarea omului ca subiect, e semnul menținerii sale în calitatea de subiect. Când o pornire unilaterală ia stăpânire asupra lui, aceasta se numește patimă. Iar omul respectiv a devenit pătimaș, adică a slăbit în calitatea lui de subiect suveran peste actele sale.

Dar tot așa de necesar este echilibrul între trebuințele trupului și voința spiritului de a-și menține conducerea în viață a omului, urmărind țintele voite de el sau echilibrul între diferitele funcțiuni ale spiritului (rațiune, sentiment, voință}. Spiritul are rolul conducător, dar nu trebuie să abuzeze de acest rol

pentru a înăbuși pur și simplu trebuințele trupului sau am-i satisface necesitățile lui esențiale. Căci în felul acesta căruța nu mai trage deloc.

Fără echilibru la nivelele inferioare nu se poate menține echilibrul la nivelele superioare. Dar și invers, grija de echilibru la nivelul superior al relațiilor sociale și educația în acest sens de i-o dă omului societatea, îl ajută să mențină echilibrul la nivelele subordonate.

Omul echilibrat manifestă această calitate a lui la toate nivelele. În acest scop, el ține orizontul privirii lui spirituale și în subordinea voinței lui toate aceste planuri.

Poporul român a primit, prin literatura bizantină, o educație în acest sens; el a primit o educație în vederea unui umanism echilibrat, de stăpânire asupra pornirilor unilaterale, pătimăse, stăpânire fără de care omul nu poate valorifica toate potențele naturii sale, adică umanitatea sa integrală. Poate această capacitate a minții nepătimașe de a valorifica toate potențele naturii umane se numește în spiritualitatea bizantină, și apoi și în cea românească, „minte întregă”. Ea a fost capabilă să mențină umanismul echilibrat al poporului român ca un mecanism integral. Poporul român a învățat să nu se lase rob al pasiunilor nesocotite sau al aventurilor în sens pătimăș, care numai la aparență sunt opera omului, în realitate omul fiind purtat în astfel de cazuri în mare

măsură de pasiuni insuficient stăpânite și insuficient gândite. Omul face uz numai pe jumătate de mintea sa când alege pripit o faptă la care-l ispitește o astfel de pasiune.

Neagoe Basarab compară rolul minții care ține în orizontul ei de cunoaștere și de analiză toate puterile omului, făcându-le folositoare, cu un steag în mijlocul luptei. El îmbină, în rândurile de mai jos, rolul minții în păstrarea echilibrului personal cu rolul omului în păstrarea unei coeziuni pe plan social sau înfățișează importanța echilibrului personal pentru viața socială, care e cu atât mai mare, cu cât un om are o poziție de mai mare răspundere în societate. Această concepție proprie Răsăritului e cu totul deosebită de cea a Occidentului, unde individualismul, produs a tot felul de pasiuni, fiind contrar echilibrului personal, e contrar și coeziunii sociale sau indiferent la păstrarea și promovarea acesteia. În mod deosebit a avut lipsă de un astfel de echilibru poporul nostru, care ca popor nu prea mare și așezat în calea tuturor răutăților din Răsărit și din Apus, și-ar fi riscat, prin porniri unilaterale și prin acțiuni pripite, însăși existența sa.

Iată învățătura lui Neagoe Basarab despre echilibrul personal, absolut necesar coeziunii sociale: „La domnul înțelept, toate cugetele și socotelile lui sunt bune. Căci mintea stă în trupul omului drept, ca și cum stă steagul

în mijlocul războiului și caută toată oastea la steag, și până stă steagul în război nu se cheamă acel război biruit. Măcar de are și năvală grea spre sine, ei tot caută steagului și se adună toți împrejurul lui. Iar dacă cade steagul de acii toate oștile se risipesc și nu se știe unul cu altul cum fac și încotro merg. Așijderea iaste și domnul: până stă mintea lui într-însul întreagă, toate oștile se strâng împrejurul lui și lui caută, ca și împrejurul steagului... Iar dacă slobozește domnul trupul meu spre curvie și spre beții și spre alte lucruri rele [...] dacă se lipsește de minte, iar de-n trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de slugile lui, nici de alți domni care vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de răs și de ocară. Că până stătu steagul lui, ei toți stătură împrejurul lui și toți căuta lui; iar dacă căzu steagul, decii ei fugiră toți și nu știură unii de alții unde s-au dus și ce s-au făcut”⁸.

Echilibrul, ca act continuu de conștiință și de voință, e o cumpănire între aplicarea totală într-o parte sau în alta. Poporul român îl socotește pe omul aplecat într-o parte lipsit de mintea întreagă. „E cam într-o parte” arc sensul: e cam nebun. „E cam într-o ureche¹⁴ are sensul că respectiva persoană nu ia seama la tot ce i se spune ca să-și facă judecata pe baza tuturor clementelor

⁸ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, partea I, p. 296.

variate și contradictorii ale realității date. Amândoi aceștia sunt lipsiți de echilibru. Redând în alte cuvinte lipsa „minții întregi”, românul spune de un om purtat unilateral de o pasiune: „nu e în toate mințile”, iar aceasta înseamnă nebun sau furios. Pe cel ce e luat în stăpânire în mod unilateral de o pasiune, îl numește „apucat”. Toate aceste expresii conțin însă nu numai o caracterizare a individului în sine, ci și o caracterizare a raportului individului cu societatea. Ele indică un om „cu care nu te poți înțelege”, care lucrează „de capul lui”, nu se sfătuiește cu alții, nu ține seama și de părerile lor, care îi atrag atenția asupra altor aspecte ale realității, ușurându-i o judecată și o faptă echilibrată. De aceea, toate expresiile amintite indică nu numai o deficiență referitoare la dreapta judecată sau la gândirea corectă, care ține seama de toate elementele situației, ci și o deficiență de ordin moral: omul acela e „nebun” pentru că nu e bun, pentru că ceea ce face el nu e folositor sau bun pentru societate și până la urmă nici pentru el. „Nebunia” nu este numai o deficiență mintală, ci și una morală. Desigur, e vorba de o nebunie care încă nu e o stare de schizofrenie sau de idiotenie. Aceasta nu e osândită, căci nu implică o manifestare conștientă și voluntară.

La fel omul „cuminte” sau omul care face orice lucru „cu minte”, adică folosind mintia, mintea

întreagă, e în același timp om al ordinei morale, un om care nu produce dezordine prin răul cc-1 face, e un om bun, precum „cel lipsit de minte” e și un om al dezordinii morale, un agent al răului. Omul „cuminte” le face toate bine, spre mulțumirea tuturor, precum „cel lipsit de minte” le face toate anapoda și cu efecte rele. „Mintea” arc un înțeles nu numai intelectual, ci și moral, voluntar. Nu c simpla inteligență, ci voința de a rămâne într-o ordine morală, în bune relații cu toți oamenii, cu societatea, într-un echilibru personal și social. Omul „cuminte” e omul întreg, omul adevărat, omul „cumpănit”. Sc resimte în aceasta prelungirea înțelegerii minții din spiritualitatea bizantină, în care mintea era considerată identică cu spiritul uman, ca și cârmaciul omului.

Voința de a ține cumpăna între pornirile unilaterale merge mână în mână cu capacitatea de a intui punctul de incidență, de convergență între ele. Am numit această capacitate subtilitate, căci pentru sesizarea acestui punct sc cere mare și subțire putere de pătrundere; el nu iese de la sine în relief prin nici o notă pasională, cl se caracterizează prin finețea Lui aproape neobservată. în literatura spirituală bizantină, atât de bogat tradusă și de frecvent folosită în trecutul nostru, această capacitate subtilă de a intui punctul de incidență și de reciprocă frânare a tuturor pornirilor și puterea de

a lucra conform lui se numește „dreaptă socoteală”, în grecește discernământ, distingere. Acest punct foarte mobil, în funcție de împrejurările mereu schimbătoare, cere să fie aflat de fiecare dată din nou. O dată e bine ca omul să vorbească, altă dată, să tacă; același cuvânt o dată e bun, altă dată e nepotrivit. Omul echilibrat intuiește când trebuie să facă un lucru sau când să nu-l facă. Dar mai ales el intuiește ce trebuie să vorbească de fiecare dată. Omul echilibrat ținea seama în judecata și în hotărârea lui de a acționa nu numai de cumpăna între pornirile lui variate și adeseori contradictorii, ci și de toți factorii situației, momentani și viitori, pentru a găsi punctul de incidență între toți acești factori și interesele lui superioare. Se manifestă aci un realism treaz în cunoașterea situațiilor, a urinărilor fiecărei acțiuni; dar întrucât acest realism e pus în slujba binelui, el nu e un realism cinic, ci unul nobil, un realism generos, urmărind nu simplu satisfacerea intereselor individuale, ci și încadrarea acestor interese într-un bine de obște.

„Discernământul este simțirea mintală (intuiția) care distinge fără greșală ceea ce e propriu-zis bine, de ceea ce e simplu natural sau contrar binelui”, spune un scriitor bizantin mult citit în trecut la noi⁹.

⁹ Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul XXVI, 1.

Un scriitor de asemenea foarte citit de practicanții și îndrumătorii vieții spirituale din Răsărit, care a întrunit în personalitatea sa latinitatea și poate latinitatea din părțile noastre, căci se socotește că e originar din Scitia Minor cu spiritualitatea bizantină, consideră acest discernământ ca suprema virtute: „Vreau să vă vorbesc despre bunul cel mai ales, care este puterea discernământului sau dreapta socoteală”. Au fost oameni cu virtuți excepționale, și totuși s-au prăbușit în cele mai grave greșeli. „Ce i-a făcut pe aceștia să răătăcească de la calea cea dreaptă? Nimic altceva, după judecata și părerea mea, decât că n-au avut dani discernământului. Căci acesta învață pe om să se păzească de ceea ce trece măsura în amândouă părțile și să meargă pe calea împărătească. El nu lasă pe omul spiritual să fie furat, prin înfrânarea peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fie atras, prin nepăsare și moleșire, de cele de-a stânga. Darul acesta al discernământului este un fel de ochi și de luminător al sufletului”¹⁰. El luminează ființa noastră și toate cele din jurul nostru. Fără el umblăm în întuneric și cădem în prăpastia tuturor pasiunilor.

Din această definiție se vede că discernământul este și o măsură. Nota măsurii iese puternic în relief în

¹⁰ Ioan Casian, *Cuvânt despre darul deosebirii*, în *Filocalia*, I, Sibiu, 1947, pp. 129-130.

echilibru, ca produs al discernământului sau al dreptei socoteli. Dreapta socoteală apare și ca o dreaptă măsură. Fizicianul filosof Philibert spune că granița este condiția existenței oricărei entități. Ceea ce nu are graniță nu există. „Ultima graniță întemeietoare de existență este granița față de neant.” Nedefinitul nu există ca entitate concretă, pentru că nu se poate spune despre el nimic sigur; granița între el și nimic e neclară. Aceasta nu înseamnă că între granițe nu există un indefinit. Realitățile superioare sunt definite și indefinite în același timp. Chiar faptul că se schimbă, dezvoltându-se la indefinit, adică perfecționându-se fără sfârșit, arată, în același timp, că ele sunt mereu limitate. Granița indică o entitate între celelalte entități, ca limitată și definită de acelea. Indică însă în același timp o participare și o experiență la indefinit în contextul " sau în comuniunea cu celelalte unități.

Spiritul românesc își dă scama că trebuie să pună o măsură fiecărei porniri, fiecărei tendințe, căci altfel se dizolvă. Dar, în același timp, e dornic de o perfecționare la infinit. Satisfacerea fără măsură a unei porniri le anulează pe celelalte și o dizolvă pe ea însăși și dizolvă însăși persoana a cărei pornire este. Echilibrul nu-i absența experienței indefinitului sau a infinitului, ci experiența acestui indefinit sau infinit ca complexitate niciodată deplin cuprinsă și ca țintă

niciodată atinsă, experiența armoniei lui totdeauna perfectibile, experiența că infinitul se face împărțășit într-un progres treptat, la care participă întregul ființei ca o sinteză complexă a tuturor componentelor ei.

Poporul nostru a fost un popor cuminte, s-a silit să facă uz de mintea întreagă. El nu s-a lăsat în voia pasiunilor, a acțiunilor pripite, a aventurilor nesocotite. El a avut darul de a da cu ușurință la o parte perdeaua amăgitoarelor ispitiri, ale acțiunilor și pornirilor pripite, vraja inconsistentă a vorbelor frumoase care-l îmbiau la asemenea acțiuni sau la renunțarea la stăpânirea de sine. Ochiul treaz, larg și nuanțat văzător al discernământului i-a stat mereu de veghe și i-a dat mereu putere să se stăpânească, puterea de a nu se aventura în nesiguranța cețurilor sentimentale sau pasionale, spre miraje luminoase, dar inconsistente, pe drumuri nesigure. Aceasta nu înseamnă că n-a fost în stare și de acțiuni rapide și viguroase când intuiția îi arăta că a sosit momentul potrivit și decisiv pentru ele, momentul indicat lui de istorie, ireversibil ca unică șansă pentru realizarea unui ideal, pentru ieșirea dintr-o situație insuportabilă, pentru apărarea ființei sale, pentru crearea unei situații mai bune. Când a simțit că un moment are asupra lui accentul „acum ori niciodată” pentru o anumită acțiune, el n-a mai stat la gânduri

pentru a pomi imediat la acea acțiune. Această intuiție este și ea manifestarea capacității lui de discernământ.

Acest echilibru, explicabil printr-o subtilă sau ascuțită intuiție a ceea ce e potrivit locului și timpului a fost una dintre puterile principale care a conservat poporul român într-un teritoriu peste care au trecut atâtea răutăți sau care a fost atât de continuu râvnit. Prin această intuiție și prin echilibrul care s-a conformat ei, el s-a strecurat printre greutăți în mod diplomatic, când nu se putea altfel, sau le-a înfruntat cu vitejie, când putea face aceasta cu succes.

Heliade Rădulescu, care a trăit și a contribuit la cotitura modernă a orientării aproape exclusive a culturii noastre dinspre Orient spre Occident, pledând totuși pentru menținerea echilibrului propriu nouă chiar în noua sa orientare, față de pericolul de a imita tendințele și ideile mereu antagoniste ale Occidentului cu iluzia că așa se realizează progresul, a scos în relief faptul că adevăratul progres se realizează prin echilibrul dintre antiteze. Argumentarea lui, care se resimte poate de o oarecare influență a lui Hegel, dar care are și o notă de originalitate, este în același timp interesantă și corespunzătoare realității, deși are și unele laturi obscure și exemplificări depășite. El arată că tendințele și aspectele contrarii ale realității sunt în fond complementare, pentru că sunt naturale. De aceea, din

unirea lor rezultă ceva nou față de amândouă, în vreme ce alegerea când a uneia, când a alteia are ca efect lupta sterilă, căci, în acest caz, tendința care reușește să o domine pe cea contrară va fi înlocuită după un timp de cealaltă și astfel lucrurile sunt întoarse mereu în același punct. „Dualitățile naturale sunt singure creatoare și progresive. Acestea se compun din doi termeni corelativi, paraleli simpatice și armonici amândoi.” „Acestea sunt destinate a crea, a produce în infinit și în nemărginit. Luptă nu e între ambii lor termeni, ci simpatie; unul e necesar celuilalt; unul e împlinirea sau întregirea celuilalt; unul fără altul nu se poate.” Progresul e o operă a iubirii universale, care unește aspectele contradictorii ale realității și pe care numai amăgirea răului ca exclusivism o împiedică să se manifeste între ele. Iar iubirea e mereu creatoare, pentru că ea poate crește mereu și poate valorifica la un grad mereu mai mare potențele cuprinse în tendințele și formele realității.

Heliade a intuit în mod real și a exprimat simțul de echilibru al poporului nostru, și a dat și o explicație filosofică, „în toată istoria României și în timpii domnilor pământeni și într-al fanarioților, și de la Regulament încoace, firul roșu care distinge pe capii românilor este tendința după egalitate.” „Numai în timpul din urmă se impun, zice el, legi străine de acest

echilibru, prin care «românul va pierde și numele de român».”¹¹

Câtă vreme în Occidentul ultimelor secole s-a afirmat ca naturală starea de război a tuturor contra tuturor (*bellum omnium contra omnes*) sau „lupta pentru existență”, Heliade, ca exponent al gândirii poporului român, a considerat această luptă ca o cădere de la natură, iar ca naturală, armonia între diferitele aspecte și tendințe ale realității. Numai pe această înțelegere a naturii se poate clădi o pace între oameni și popoare ca stare firească între ei, câtă vreme înțelegerea naturii ca luptă necruțătoare între diferitele ei tendințe n-ar putea clădi niciodată o asemenea pace, căci ea ar fi contra naturii.

Spiritul de pace al poporului român din tot trecutul lui, străduința contemporană a lui spre clădirea unei păci durabile în lume, universal remarcată și apreciată, nu răsare oare din această înțelegere a naturii ca echilibru între multiplele ei aspecte?

Desigur că armonia nu e o stare de fapt și real conștientă, atâta timp cât nu e dreptate și egalitate între oameni și popoare. Armonia propriu-zisă echivalează cu starea de dreptate. De aceea, însăși aspirația spre starea de dreptate e o aspirație spre armonie.

¹¹ *Echilibru între antiteze*, p. 7.

2. *ARMONIA COMPLEXĂ SAU GRAȚIA ȘI SERIOZITATEA ÎN CREAȚILE ETNICE DE DURATĂ ALE ECHILIBRULUI NOSTRU*

Echilibrul spiritului românesc, manifestat în exteriori-zările lui mai pertinente, apare ca o armonie de o gamă deosebit de bogată, care din punct de vedere estetic se remarcă printr-o grație incomparabilă, unită paradoxal cu seriozitatea.

Portul, melosul, dansul, casa de locuit sau locașul religios, sculptura și pictura ca podoabele lor înfățișează această armonie și grație unică.

Există o armonie și o grație și în portul grupărilor diferitelor popoare occidentale (franco-flamande, germanice, iberice). Dar e o grație destul de comună, de un colorit și o tăietură prea puțin complexe. Aceeași simplitate caracterizează coloritul și tăietura veșmintelor popoarelor orientale (europene, asiatice, africane). E o grație și în puritatea simplă a unei culori sau în combinația a două culori distincte, proprie multor popoare, și în tăietura originală a veșmântului dominant pe care-l poartă.

În portul românesc culorile sunt mai multe și, deși în general albul iese puternic în relief, ceea ce se impune este armonia tuturor, ca ceva care se deosebește

de toate culorile combinate, luate în parte. Cu această armonie complexă, poporul român se străduiește să sugereze prin portul lui bogăția armonioasă a naturii umane, complexitatea sentimentelor și a stărilor ci sufletești. Fiecare culoare e reprezentată câte puțin în portul românesc și nici una nu mai apare în 'acest complex ansamblu în puritatea ci distinctă. Chiar când în portul feminin al unei regiuni ca cea a Mărginimii Sibiului sau în portul bărbătesc general domină combinația de alb negru, florile negre brodate pe cătrintă sau pe mânecile iei, sau pe anumite părți de pe cămașa bărbatului sau pe pieptar sunt de o complexitate nemaîntâlnită. În toate cazurile, creația populară se străduiește să exprime complexitatea sentimentelor și a gândurilor umane, și a impresiilor bogate ce i le face natura, prin bogăția motivelor brodate.

În general însă bogăția combinației cromatice nu e realizată prin bucăți de stofa sau de pânză de diferite culori puse una lângă alta, ci prin coloritul bogat, mărunț și împletit al motivelor brodate. Multele culori sunt aduse astfel la o sinteză, care n-are nimic țipător în ea. Afară de alb și de negru, nici o culoare nu iese prea tare în relief, ci toate se frânează, se atenuază reciproc. Chiar albul și negrul, culori dominante, primesc o anumită atenuare prin bogăția cromatică, dar reciproc atenuată a temelor brodate cu o uimitoare subtilitate.

Negrul nu mai e negrul care sugerează jalea, nici albul nu mai e albul care anulează fantezia și care nu mai exprimă decât singurul sentiment de seninătate nedeterminată.

Tăietura veșmintelor e și ea plină de grație și de varietate, și în același timp de seriozitate. Fiecare piesă a costumului are altă tăietură, altă formă. Româncă nu poartă rochii lungi și largi, ci catrința strânsă în brâu, de o lungime și o lărgime moderată, care exteriorizează sprinteneala ei spirituală și-i permite o mișcare ageră. Urcușul și coborâșul pe cărările dealurilor și ale munților impunea românului un veșmânt strâns pe corp, cu o fluturare nu prea largă, ca să nu se împiedice în el. Nimic în îmbrăcăminte nu dă impresia unei neglijențe, a ceva ce se târăște după om, a ceva scăpat de sub control; dar nici nu scoate în relief în mod impudic formele ispititoare. Ea dă corpului mai degrabă o frumusețe spirituală, decât să o pună în relief pe cea carnală, precum costumul orășenesc de origine occidentală.

Până azi românul din regiunile învecinate cu sași dă cuvântului „fleoandără” un sens de haină ce se târăște după om, ridiculizând prin aceasta rochia lungă și largă a săsoaicelor venite din Flandra, iar la polca greoaie a sașilor privește cu un zâmbet ironic. El nu-și poate închipui cum s-ar putea executa un dans sprinten în

astfel de haine. „Unde joacă un jupân, parcă joacă un car cu fan, unde joacă un bădișor, parcă joacă un crăișor”. Pe român, hainele stau de parcă sunt „scrise”. Scrisul, în trecut, era un adevărat desen meticolos, ordonat și artistic. Româncea se mișcă în costumul ei ca o „suveică”.

Dacă portul spiritualizează trupul, așază pe toată întinderea lui o țesătură de sensuri sau dă o notă de spiritualitate frumuseții lui, portul românesc face aceasta într-un mod deosebit de accentuat. Chipul flăcăului maramureșean devine mai atrăgător prin clopul lui cu pană, dar în acest farmec iese în relief o notă de voinicie îndrăzneță, dar nemătăhăloasă, ci sprintenă și de șagă; chipul fetei e făcut și mai atrăgător prin florile de pe ia sau de pe cătrința ei, dar în farmecul ei iese în relief în același timp puritatea și pudoare ei sau taina complexă a frumuseții sufletului feciorelnic, care cheamă și se apără în același timp. Nimic n-ar putea scoate în evidență și accentua trăsăturile sufletului românesc așa de mult cum o face portul românesc.

Poate că nici un popor n-a dăruit atâta timp pregătim și împodobirii minuțioase a veșmintelor sale ca poporul român, poate că nici un popor n-a fost atât de preocupat de exteriorizarea adecvată a complexității și armonici sale sufletești. El a manifestat în această preocupare

minuțioasă și importantă a sa sentimentul că sufletul său este frumos și că trebuie să-i exteriorizeze într-o frumusețe corespunzătoare, într-o frumusețe care constă într-o armonie complexă, prin care se sugerează bogăția indefinită a spiritului său ca sursă a unei exteriorizări bine orânduite. Poporul român a avut sentimentul că o misiune principală a omului este să exprime bogăția indefinită a spiritului și frumusețea lui armonioasă, pentru ca să propage această frumusețe și bogăție, pentru ca toată lumea să devină armonioasă și complexă. În portul lui s-a manifestat cu tărie conștiința misiunii revelatoare a omului, conștiința misiunii revelării și cultivării prin aceasta a complexității și armoniei sufletești, pentru a o face normă a relațiilor dintre oameni. De aceea a dat atâta grijă fiecărui amănunt al costumului său, pentru că fiecare amănunt contribuie la ansamblul armonic al acestui costum, ca expresie a ansamblului armonic al sufletului său. Dacă întâlnirea între oameni este o sărbătoare producătoare de bucurie, românul a simțit nevoia să accentueze, prin portul său, sărbătoarea și bucuria întâlnirii.

Spiritul românesc se revelează și prin portul poporului nostru ca distinct de spiritul tuturor popoarelor, nu cum se distinge mai mult sau mai puțin spiritul altor popoare unul de altul, ci într-un mod deosebit, prin incomparabila lui bogăție și neobișnuit de

subtila lui armonie. El este unic într-un mod eminent. Este adevărat că sârbii și bulgarii au o înrudire cu românii în portul și cântecul lor. Coloritul costumului sârbesc și al celui bulgăresc este însă mai șters. Dar faptul că aceste popoare se deosebesc în portul lor de ceilalți slavi și se înrudesc eu românii arată că au împrumutat portul și cântecul lor de la populația traco-romanizată din Peninsula Balcanică și daco-romanizată de la nordul Dunării. E de presupus însă că însăși bogata și armonioasa complexitate a coloritului veșmintelor bizantine indică o influență a portului populației tracice romanizate de la sudul și nordul Dunării de Jos, căci portul grec, cu negrul lui monoton, sau portul monocromatic al Asiei Mici nu putea inspira Bizanțul în luxul cromatic, armonios al veșmintelor lui. Iar portul cezarilor de la Roma, cu albul lui simplu, n-a putut inspira nici el armonia bogată a portului de la curtea bizantină.

Aceeași armonic bogată de note contradictorii distinge melosul românesc de tonalitatea relativ simplă a melosului tuturor popoarelor.

Mai întâi de toate e de remarcat că, precum nu există popor care să manifeste atâta preocupare de armonia portului său și atâta gust în realizarea armoniei grațioase a acestui port ca poporul român, tot așa nu există, pe teritoriul României și pe vaste teritorii ale

lumii, un popor care să cânte atât de variat și de nuanțat ca el. Cântecul românesc realizează o simbioză cu peisajul românesc. Nu se poate închipui acest peisagiu' fără cântecul românesc; nu se poate închipui cântecul românesc fără acest peisaj. Cântecul e legătura între poporul român și peisajul țării; e exprimarea peisajului românesc reflectat cu afecțiune în inima poporului român. Poporul român, peisajul și cântecul lui ca legătură între amândouă, ca loc de întâlnire între amândouă, formează un întreg. Prin cântec se revarsă sufletul românesc peste peisajul țării, îl scaldă, îl umple de duioșie, de strălucire, de seninătate și bucurie, ca și de jalea sufletului românesc. Peisajul se transformă prin sufletul românesc în cântec, încărcat de tot ce simte sufletul românesc în acest peisaj.

Cântecul românesc redă, ca și portul poporului român, bogăția de stări și de armonii a sufletului românesc. Și fiecare ins își modulează melodia după stările lui sufletești, fiecare român e un compozitor, armonizările compozitorilor culți, făcute după canoane corale și pentru executări comune, rămân totdeauna în urma modulărilor pline de seva trăirii fiecărui cântăreț popular, a fiecărui om care-și cântă simțirea, nostalgia, bucuria.

Sinteza între Orient și Occident iese în melosul românesc în mod accentuat în relief. Cântecul de

infinită langoare al Africii de Nord, cântecul Africii de Mijloc și de Sud, însoțind dansul ritmului magic, devine sincopat și înăbușit, sugerând ritmul surd al inimii omului și al întregii existențe, melosul mediteranean de însorită și declamatorică generozitate și dulceață, cântecul francez de ușoară și nepăsătoare șăgălnicie, sau cântecul german cu notă de marș sau de veselă uitare distractivă, cântecul rus, care exprimă meditația infinită, dar monotonă, provocată de stepă, se exclude prin exagerarea tonalităților lor unilaterale. Melosul românesc are ceva din toate acestea, pentru că și sufletul românesc este la fel. El reușește să realizeze o sinteză de o incomparabilă bogăție, dând tuturor acestor tonalități uneori o limită, alteori o profunzime nouă, alteori o delicatețe și o discreție de rară finețe.

Dureroasa langoare africană și meditația monoton și insistent sfredelitoare rusă devin în doină o contemplație de o profundă și duioasă intimitate, în care taina existenței e sesizată și sugerată în nenumărate nuanțe și într-o stare de liniștită, și statornică uimire, vecină cu tăcerea și cu plânsul. Omul se rupe greu din vraja acestei taine, neputând nici înainta în ea, nici da înapoi, stăruind într-o gândire și într-o afectivitate care e dincolo de gândirea definită și de afectivitatea de toate zilele și dincolo de posibilitatea de exprimare a lor , prin cuvinte. Dar contemplația aceasta nu este impusă

nici de o forță exterioară, nici de voința proprie, ci de un adânc spiritual natural ivit, de aceea nu e simțită ca ceva strivitor și apăsător, ci ca ceva intim. Stările sufletești variază în sesizarea acestei taine indefinibile și inexprimabile, scăldate fiind însă în același timp într-o unică tonalitate de duioșie, de topire a ființei proprii într-o comunitate cu toți și cu toate și de tristețea (aleanul) de a nu putea realiza deplin și pentru totdeauna această scufundare în taina ultimă a existenței, în comuniunea cu toți și cu toate. E o scufundare și o privire a acestei scufundări. Nu e numai scufundare. Și în aceasta se pare că stă nota de luciditate pe care spiritul românesc o are comună cu melosul occidental sau din latinitatea sa. Câtă vreme africanul sau rusul par să trăiască numai scufundarea, iar occidentalul nu pătrunde prin melosul său la ultimele trepte ale tainei existenței, ci rămâne într-o luciditate lipsită de conștiința tainei, românul trăiește o dedublare a scufundării și a conștiinței acestei scufundări sau scufundarea meditativă. În doină, românul experiază o vrajă, dar o vrajă care nu-l stăpânește inconștient și masiv, ci în care rămâne oarecum liber și trăiește o experiență de mare delicatețe. Trăiește conștient indefinitul și dulceața lui negrăită.

Această dedublare o trăiește el și în dor, în care, pe de o parte, se scufundă în contemplația ființei dorite, pe de alta, trăiește dureros depărtarea ei. De aceea, deși se rupe greu, el se rupe totuși din vraja adâncului indefinit trăită în doină, în cântecul de dor, vrând să revină la realitatea concretă, văzută, mai ales la bucuriile ce i le poate oferi ea, întorcându-se la ea cu o hotărâre care vrea să uite și să copleșească puterea aleanului, puterea vrajei, puterea dorului. Tocmai de aceea veseliea cântecului de pahar, vijelia ritmului năpraznic al brâulețului sunt oarecum suspecte, având ca mobil reacția față de aleanul greu, care continuă să-i tragă pe om spre contemplația adâncurilor indefinite. Românul vrea să uite în cântecul de veselie aleanul trăit în doină. Nici cântecul vesel al românului nu are veseliea ușoară și claritatea superficială, neproblematică a cântecului occidental sau mediteranean, ci o substanță complexă, mișcându-se sprinten pe platoul podit peste tainele adânci ale existenței. Simfoniile germane au, fără îndoială, complexitatea, gravitatea și adâncimea lor. Dar ele sunt produsele unor minți individuale, nu ale spiritului popular. Problematika lor se bazează pe o filosofie construită de spiritul individual și cultivat' al compozitorilor. Ca atare, ele sunt, într-o oarecare măsură, construcții raționale, și prin aceasta fiecare dintre ele pune în relief o problematică definită sau voit

și gândit indefinită, sau câteva probleme legate între ele într-un mod logic. Frazele melodice ale acestor simfonii au accente parcă categoric distincte, caractere precis reliefate, potrivit cu problemele filosofice definite sau indefinite, dar articulat gândite de compozitori, câtă vreme expresiile melosului popular românesc au o fragilitate, o varietate de curburi fine, conformă cu trăirea, și ea extrem de fină, a stărilor sufletești în contactul lor cu taina, în cântecul popular românesc totul e dincolo de accentul îngroșat al uneia sau al mai multor probleme filosofic gândite și rațional exprimate în formă melodică. În cântecul românesc, spiritul poporului nostru e sesizat la nivelul lui de deasupra unei sau unor filosofii unilaterale și prea precis articulate. E în el o finețe suprafilosofică și supraideologică, întrucât cântărețul se află scufundat într-o realitate dincolo de structurile ideologic exprimabile. Doina românească este expresia trăirii directe a adâncului indefinit de bogat și dincolo de orice determinare a tainei existenței.

Cine poate formula ideologic experiența sugerată prin colinde, starea de gingășie, de nevinovăție, de naivitate originară, de puritate albă pe care o recâștigă spiritul în contact cu un anumit aspect al tainei existenței, în special în contact cu taina paradoxală, măreață și gingașă a Pruncului născut în iesle,

„Dumnezeul cel mititel”, care descoperă lumina de taină și de supremă delicatețe și liniște ce înconjoară nașterea.

Am menționat că melosul românesc se remarcă nu numai prin marea varietate regională de cântece, ci și prin varietatea personală, cu mult mai accentuată decât varietatea de interpretare personală a muzicii culte, care rămâne încadrată în canonul compoziției. Fiecare persoană își spune simțirea sa în cântecul comun, modelându-l într-un mod propriu. Pe de altă parte, melodia înflorește continuu prin expresiile ei multiple și fiecare o reia încărcată de toată această bogăție de simțiri, adăugându-și-o pe a sa proprie. În același timp, are loc și un proces de simplificare, prin care se surprinde esențialul sentimentelor. Îmbogățirea aceasta se manifestă ca un personalism comunitar, cum se manifestă și în port, și despre care se va vorbi într-un capitol aparte.

Gama largă de sentimente o exprimă și limba românească, în care elementele latine vechi și cele de origine franceză și italiană noi fac casă bună cu cele slave, luciditatea primelor înmuindu-se de infinitul sufletesc al ultimelor și viceversa¹². Această capacitate

¹² Marele filolog suedez Alf Lombard spune de limba română, în cartea sa *Destinele latinității orientale* (numită de un filolog român „o cantată a limbii române“): „Când limba română împrumută un cuvânt străin, ea exprimă foarte adesea cuvântul anterior, aservindu-l pentru a exprima aceeași idee. De unde, în

de încadrare și asimilare largă și de umană armonizare a unor cât mai bogate și contradictorii elemente ne îndreptățește să prevedem o extraordinară dezvoltare lexico-umană a limbii noastre, care o va face peste câteva zeci de ani, cum a spus un filolog german, aptă să fie folosită ca limbă universală. Are și limba engleză o uriașă capacitate de a uni clementele latine cu cele germane și, în general, de a asimila elemente din toate graiurile, dar fondul ei germano-latin sau strict occidental și oarecum aspru, mai puțin apt de a exprima bogata și indefinita gamă a duioșiei, o face totuși limitată ca expresivitate în comparație cu limba românească, lucidă și duioasă, occidentală și orientală în același timp și uneori prin sinonime nuanțate.

Filologii constată „sinteze de vechime și noutate a structurii limbii române. Fondul ei istoric, mai conservator ca acela al altor limbi romanice, cu marea lui bogăție de expresii și metafore populare, stă dovadă a plasticității și densității aforistice a unui mare număr

limba actuală, foarte multe grupe de sinonime, ca „timp“ (*tempus*) și „vreme“ (slav), „greu“ (*grevum*, pentru *gravem*) și „difícil“ (francez) sau „repede“ (*rapidum*) și „iute“ (slav) și „rapid“ (francez). Numărul de cuvinte întrebuințate de români nu încetează să crească. Limba lor a devenit mai mult decât bogată. Importul, aproape nelimitat, de cuvinte noi, cadrul uimitor de extensibil al vocabularului, felul în care cuvintele trăiesc împreună în interiorul acestui cadru, concurența dintre cuvinte aparținând unor straturi diferite, diferențierea semantică sau geografică a sinonimelor, toate aceste probleme lexicologice constituie un ansamblu pe care nici o altă limbă nu-l oferă mai bine pentru studiu“ (*Tribuna României*, nr. 5, 15 ian. 1973).

de construcții specifice, care se aliază adesea perfect cu noutatea de ultimă oră a vocabularului modern, internațional.” În alcătuirea limbii române „s-a cristalizat șirul infinit de gânduri, dorințe și fapte ale unui trecut zbuciumat; lor li s-au adăugat mereu cuvintele și formele noi ale expresiei, alcătuind astfel un tezaur original, cu luminoase iradierii de înțelepciune și imaginație, pe care azi limba română le rafinează mereu în contact cu civilizația lumii”. Ea s-a „reromanizat și îmbogățit” în ultimul secol „într-un ritm viu, sensibilă la cerințele culturii contemporane ‘. Specialiștii în materie spun azi că limba română, cu toată structura ei mai veche și mai conservatoare decât a altor limbi romanice, e „surprinzător de ospitalieră”, primind mereu elemente noi și recuperând în scurt timp rămânerea în urmă față de alte limbi. S-ar putea adăuga însă că prin această, capacitate de continuă asimilare de elemente noi, limba română e destinată să întrecă în curând cele mai multe limbi. Dar aceasta arată nu numai paradoxala îmbinare de persistență în ceea ce este și de elasticitate a sufletului românesc, ci și deschiderea lui plină de interes și de iubire față de tot ce este uman.

Filologii constată, în același timp, generozitatea, umanismul și prietenia care se oglindesc în metaforele populare. Sunt indicate în acest sens expresiile: a-și

pune capul (sau pielea) pentru cineva (a-și pune viața în pericol pentru a-l apăra); a i se rupe inima pentru cineva (o totală participare la suferința cuiva); a-și da bucățița de la gură, a-și da cămașa pentru cineva (a renunța la tot ce-i este necesar pentru cineva); apune mâna în foc pentru cineva (a apăra pe cineva de învinuiri nedrepte, a garanta pentru el); a avea la inimă pe cineva (a se gândi tot timpul cum să-i ajute).¹³

Limba română dovedește posibilitatea unei infinite îmbogățiri în nuanțe, în subtilitate. Spiritul de comuniune manifestat prin ea îl arată, de pildă, cuvântul „cununie”, care, redând grecescul *koinonia*, vede căsătoria, ca comuniune, prin excelență, ca nici un alt popor. Chiar termenul general „cuvânt” (de la *conventus*) arată că prin grai românul dorește să se unească cu altul în gândire și simțire, să ajungă la bună înțelegere și comuniune cu el. El nu vorbește pentru a se etala, pentru a se impune gândul său sau pentru a se impune el însuși. Vorbirea lui e străină de orice tendință individualistă. El vorbește pentru a se pune de acord cu altul, pentru bucuria de a se simți în comuniune cu el, pentru a trăi deplin umanitatea sa.

În general în melosul, în graiul românesc își găsește expresia același uman complex, integral,

¹³ Gh. Bulgăr, *Expresii populare* (111), în *Tribuna României*, 1 ian. 1973, p. 11.

profund, delicat și armonic, care se revelează și în portul românesc.

Același simț complex, armonios, delicat, grațios, caracterizează jocul românesc. El nu e dans, ci joc. Cuvântul „joc” exprimă ceva mult mai complex decât cel de dans. Jocul e o bucurie gratuită, o comuniune, produsul unei inspirații personale și comune de fiecare clipă; dar și ceva serios. El nu e un dans al aceluiși flăcău cu aceeași față în scopul unei distracții în doi, menită să înlătore distanța trupească dintre ei, ci e și un joc comun, un joc care are, pe de o parte, ceva pur și copilăresc în el, pe de alta, ceva serios. Flăcăul joacă în fața fetei ca să-și arate sprinteneala și imaginația sa, grija de a se pune în evidență în fața comunității întregi; fetele sunt invitate la joc pe rând, de fiecare flăcău, pentru a vedea cu care se va potrivi până la urmă, pentru o căsătorie. Și cu aceea cu care e pe cale să se hotărască pentru o căsătorie, joacă, de la o vreme, mai des.

Fetele își arată și ele în joc sprinteneala și grația mișcărilor, gustul subțire și atenția puse în toate amănunțele veșmintelor lor, lucruri care pun în evidență însușirile viitoarei soții și chivernisitoare a casei. Conținutul vieții de familie nu exclude preocuparea de estetica îmbrăcăminte, stilul ales al mișcării și comportării membrilor ei. Nu numai cu pâine trăiește

omul, ci și cu frumosul și cu buna-cuviință. De „urât” i se face omului urât; lângă soțul urât, grosolan, neîndemânatic, partenerul se simte singur, pustiu. Comuniunea e condiționată și de frumusețe, de delicatețe și îndemânare reciprocă. Frumosul stă și în vorbele plăcute, înțelepte, cuviincioase. „Dragostea din ce-i făcută? Din ochi dulci și vorbă multă.”

Astfel, portul stă în legătură cu jocul și cu viața. Sau jocul e încadrat în ansamblul vieții. Nu e detașat de seriozitatea vieții și de estetica ei.

Jocul românesc e tot așa de variat, tot așa de fin și sprinten în armonia lui, ca și portul românesc. Între hora domoală, sărbătorească în care toți se privesc în față și își zâmbesc, între învârtită, în care flăcăul încearcă sprinteneala de suveică a fetei și fata capacitatea de purtare ușoară, dar energică a ei de către flăcău, și brăulețul mărunț și iute al flăcăilor, se înscrie o bogăție de jocuri de toate ritmurile, de toate formele, exprimând o mare bogăție de stări sufletești; însă toate pline de grație, punând în relief grația portului, comunicabilitatea și reținerea, vitalitatea vijelioasă și rânduiala armonioasă.

Portul și jocul formează un unic spectacol de zâmbet, de armonie, strălucind în lumina soarelui, a soarelui interior, al veseliei și al atenției reciproce în comuniune, și al soarelui exterior, care mărește bucuria

generală. E un spectacol oferit într-o comuniune și e primit de comuniunea satului, mărinđ și mai mult această comuniune. Cuvântul „joc”, de la *jocus* latinesc, păstrează sensul aceluia de glumă, de răs, ca și *jeu* francez. El e bucurie ca și *joie* franceză sau *joy* englez. Dar cuvântul românesc exprimă bucurie de comunitate și în comunitate, cum nu exprimă cuvântul francez sau cel englez.

Pasiunile cărnii sunt uitate în acest zâmbet al comuniunii generale. Grația se îmbină cu seriozitatea. Seriozitatea nu e apanajul unui spirit ostil trupului și vieții concrete, retras din ca din neputința de a o transfigura sau ținând-o în frâu prin interdicția oricărei realizări a frumuseții în trup, ci apanajul unui spirit puternic, capabil să se oprească la limitele bunei-cuviințe în bucuria de frumusețea vizibilă. Îmbinarea grației și a purității nu o compromite pe nici una. Aceasta e semnul unei mari forțe transfiguratoare a spiritului.

Orfeu, care îmblânzea fiarele cu naiul lui fermecat, a trăit, după legendă, în regiunea tracilor. Animalul din 0111 continuă să fie uitat în cântecul și jocul urmașilor lui Orfeu. El a fost trezit prin dansul de origine occidentală și prin romanele de aceeași origine. Dacă echilibrul poate fi socotit un semn al înțelepciunii, al unei maturități spirituale, din îmbinarea grației și a

seriozității răsare cuviința sau buna-cuviință, cu alte cuvinte menținerea în limitele a ceea ce se cuvine și ferirea de ceea ce nu se cuvine, în care se manifestă aceeași putere a spiritului sau aceeași înțelepciune ca frumusețe văzută, în vorbe, în fapte, în comportamentul general. Kalokagathia grecească nu reușește nici pe departe să exprime subtilitatea sensului cuviinței, pentru că nu e în stare să redea toplinea a seriozității morale în frumusețe sau frumusețea în seriozitatea morală, cum o redă cuvântul „cuiință”, ea lăsându-le încă în oarecare măsură separate în sensurile unilaterale, juxtapuse. Kalokagathia nu redă sinteza deplină între cele două componente ale ei, pentru că nu e trăită, poate, deplina lor sinteză ca cuiință. Cuvânt grec semnificativ poate e mai apropiat de sensul cuiinței, deși nici el nu are un sens identic, ci exprimă oarecare solemnă rigiditate. Cuiința e o bună estetică a ființei umane, nedespărțită de etică. Poporul român e un mare estetic al exteriorizării ființei umane.

Cum ar putea păstra poporul nostru, chiar în distracțiile lui, acest spirit de comunitate în grupuri limitate, în orașele moderne, de tip occidental, în care comunitatea se destramă și omul devine un individ pierdut într-o masă necunoscută? S-a lansat ideea, chiar în Occident, ca orașele să fie construite în viitor în sectoare despărțite între ele prin parcuri extinse, pentru

a forma unități aproape de sine stătătoare în toate privințele. Aceasta ar da poporului român posibilitatea să-și constituie viața lui în spiritul de comunitate tradițională. Poporul nostru a continuat această viață de comunitate până de curând și în orașele sale, sub forma mahalalelor, care la început n-au avut sens peiorativ.

În astfel de sectoare - comunități — copiii ar fi salvați de închisoarea strâmtă a familiei și de sub presiunea continuă a grijilor celor mari și s-ar juca, și-ar lărgi orizontul de cunoaștere practică a vieții în atmosfera binevoitoare a întregii comunități, care-i cunoaște și pe care o cunosc. Ar purta astfel nu numai amprenta spirituală a familiei, ci și a comunității, cum purtau copiii dinainte amprenta satului.

Casa de locuit și curtea românească au fost expresia aceluiași spirit de armonie și de grație, a aceluiași spirit de sinteză între practicitate și între deschiderea spre orizontul de vis și de imaginație, spre orizontul de taină al existenței. Habitatul românesc e un habitat în realitate și poezie, ca și portul românesc; românul se îmbracă și locuiește în poezie, iară a părăsi realitatea. Iar poezia revelează viața lui interioară în orizontul de taină al existenței și o proiectează în realitatea exterioară. E o poezie care nu se înstrăinează de realitate, ci o transfigurează, adâncindu-i dimensiunile.

Încă stâlpii care împrejmuesc porțile de la intrarea în curte, prin motivele încrustate în ci, îmbie nu numai într-un spațiu gospodăresc, ci și într-un spațiu de poezie. Curtea e împrejmuită, dar nu ermetic izolată. Ea e deschisă vieții de pe ulița satului. Îndeosebi de pe prispă viețuitorii casei privesc la ceea ce se întâmplă pe uliță, în vreme ce trecătorii îi văd pe aceștia și comunică cu ei. Prisca, sprijinită și ea pe stâlpi de lemn sculptați, menține deschiderea casei spre sat, oferă prilejul de contacte ușoare, de convorbiri cu cei de pe uliță. Membrii familiei nu sunt izolați în orizontul lor exclusiv, în grijile lor, în tristețile lor din timpul bolii, nu riscă să cadă în disperări, ci sunt susținuți continuu de tot satul; ei nu se dezinteresează de viața celorlalți oameni din sat, ci și-aduc continuu contribuția lor de sfat, de încurajare.

În casă și în curte erau toate uneltele necesare gospodăriei, unele cumpărate din oraș sau importate din Occident, altele confecționate cu aceeași meticulozitate preocupată de frumos, de către gospodar sau de către femeia lui. Pereții erau acoperiți de vechi icoane pe sticlă sau pe lemn, în stil bizantin autohtonizat, moștenite de la părinți și de la moși. Ștergarele făceau acest cadru autohton și mai accentuat. Coloritul viu al motifelor brodate pe albul lor și pe al pânzăturii de pe masă, al fețelor pernelor de pe pat împreună cu cergile

mițoase te îmbiau cu același zâmbet cu care te îmbie costumul românesc, toate răspândind o atmosferă de pace și de odihnă. Simțeau și aici că nu numai cu pâinea trupească trăiesc locuitorii casei, ci și cu cea sufletească. Spiritualitatea bizantină autohtonizată, atât de umană și de tainică, armoniile zâmbitoare ale tradiției traco-dacice, produsele utile și aproape totdeauna înflorite în felul lor, de proveniență occidentală, își dădeau întâlnire într-o fermecătoare sinteză autohtonă. Lada înflorită de Brașov, acoperită adeseori cu un ștergar românesc, și cobârlăul de pe care se revărsau în trepte țolurile înflorite, acoperit de perne îmbrăcate în fețișoare țesute în casă realizau o originală vecinătate.

Există, fără îndoială, o poezie și în casa germană din regiunile de munte, cu acoperiș țuguiat, triunghiular, cu zidurile acoperite cu frunză de viță, care lasă descoperite numai ferestrele. Se manifestă, în această acoperire a zidurilor cu frunză, tendința de a spiritualiza grosimea lor prea mare, dimensiunea lor prea înaltă, aspectul lor rece și masiv. Înăuntru în schimb, răceala și masivitatea pereților rămași descoperiți te îngheață, iar spațiul dintre ei e totuși destul de îngust. Casa moldovenească se ascunde sprinten și cochet ca o copilă între pomii ce o înconjoară, lăsând să licărească fugitiv numai câte un

ochi, câte o părticică din obrazul ci zâmbitor. Dar înăuntru, se deschid neașteptat de multe încăperi, al căror spațiu cald și primitiv se lărgeste la indefinit în spațiul tainic sugerat de icoane și de ștergere. Zidurile se subtilizează în afară, sub frunzișul pomilor, prin natură, și se spiritualizează înăuntru prin ulcioare înflorite, prin unelte de lemn imprimate de horbota subtilă a motivelor sculptate în ele, prin icoane. Natura și spiritul manifestat prin artă își dau întâlnire pentru a subtiliza și transfigura creația omului care se mișcă între amândouă, care nu uită de nici una. Românul respiră prin natură și spirit sau prin natura și arta care sugerează taina.

Podoabele acestea, bogate, variate sau contradictorii prin originea și stilul lor, dar minuțios stilizate, spiritualizate și armonizate prin arta omului, revelează și ele marca bogăției de stări sufletești și excepționala delicatețe și armonie a lor.

Grația, bogata sinteză de motive orientale și occidentale autohtonizate într-o armonie originală, duhul de comuniune iradiază și din vechile biserici și mănăstiri. S-a spus că voievozii, episcopii, boierii noștri, cu atât mai puțin țărani, n-au avut mijloace materiale suficiente pentru a înălța domuri uriașe ca cele din Occident. Poate că este și acesta un motiv pentru care vechile noastre mănăstiri și biserici sunt

reduse ca dimensiuni. Dar chiar când vreun voievod precum Constantin Brâncoveanu, de exemplu, a avut posibilitatea să clădească biserici de mari proporții, el n-a făcut aceasta, ci a dat dimensiuni mărețe numai palatelor, precum celui de la Horez, nu însă bisericile din incinta lui.

Motivul principal al reducerii dimensionale a bisericilor clădite de voievozi credem că este de ordin spiritual. Locașul bisericii a fost, în Răsărit, corespunzător spiritualității bizantine și autohtone, chemat să întrețină duhul de comuniune dintre credincioși, să întărească comunitatea satului, a obștei călugărești în rugăciune, pentru ca ea să fie întărită pe toate planurile. Oamenii trebuiau să se simtă aproape unul de altul și înfrățiți în rugăciune în spațiul bisericii. În Occident, fiecare individ trebuia să fie, în evul mediu, pierdut în masa stăpânită de autoritatea bisericească, care trebuia să apară puternică și distantă. Toți credincioșii aveau să privească spre locul unde se afla autoritatea, și nu să comunice între ei. Domurile uriașe erau o expresie a feudalismului medieval. Cealaltă formă de individualism, care s-a inaugurat prin Renaștere și prin Reformă, oferea, prin alte biserici uriașe, individului posibilitatea de a se concentra în el însuși, câtă vreme un spațiu restrâns l-ar fi împiedicat de la această singularizare.

Astăzi, scadența la care a ajuns individualismul occidental îi face pe credincioșii de acolo să părăsească domurile, devenite în general muzee, și să-și clădească locașuri mai mici de cult, apte să promoveze duhul de comuniune.

E adevărat că a avut și Bizanțul în Constantinopol, în perioada lui de glorie, biserica uriașă a Sfintei Sofii și alte câteva biserici uriașe în Salonic și în alte centre. Dar acestea erau destinate desfășurării pompei legate de prezența împăratului, a curții și a întregii pături conducătoare a statului. Ele au fost construcții cu totul excepționale.

Umanitatea comuniunii este umanitatea cea mai sensibilă și mai delicată. Domurile din Occident sunt expresia raporturilor de forță și de supunere silită sau de individualism nepăsător la alții. Biserițele noastre sunt expresia delicateții, transparenței omului și a fragilității operei sale în fața divinului, fapt care merge mână în mână cu transparența și sensibilitatea omului în raporturile de comuniune și de familiaritate cu oamenii săi.

Domurile, înainte de Reformă, înfățișau și ele o anumită spiritualitate a pietrei prin creștăturile care găureau turnulețele, prin figurile umane și animalice în care se terminau coloanele lipite de ziduri, prin portalurile și rozetele magnifice de deasupra lor. Dar

toate aceste figuri, creștături, combinații de mici arcuri terminate (la domurile gotice) în unghiuri, portaluri și rozete erau greu de distins de pe imensitatea și înălțimea zidurilor. Grandoarea bisericii copleșea toate figurile individuale. În Renaștere apar, în incinta imenselor biserici, statui la fel de uriașe. Se descoperea grandoarea omului în fața grandorii bisericii. Erau aproape ca două forțe ce se înfruntau lumește, menținând un echilibru precar. Spiritualitatea pietrei era în Occident o predică a forței, nu o predică a desăvârșirii umane.

Raporturile de forță nu permit o adevărată spiritualizare, spiritualizarea se realizează prin delicatețea sensibilă a comuniunii, în care se deschid cu adevărat adâncurile umane. Mănăstirile moldovene au înlocuit linia dreaptă de deasupra ferestrelor cu întâlnirea a două linii în unghi, dar, ținând seama de nepotrivirea statuiilor în arta bisericească răsăriteană, n-au aplicat și figurinele domurilor pe contraforturile exterioare sau în interior. Când Biserica din Răsărit a interzis statuile, ea a avut în vedere că chipul identificat cu statuia, putând fi înconjurat, luat în brațe, e închis în dimensiunile lumii fizice, câtă vreme chipul lumii din icoană, neputând fi luat în brațe, rămâne deasupra celor trei dimensiuni ale ordinii fizice; ca și subiectul persoanei umane, el se afundă în taină.

Preluând ideea de a exprima tainele existenței și prin pereții exteriori, meșterii moldoveni au sculptat în pereții exteriori de la Trei Ierarhi din Iași figuri geometrice ca simboluri ale infinitului, iar pereții altor mănăstiri i-au acoperit cu picturi în stil bizantin, care spiritualizează nu numai pereții prin orizontul de taină pe care-l deschid cu coloritul lor viu și cu scenele de sfinți, ci tot văzduhul, până la mari distanțe, ca o predică a desăvârșirii umane. În același timp, chipurile trăitoare în alt orizont, pictate pe pereți, nepierzându-se în vastitatea unui spațiu covârșitor, nu sunt copleșite de o biserică strivitoare prin forța și grandoarea ei. Biserica se menține coborâtă la dimensiunile umane, fiind umanizată și mai mult prin chipurile ușor observate, pictate pe pereți. E umanizată însă într-un orizont care deschide vieții umane înălțimi corespunzătoare celor mai nobile aspirațiuni de desăvârșire a ei. Spiritualitatea bizantină silită să se închidă în ea însăși în țările balcanice total supuse stăpânirii otomane, în Moldova neocupată total de turci se afirmă în văzduhul exterior, dar nu ca o manifestare de puterii a unei Biserici care dorea și reușise să-și impună dominația de stil lumesc asupra statelor și popoarelor, ci ca un umanism delicat, aspirând spre desăvârșire și chemând spre eternele orizonturi de taină ale existenței.

Aceste mănăstiri sunt un model de felul cum poporul român a asimilat elemente de artă occidentală spiritualității bizantine, adică locașului liturgic promovator de comuniune al acestei spiritualități. Dar el a adaptat, în același timp, spiritului său chipurile ascetice ale picturii bizantine, imprimându-le o anumită rotunjime realistă, o culoare mai puțin brunetă și o mișcare străină rigidității bizantine. Poporul român n-a împrumutat nimic țară să transforme, fără să autohtonizeze conform spiritualității sale echilibrate.

Un moment al echilibrului și al grației este mănăstirea lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș. Se simte în ea cum în locul masivității s-a preferat grația. Biserica parcă este o fată sprintenă și bine încinsă în veșmintele ei. Totul e proporțional și zvelt. Ea se înalță spre cer ca o pasăre ușoară, dar nu prin turnurile ascuțite și chinuite ale domurilor gotice, ci prin tot chipul ei zvelt, liniștit și spiritualizat, eliberat de gravitate, dar fără voința de a se înstrăina de pământ. Varietatea și unitatea ornamentației exterioare exprimă bogăția unitară a vieții sufletești și a vieții de comunitate, iar cele două turnuri răsucite din față exprimă, ca două coloane infinite, aspirația și mișcarea spre infinit a bărbatului și a femeii, care reiau în această înălțare fazele parcurse ale vieții spirituale mereu însă

la alt nivel, de la care se pot privi retrospectiv treptele parcurse, datorită înălțării în spirală.

Întâlnirea între Occident și Orient într-o sinteză originală p constatăm și în bisericuțele maramureșene și din partea de nord a Munților Apuseni. Rămâne o chestiune de studiat dacă aceste bisericuțe au în ele o influență a goticului. Se pare că sunt mai vechi decât goticul. Ele sunt înrudite cu bisericile de lemn din Norvegia. Dar în acelea bârnele sunt așezate în clădire în mod vertical, pe când bisericuțele românești amintite au bârnele așezate orizontal, asigurând poate o statornicie pe acest teritoriu, proprie și sufletului românesc. Vor fi trecut, poate, niscai seminții germanice ajunse ulterior în Norvegia prin nordul Ardealului, ducând de aici acest stil sau lăsându-ni-l nouă? E o chestiune de cercetat. În cazul în care acest stil a pornit din Maramureș, bisericuțele acestea ar fi strămoașele stilului gotic. Unghiurile bolților și ale ferestrelor au avut, se pare, originea în unghiurile inevitabile în care se încheiau bârnele de lemn pentru a realiza acoperișurile și turnurile.

În orice caz, ele demonstrează din nou cât de variată și, în același timp, cât de unitară este creația românească. Variată prin elementele comune cu civilizații variate din Est și din Vest și unitară prin umanitatea identică, bogată, armonioasă, echilibrată,

grațioasă, animată de duhul comuniunii pe care o exprimă.

Turnul țuguiaț, tinzând spre cer, poate că exprimă și o aspirație infinită spre transcendent, aspirație pe care Lucian Blaga o considera proprie stilului bisericesc protestant; dar exprimă și o adaptare la natură, o voință de pierdere între brazi, o luare la întrecere cu vârfurile dealurilor. În orice caz, transcendentul căutat de săgeata turnului acestor biserici nu exclude experiența „transcendentului care coboară”, considerat tot de Lucian Blaga propriu bisericii bizantine, rotunjite în cupolă. Biserițele din nordul Ardealului rămân și ele în interior spații ale intimității și comuniunii umane sub privirea transcendentului coborâtă binevoitor la ele, motiv propriu spiritualității bizantine autohtonizate sau al cele autohtone, care se pare că a avut un rol în precizarea unor forme de expresie ale spiritualității bizantine. Spațiul lor străpuns de razele puține filtrate prin ferestrele mici și de lumina jucăușă a lumânărilor și a candelor mărește atmosfera de intimitate și de taină, ca și în casa proprie, ca și într-o șezătoare. Dar ele sunt nu numai expresia unei capacități de sinteză originală și a comuniunii, ci și a vigoarei pe măsura naturii. Românul e delicat cu oamenii care nu-i sunt dușmani, realizând cu ei imediat comuniunea; e delicat chiar cu

natura. Dar e viguros față de dușmani și e viguros când trebuie să supună o forță a naturii care cere o încordare de putere din partea lui. Bârnelor bisericuțelor din nordul Ardealului au cerut o vigoare ca să fie așezate în toată / masivitatea lor. Se manifestă în ele simțul pentru punerea în relief a valorii estetice a asprimii naturale în cadrul motivelor unei arte delicate. Taina adâncă a existenței este și puternică, dar este și delicată. De aceea, în bârnelor masive au fost încrustate delicate și naive desene sau ele au fost înfrumusețate cu o pictură viu colorată, de stil bizantin. Natura și arta, vigoarea și delicatețea se întâlnesc din nou.

Icoanele pe sticlă, cu adaptarea tehnicii vitrourilor occidentale la conținutul picturii bizantine reprezintă aceeași sinteză originală între Orient și Occident. Dacă în Occident vitrourele țin locul geamurilor uriașelor biserici pierdute în imensitatea spațiului și greu accesibile vederii în amănuntele scenelor pe care le reprezintă, la noi ele au devenit icoane în case, sporind intimitatea și atmosfera lor de taină și de pace, adâncind reflecțiunea și umanitatea membrilor familiei. Fragilitatea lor pusă la îndemâna imediată a mărit delicatețea interiorului casei și a celor ce umblau cu ele.

Delicatețea aceasta e proprie unei întregi arte miniaturale, aplicate însă în același timp și uneltelor de

uz cotidian. De unde în alte părți miniaturalul fragil e pus deoparte în monumentele publice, ca să fie apărat de sfârâmare, la români e prezent în ocupația și în viața zilnică a omului ca o prezență a delicateții, obligând și el, la rându-i, o manifestare delicată. Furca de tors, cu horbota ei de desene, în care fiecare linie sau motiv mărunț exprimă ceva din bogăția și delicatețea sentimentelor flăcăului față de iubita lui, stă zilnic în ochii ei și e purtată oriunde de ea. Oul încristit de fată pe seama iubitului ei, cu o răbdare uimitoare, exprimă pe materialul cel mai fragil bogăția și delicatețea sentimentelor ei, implicând însă și obligația ca acesta să aibă grijă să-i păstreze cât mai mult timp, ca o mărturie a acestor sentimente. Fata se gândește la iubit și-i zâmbește în gând când încristește oul; de aceea are răbdare, căci timpul pe care-l petrece gândind la el e timpul cel mai plăcut. Flăcăul gândește la iubită și-i zâmbește în gând când îi încristește furca, de aceea are și el răbdare. Artă românească este o artă care se încălzește la vatra comuniunii concrete.

În toate creațiile artistice românești e o grație, o poezie, o armonie, o gândire delicată a omului care se îmbracă expresiv pentru alții sau împodobește expresiv un lucru util pentru altul sau pentru comunitatea din care face parte, dând expresie celor mai delicate gânduri pe care le nutrește pentru cel pe care-l iubește

sau pentru comunitatea la care ține și în fața căreia vrea să se remarce. În împodobirea lucrurilor ce și le dăruiesc persoanele, a locașurilor folosite în comun este exprimată o bogăție de sentimente și delicatețe umană promovatoare de comuniuni, un respect și o prețuire nemărginită a omului, un efort de înălțare a vieții omenești în acest duh de delicată și profundă comuniune.

Problema care se pune azi poporului nostru este; bogata lui imaginație creatoare manifestată în port, în cântec, în arta manuală se va mai putea, oare, manifesta în mediul orășenesc și în condițiile unei vieți în care tehnica va avea un rol tot mai mare? Nu vor fi interzise toate aceste domenii (port, cântec, artă manuală) activării în continuare a imaginației creatoare a poporului român? Și atunci în ce alte forme se va mai putea manifesta imaginația creatoare specifică spiritului său?

Sunt semne că după o scurtă stare de stingherire a modalităților de manifestare a vieții sale spirituale, pricinuită de perioada de adaptare la mediul orășenesc și la condițiile tehnicii modeme, poporul român își va regăsi ființa sa și formele ei specifice de manifestare, desigur, însă într-un mod acomodat acestor noi condiții de viață. În timpul din urmă au apărut forme ale costumului orășenesc feminin și masculin care se

apropie de portul românesc. Ele se pot înmulți și pot lua în orașele din diferitele provincii și regiuni ale țării forme adaptate vechiului port din acele provincii și regiuni. Asistăm azi pretutindeni în lume la o explozie a celei mai variate imaginații pe planul vestimentar, mai ales în rândurile tineretului, concomitentă cu o părăsire a uniformității universale cenușii a costumului orășenesc. Această nouă afirmare a imaginației și a varietății poate da curaj imaginației creatoare a poporului român pe plan vestimentar, ca să se activeze și în mediul orășenesc pe linia specificului portului său național și chiar a formelor regionale ale lui. Case de creație județene arată că s-a sesizat această necesitate și ele vor putea servi în viitor și mai mult pentru promovarea formelor portului regional în localitățile fiecărei regiuni. Mașinile care evoluează de la formele lor simple la forme tot mai nuanțate fac posibilă reactivarea acestei bogate imaginații creatoare, ușurând, în același timp, munca manuală pentru realizarea produselor ei. Mijloacele tehnice de înregistrare a pieselor muzicale pot nu numai să pună în largă circulație cântece vechi, cu o arie restrânsă de circulație, ci să îndemne la crearea de cântece noi, inspirate de bogăția de forme a celor vechi.

Viața își va găsi și în mediul orășenesc formele ei de comuniune în grupuri restrânse, care să constituie

ambianța stimulatorie pentru manifestările imaginației creatoare personale: grupuri ale colegilor de instituții, de întreprinderi, de studii, rudeni etc. căminele culturale pe cartiere și străzi pot fi și ele o ușurare și o stimulare a formării acestor grupuri de comuniune familială. Important este numai ca întâlnirile lor să devină o trebuință spontană, să se efectueze din inițiativa liberă, nu prin inițiative cvasioficiale și cu program dinainte stabilit.

Nivelul de cultură mai înaltă la care este ridicată din ce în ce mai mult toată comunitatea românească e în măsură să înlăture separația de mai înainte între lumea intelectuală și păturile populare și să dea puțință fiecărui membru al poporului român să-și activeze originalitatea creatoare personală pe un plan de idei, de artă, de literatură, cu mult mai ridicat de cum și-o manifesta altădată. Dacă toți românii vor să se remarce prin aportul lor creator cultural și artistic în fața comunității românești înmulțind patrimoniul ei și inspirând pe ceilalți la o mai complexă creație, viitorul le deschide posibilitatea satisfacerii acestei dorințe la un nivel și mai înalt.

Forța imaginației creatoare a poporului român, manifestată înainte pe planul culturii populare, poate deveni o forță creatoare explozivă pe planul unei culturi mai înalte, dar care va fi bine să rămână într-o

continuitate cu spiritul culturii populare românești, pentru a nu se dezabuza prin pierderea simțului de nobil umanism, de înțelept și larg echilibru, de ingenuă și profundă intuire a tainei indefinite a existenței.

3. LUCIDITATE ȘI DUIOȘIE

Echilibrul ca notă generală a spiritului românesc iese la iveală nu numai ca un echilibru între diferitele trăsături ale acestui spirit, ci și ca un echilibru propriu fiecărei trăsături, în sensul că nici una dintre ele nu poate fi redusă la o formulă unilaterală, simplistă. E și firesc să fie așa. O trăsătură care se ține în cumpănă cu o alta, contradictorie, are în sine însăși ceva din trăsătura contrară, care înseamnă o frână pentru ea, imprimându-i însă și o complexitate,

Interferența lucidității, a mirării și a duișiei ilustrează poate mai mult decât orice natura paradoxală a sufletului românesc, sinteza sau echilibrul ce se realizează între el și Occidentul lucid, realist, și Orientul care abordează realitatea intuitiv, prin participarea și prin trăirea indefinită a ci, cu toată ființa. Românul este dotat cu o luciditate scânteietoare, tăioasă, care are oroare de neclaritate și destramă orice ceață a ambiguităților. El vrea să înțeleagă un lucru până la capăt. Dar își dă seama după ce a mers până la

capătul efortului de înțelegere de limita pe care el o întâlnește.

Luciditatea lui c ea însăși o însușire mai complexă decât luciditatea occidentală, franceză de pildă. Pentru că ea e unită cu o altă înțelegere decât cea rațională, analitică și definitorie, la care se reduce de obicei înțelegerea occidentală. Nemaiadmițând nici o înțelegere dincolo de cea rațională, insul ajunge acolo să considere că ceea ce e dincolo de aceasta aparține domeniului inconsistenței și al întunericului absolut. Or, luciditatea românească nu se mulțumește cu ceea ce poate obține numai prin înțelegerea rațională, nu se odihnește în suficiența de sine a acesteia sau în renunțarea la orice înțelegere a ceea ce e mai presus de ea. Ea dispune de o rațiune tăioasă, ascuțită ca un brici, dar nu consideră că ceea ce distinge prin tăișul acesteia e nimicul sau că ceea ce e dincolo de ea e sustras oricărei altfel de înțelegeri.

Ea cuprinde în ea însăși, în afară de cunoașterea științifică sau rațională și de legătura cu domeniul accesibil al acesteia, legătura cu domeniul unei alte înțelegeri, al înțelegerii spirituale, înțelegând, analizând, definind rațional, rațiunea ajunge să se mire ea însăși de acest aspect rațional inclus în realitate, căci tocmai prin acest aspect rațional realitatea pune probleme la care nu se mai poate răspunde în același

fel. Tocmai prin acest aspect rațional transpare ceva mai mult decât atâta cât se actualizează în modalitatea realității definibile rațional. Ea vede continuu că realitatea e departe de a se lăsa cuprinsă întreagă în formulele în care rațiunea reușește să prindă cu aproximație procese și formațiuni în care se desfășoară și se concretizează. De aceea, se miră chiar de însușirea realității de a se manifesta într-un anumit grad în această modalitate rațională. Căci prin mirare se descoperă că realitatea, având în ca virtualitatea raționalității mai presus de aceasta, depășește, prin complexitatea ei, capacitatea de cuprindere a formulelor la care progresa, fără încetare, cunoașterea noastră științifică.

Această raționalitate suprarățională, care dă evidență posibilității sau chiar necesității unui interminabil progres al cunoașterii științifice, e proprie mai ales realității persoanei și relațiilor interpersonale atât pentru ceea ce sunt acestea în ele înseși, cât și pentru evidența interioară ce o au, că trăiesc și intuiesc direct acest domeniu inepuizabil în formule rațional științifice. Chiar prin aceasta persoana sau comuniunea interpersonală e domeniul și subiectul acestei alte înțelegeri, necontrare rațiunii, dar mai presus de modul în care aceasta se aplică în cunoașterea lumii obiectuale.

Românul are, prin această altă înțelegere, o foarte lucidă evidență și experiență a acestei realități; ea e pentru el transparentă, puternică în revendicările, în aspirațiile, în voința ei de a fi luată în seamă, în durerile și bucuriile pe care le manifestă și le provoacă. El are o foarte mare înțelegere pentru acest profund și important domeniu indefinibil în exactitatea formulelor științifice, dar de o forță care se impune și căreia omul trebuie să-i servească chiar prin activitatea lui rațional-științifică aplicată obiectelor sau forțelor din ele.

Acest domeniu accesibil înțelegerii unei înțelegeri, pe care o putem numi domeniu al misterului, nu poate fi ordonat, planificat, uniformizat din exterior și în mod silnic prin formule ' raționale, generale, de repetiție exactă, și prin acte neacceptate de el. E un domeniu al unei alte lumini, al unei alte legi, al unei lumini superioare chiar față de lumina raționalității proceselor fizice sau biologic-naturale, pentru că de abia el proiectează un sens asupra raționalității acesteia. E un domeniu care se deschide înțelegerii simpatici, a iubirii, a participării, a comuniunii; e un domeniu al legilor iubirii, care e însă libertate; e un domeniu al unor legi care trebuie nu numai constatate, ci puse în funcțiune nu de individul singular, care procedează științific, ci de comuniunea persoanelor care vor să se iubească sau vor să rămână în iubire.

Românul are în luciditatea lui o foarte mare înțelegere pentru acest domeniu, pentru că e capabil să-i activeze prin inima lui. Aceasta e o înțelegere care e, în același timp, o continuă creație și o continuă mirare pentru noutatea continuă a ei, care se descoperă în om, dacă face și el un efort pentru a o înfăptui. E o înțelegere pentru taina luminoasă, plină de sens a acestui domeniu, de un sens superior sensului lucrurilor posibil de cuprins în formulele științifice. Românul are o mare înțelegere pentru acest domeniu, pentru că e de o mare deschidere umană. Prin aceasta el deschide și actualizează și taina altora, cu inima vibrândă la viața lor de bucurii și de dureri. El e capabil de această înțelegere creatoare sau înfăptuitoare, pentru că a fost educat în spiritul umanismului integral al comuniunii, propriu spiritualității bizantine și autohtone. În lumina lucidității sale, el cuprinde toată realitatea, atât cea științific determinabilă, cât și cea sesizabilă și dezvoltată prin trăire. El nu contestă în realitate un aspect rațional și științific determinabil, ca spiritualitățile orientale, dar nici domeniul și mai luminos și tot atât de accesibil, dar unei alte înțelegeri, al spiritualității personale și interpersonale.

În luciditatea sa cuprinzătoare, românul ia cunoștință și de ‘ sine însuși în taina sa inepuizabilă și deschisă unui plan superior încă și mai inepuizabil; el

nu se pierde pe sine din vedere nici printr-o identificare cu lumea obiectelor, ca într-o cunoaștere exclusiv științifică, cum înclină s-o facă Occidentul, sau contrară aceleia, ca spiritul asiatic sau african. Dar se are mereu în fața conștiinței pe sine, într-o comuniune cu ceilalți și într-o legătură cu lumea obiectelor. Pentru el c reală lumea obiectelor științific cunoscută, dar c real și domeniul spiritual indeterminabil rațional, precum c real și el însuși în acest domeniu. Căci acesta nu se reduce la cui său, deși eul său este inseparabil de acest domeniu, cum c inseparabil de realitatea lumii obiectelor. Persoana sa și persoana semenului are o valoare de neprețuit, realizându-se și actualizându-se în comuniune și în legătură cu tot acest domeniu spiritual.

Filosofia germană a făcut efortul de a raționaliza însuși domeniul fundamentului abisal (Urgrund) al realității sau de a-l defini în noțiuni de gândire, pentru a-l cuprinde oarecum în sisteme rațional clădite. Persoana însă în acestea își pierde semnificația ei unică. Românul are înțelegerea mai presus de înțelegerea definibilă rațional, înțelegerea inimii, care sesizează domeniul în care sunt active alte legi, legi care nu separă și nu confundă, legi în care eul are un rol, creator, prin iubire, prin inima care servește de rațiune, dar nu prin rațiunea care vrea să stăpânească dispensându-se de iubire, prin inima care sesizează

unicitatea persoanelor nereducându-se la un abis impersonal. Dacă ar ține să clădească un sistem filosofic, românul ar folosi, pentru explicarea întregii realități, aceste legi ale inimii, legi ale comuniunii creatoare, dependente în mare parte de voințele umane puse în slujba iubirii, voințe care în felul acesta sunt producătoare de noutăți continue, contând însă în același timp pe posibilitățile imprezibile ale libertății tuturor.

E un domeniu care se vrea luminos și care poate fi actualizat ca atare, putând deveni însă și tenebros, dacă nu punem la contribuție și efortul nostru, un efort de cu totul altă natură decât cel individualist, orgolios. Pentru că există și o inimă împietrită, care se manifestă împotriva oricăror legi, și mai ales a legilor iubirii, vrând să dea impresia că se conduce după legi „științifice”.

Așa se face că acest domeniu este, în realitate, în parte luminos, în parte tenebros, un teren de luptă între întuneric și lumină, în care poate fi făcută să crească fie lumina, fie întunericul. În această luptă binele nu poate fi ajutat printr-o acțiune de caracter individualist, printr-o voință individuală de a impune punctul său de vedere, chiar bun de i s-ar părea și chiar sprijinit pe rațiune și pe știință, ci printr-o acțiune de caracter comunitar, promovatoare de comunitate. Iar comunitatea nu e

promovată prin descrieri și prescrieri de legi, nici chiar ale legilor ei, ci prin practicarea pilduitoare a acestor legi, prin practicarea iubirii, prin antrenarea celorlalți în comuniune, prin iubire ca singura putere creatoare de comuniune.

Luciditatea aceasta este astfel nu numai o lumină descoperită ca întinsă peste întregul domeniu al realității, cu toate formele ei, ci și o lumină care trebuie sporită pentru a scoate pe oameni din întunericul care apare și se dezvoltă în diviziunea și în dezordinea individualistă. E o luciditate care cunoaște domeniul realității normale, dar nu totdeauna reale al persoanei și al relațiilor interpersonale, domeniu care așteaptă contribuția noastră ca să devină normalul real, în sensul unui normal prin practica legilor inimii. Este o luciditate care e în același timp și o duioșie. Căci duioșia e o luciditate a inimii, care luminează și realizează starea normală a domeniului interpersonal. Ea îl descoperă pe acesta în virtualitatea lui și îl actualizează. Ea cunoaște nu numai ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, ci are și puterea să realizeze chiar ceea ce trebuie să fie. Duiosia își cunoaște metodele liberării sale eficiente, pe care le și practică. Ea deschide dimensiuni esențiale cunoașterii, și dimensiunile acestei cunoașteri pun în mișcare și alimentează duioșia spre o și mai bogată cunoaștere. Românul înțelege

compătîmind și compătîmește înțelegând. El este înțelegător în sensul duios sau afectiv al cuvântului, pentru că e inteligent; sau e inteligent pentru că „înțelege” în sensul afectiv al cuvântului. O exactă și nuanțată cunoaștere sau înțelegere a altora intensifică participarea la pătimirea cu ci, responsabilitatea pentru ei. Sentimentul hrănit în solul adânc al unei astfel de cunoașteri nu mai este o vibrație ușoară, melodramatic afectată, ci are o intensitate și o substanțialitate imprimată profund în toată ființa umană. Totuși, românul e reținut în divulgarea sentimentelor sale. Chiar și în manifestările de tandrețe este stăpânit de o anumită pudoare. Deși manifestă o mare căldură comunicativă în simpatia și iubirea lui, această manifestare evită exprimări și forme directe, care i se par dulcele, neserioase, departe de-a reda intensitatea și delicatetea simțirii sale.

Tandrețea cuprinde în sine o sfială, și sfiala o tandrețe. În tandrețe e prezent un respect pentru taina eului celuilalt, în care nu se poate intra tropăind. Despre tandrețea manifestată în bogăția de diminutive date persoanelor dragi se va vorbi în alt loc. Dar această tandrețe merge mână în mână cu o grijă de puritatea proprie, o grijă de-a nu se exterioriza în vreo formă sau cuvânt în care se amestecă vreo impuritate, vreo

nedelicatețe. în adevărata iubire față de altul, omul se purifică.

„Fenomenul întâlnirii personale implică o dublă stare: întâlnirea este, în același timp, o închidere în granița proprie. în întâlnirea personală omul experiază atât granița persoanei cu care se întâlnește, cât și propria limitare. Ba această experiență crește cu progresul apropierii în așa măsură, încât fenomenul sustragerii persoanei întâlnite devine mereu mai evident, după cum și apropierea este mai intensivă.”¹⁴

În cântecul de dragoste ardelean niciodată nu se exprimă prea direct și prea concret actele în care se manifestă iubirea.

Românul are oroare de melodrama afectată, fiind însă, în același timp, străin de răceală în raporturile cu oamenii și mai ales cu cei care suferă. în amândouă aceste atitudini se manifestă o mare forță a spiritului. Când suferă, când așteaptă chiar deznodământul final al vieții lui nu se văicărește, ci găsește în sine puterea să întărească și însuși pe cei ce suferă pentru el sau să lase un cuvânt de mângâiere pentru ei. Ciobanul din Miorița e reprezentativ din acest punct de vedere. Românul are o pudoare de-a se văicări, de-a se dezgoli. Socotește aceasta un semn de slăbiciune. El își ascunde bărbătește

¹⁴ Herbert Mühlen, *Entsaakrulisienmg*, Schöningh, Paderborn, 1971, p. 115.

suferința și tocmai din această tensiune între suferință și voința de a ascunde rezultă o sporită intensitate de trăire, din care iradiază un tragic sublimat în chip foarte subtil și nobil. De aceea, literatura noastră nu a creat mari tragedii. Tragediei, în primul rând, îi este necesar un erou central, care să-și divulge într-un fel suferințele. Or, românului îi vine greu s-arate în public ce are în suflet. El rămâne stăpân pe durere prin puterea spiritului. El nu se arată slab, pentru că îi este rușine să se arate astfel, prin rușine manifestând o impresionantă putere spirituală.

În această capacitate de paradoxală sau plenară activare a ființei stă taina vitejiei strămoșilor noștri, care au murit senini în lupte, în chinuri mucenicești și au suportat cu răbdare neclintită îndelungatele vitregii ale trecutului. Cine vrea să nu arate slab reușește, de fapt, să nu fie slab. Românul a răbdat mult, pentru că i-a iubit mult pe ai săi și n-a voit să le mărească suferința prin descoperirea suferinței sau a durerii sale. El a voit să-i învețe și pe ei să sufere bărbătește, pentru a nu se pierde ca neam, ca persoane, pentru a nu pierde pământul și spiritualitatea lor, sursă a unui superior umanism sau a omeniei.

O formă specială a lucidității este deșteptăciunea românească. Ea are mai mult o nuanță practică. Ea este capacitatea de a înțelege situațiile, de a le face față, „de

a se descurca¹⁴ în complexitatea lor, de a vedea drumul de ieșire din ele. Aceasta cerc omului să nu fie adormit spiritual, să fie atent la toate aspectele unei situații, la toate urmările posibile ale unei fapte. Ea e o însușire românească, dar este prețuită și ca virtute care trebuie dobândită. „Românul e deștept” e un dat. În același timp, el îi spune fiului sau: „Fii deștept”, arătându-i deșteptăciunea ca o îndatorire. Datul și îndatorirea se completează reciproc.

Deșteptăciunea e o veghere continuă a minții orientate practic. Prin ea, mintea omului e continuu cu capul ridicat de pe perna somnului sau e continuu la postul ei. De fapt, acesta e mai mult aspectul de îndatorire al deșteptăciunii. Ca însușire dată, e capacitatea de pătrundere ușoară în complexitatea situațiilor, puterea de intuiție a nodului gordian al unei situații, care trebuie tăiat. Este o putere de înțelegere a unei probleme, oricât de încurcată și grea ar fi ea; o capacitate de surprindere a esențialului în complexitatea de date ale unei situații sau probleme. Ea se ascute însă prin experiență. În deșteptăciune se remarcă cel „pățit”, „Stan Pățitul”.

Deșteptăciunea e însă mai mult latura individualistă, realistă, occidentală a spiritului românesc; o latură restrânsă din complexul conținut în luciditate. Totuși, deșteptăciunea românească are ceva

particular față de raționalismul realist occidental. Acel raționalism se bazează mai mult pe o metodică și pe o statistică. de altfel, sunt destui occidentali care par „tâmpi” la minte față de români. Deșteptăciunea înseamnă un ascuțiș al vederii, o sprinteneală a minții; ea implică o grație individuală, nu e ceva comun și uniform, care vede lucruri pe care nu le vede o rațiune preocupată de cunoașterea metodică și statistică a legilor unor procese ale naturii.

Pe lângă aceea, în tradiția mai veche a poporului ca nu are numai sensul oportunist care i s-a dat în timpul mai nou. Deșteptul știa și în tradiția mai veche să-și apere interesele sale împotriva celor răi și vicleni. Deșteptăciunea, în acest sens, nu e neutră sub raport moral, și cu atât mai puțin se identifică cu viclenia. Uneltirile vicleniei apar grosolane față de deșteptăciune și sunt până la urmă destrămate sau date de gol. Dracul apare ca un prost față de omul deștept. Deșteptăciunea are o subțirime superioară vicleniei. Ea e subțire ca și zâmbetul ei, în timp ce viclenia e grosolană ca rânjetul în care se manifestă. Deșteptăciunea păcălelii învinge viclenia, pentru că vederea ei nu e turburată de ura care să-i întunece claritatea..

Stan Pățitul, Păcală nu sunt agenți ai răului, nu-și servesc niște interese care sunt spre răul altuia, ci înving răul, c drept nu prin vitejie, ci prin păcăleala care

e deșteptăciunea pusă în slujba binelui, a binelui propriu și a binelui altora.

Această deșteptăciune e superioară vicleniei sau deșteptăciunii puse în slujba răului, pentru că e conformă cu puterile superioare, prin care realitatea c ținută în armonie sau e ajutată să se restabilească în această armonic spre binele tuturor. Țăranul Dumitru, căruțașul din Serile în sat la Ocișor al lui Marcel Petrișor, păcălește cu ajutorul acestei deșteptăciuni, însoțită de voința de bine, toată mulțimea dracilor și pune întreg iadul în mare încurcătură. Păcăleala e altceva decât viclenia. Ea e deșteptăciune însoțită de zâmbet. Ea te face să râzi nu numai pentru deșteptăciunea ci inventivă, ci și pentru că a venit de hac unui agent al răului, unei viclenii puse în slujba răului. Păcăliciul nu e încruntat, pentru că nu e animat de voința de a face rău, de a-și servi niște interese egoiste, ci de voința de a opri un rău, de a face fără efect uneltirile unui agent al răului, de a-l da pe față și de a-l face astfel de rușine. Păcăleala e o luptă care se folosește de o deșteptăciune superioară agenților răului și de aceea e zâmbitoare. Păcăliciul e un „ghiduș”, un „hâtru” care se amuză pentru încurcătura în care l-a pus un agent al răului.

Uneori, păcăleala pare să joace renghiuri nu răului, ci prostiei. Dar și în asemenea cazuri c vorba de

o prostie solemnă, pretențioasă, orgolioasă, care nu e străină de o anumită răutate, ba uneori joacă renghiuri chiar „deșteptilor”, adică celor care fac caz de deșteptăciunea lor și care se dovedesc a nu fi chiar atât de deștepți precum vor să pară. Păcăleala e cu atât mai simpatică, cu cât păcăliciul nu face caz de deșteptăciunea întrebuintă în păcăleală, cum face orgoliosul, care chiar prin aceasta denotă o deșteptăciune pe undeva defectuoasă, fapt dat pe față prin păcăleală. Oamenii râd de păcăleala jucată unui astfel de „deștept”, răzbunându-se pe acrul de superioritate cu care îi tratează. Nu arareori cad victime ale unor astfel de situații intelectuali care țin să facă pe deșteptii față de oamenii simpli. Păcăliciul nu se socotește superior altora, dar pune răul într-o poziție de inferioritate, de prostie.

Prin păcăleală, deșteptăciunea împlinește și ea un rol antiindividualist, comunitar, făcând de răs inferioritatea răului, a prostiei orgolioase, ca forțe care par superioare și destramă comunitatea prin părută lor superioritate. Și e semnificativ că numai poporul român a creat un tip ca Păcală și se amuză atâta de isprăvile lui.

O nuanță particulară a deșteptăciunii o reprezintă istețimea. În ea, aspectul practic apare și mai accentuat. Băiat isteț, fată isteță sunt băiatul și fata care știu să-și

facă un drum în viață prin vioiciunea spiritului lor. Lor li se încredințează misiuni importante, pentru că se poate avea încredere în ei. Fata isteată c remarcată de un băiat cuminte și luată în căsătorie, pentru că ca va și să-și conducă casa cu mulțimea problemelor ei care nu sunt ușoare. Istețimea e și ea unită cu o grație și inspirație simpatice. Chiar mersul unei persoane poate fi „isteț” (Nunta Zamfirei). Istețul nu calcă în străchini, nu c teleleu. Istețimea nu e nici ea numai pentru ca, ci o virtute care c necesară într-o viață în comunitate.

Viața de familie, viața în societate este complicată și ca cere istețime pentru a face față nenumăratelor și complicatelor ci situații. Românul are conștiința complexității vieții și importanței istețimii pentru a-i face față. Cel isteț c de folos și familiei și societății, nu numai lui însuși. Istețimea e privită și ca, de ceea, cu simpatie și nu e văzut în ea nimic rău, nimic viclean. Individului i se îngăduie să îngrijească de interesele lui, dar într-un mod care nu păgubește pe ale altora.

4. IRONIA ȘI UMORUL ROMÂNESC

Trăsăturile acestea ale spiritului românesc stau într-o continuitate cu deșteptăciunea și mai ales cu păcăleala de care s-a vorbit în capitolul precedent.

S-ar părea că păcăleala c ironia întrupată într-o fapta. Totuși, păcăleala arc ceva deosebit de ironic, precum ironia c mai mult decât o păcăleală neîntrupată în fapte. Păcăleala ține mai mult de genul umorului. Păcăleala stârnește râsul, ironia nu totdeauna. Ironia arc în ca o malițiozitate, c o mușcătură; ca pune în evidență în mod direct un defect al celui ironizat, pe când păcăleala lasă altora să tragă concluzia acestui defect, uneori neintenționând nici măcar atât. Poate că defectul pe care vrea să-i pună în evidență ironia c exagerat de ca sau chiar inventat; poate că ironia c produsul unei invidii.

Nu se poate contesta că românul practică copios ironia. Poreclele ce și le dau în sate este o dovadă incontestabilă despre aceasta, ca și toate caracterizările și istorisirile hazlii care se pun în circulație pe seama mai tuturor locuitorilor din sat, bărbați și femei, tineri și bătrâni.

Literatura cultă, epigrama și polemica folosesc, de asemenea, în mod frecvent ironia. Poporul practică ironia mai ales împotriva celui leneș și fudul, față de cel

găunos și nefolositor ca om pentru oameni; prin ea exercită o adevărată pedagogie socială.

Fără îndoială, ironia atestă un ascuți spirit de observație, o fină sesizare a oricărei trăsături ce se abate de la măsura cuvenită, un uimitor dar de caracterizare a acestei abateri prin porecla corespunzătoare. Ea atestă, implicit, o lucidă conștiință a ceea ce trebuie să fie omul cu tot indefinitul lui și o intuiție a celei mai ușoare strâmbături a chipului normal. S-ar părea că poporul român e necruțător în identificarea printr-o poreclă a celei mai ușoare alterări a chipului normal de om. Dar poate că tocmai ascuțita sa observație îl silește să exprime realitatea așa cum o cunoaște, sporind prin aceasta dosarul interminabil al testelor sau al caracterologicii umane, prin înregistrarea și fixarea tuturor formelor strâmbate pe care le poate lua realitatea concretă a chipului de om. În același timp, prin aceste porecle și caracterizări se exercită o frână a societății împotriva pornirilor necuvenite ale fiecărui membru al ei, o presiune prin care-l îndeamnă pe cel în cauză la micșorarea defectului pe care i l-a surprins societatea, iar pe ceilalți să se ferească de diferite defecte exprimate prin porecle care circulă în comunitatea din care face parte. Poreclele și caracterizările ironice îndeplinesc astfel o operă educativă.

Nu știu dacă mai există popor care să folosească atât de mult poreclele ironice în caracterizarea personajelor, ca poporul român. Românii se dovedesc în aceasta demni urmași ai romanilor sau înrudiți sufletește cu ei. Poreclele ironice au devenit nume de familie: Vulpe, Lupu, Ursu, Mâță, Bivol, Șchiopu, Stângaciu, Surdu, Flămându etc. Desigur, numele acestea de familie nu și le-au dat înseși familiile în cauză, ci le-au fost date, iar ele, până la urmă, s-au obișnuit cu aceste nume oficializate. Membrii familiilor înșiși folosesc pentru ceilalți membri ai lor diminutive mângâietoare, care sunt apoi folosite și de prieteni. În această privință, românii sunt iarăși neîntrecuți: Puiu, Puișor, Păpușa, Săndel, Dănuța etc. Tandrețea și ironia fac astfel casă bună. Grecii nu folosesc nici nume ironice, nici diminutive. Slavii folosesc diminutivele, dar mai puțin poreclele. Grecii scot în relief, prin numele ce le dau, însușiri pe care ar vrea să le aibă persoanele respective: Fotin (Luminosul), Agatia (Buna), când nu le pun în legătură cu Dumnezeu (Teodor, Teofil), cum făceau și evreii. Germanii urmăresc prin numele lor același lucru: Hermann (Domnul), Friederich (Domnul Păcii), Gottlieb (Iubit de Dumnezeu). Asemenea nume serioase nu se pretează însă la forme diminutive. Popoarele respective sunt închise oarecum în solemnitate în relațiile dintre

persoane. Desigur, numele evreiești și grecești fie că pun persoanele în legătura cu Dumnezeu, fie că scot în relief însușiri plăcute lui Dumnezeu și societății, exprimă o spiritualitate (Pacea, Porumbița, Virtuoaasa - Irina, Peristeri, Arctia etc.) și o țintă pentru aspirațiile nobile ale omului, pe când numele germanice scot în relief puterea, stăpânirea, pacea prin forță, domnia,, bogăția (Hermann, Richard, Siegfried etc.). Solemnitate® primelor c umană, e comunicabilă, e accesibilă tuturor, indică un ideal de desăvârșire umană; a ultimelor e seniorială, distantă, susținătoare a ordinii exterioare. Ea e caracteristică mentalității occidentale, mai puțin preocupată de umanismul desăvârșirii.

Românii au luat nume care exprimă relații cu Dumnezeu sau însușiri de spiritualitate de la greci și de la evrei, ca și slavii. Nici unii, nici alții nu le-au tradus în limba lor. Ei țin prin aceasta oarecum acoperit sensul lor solemn, grav. Prin aceasta și-au deschis calea spre a le face familiare. Teodor (Darul lui Dumnezeu) a devenit Toader sau Dom. Taina ființei umane nu s-a pierdut prin aceasta, dar în taina ei s-a accentuat mai mult dimensiunea indefinitului uman revelat în familiaritate decât a înfinității supraumane, în care omul își are rădăcina și susținerea. De aceea, românii și slavii au putut exercita asupra acestor nume solemne împrumutate pornirea tandră de a le preface în

diminutive. Prin aceasta le-au făcut și mai umane, manifestând spiritul de comuniune care animă aceste popoare. În afară de aceste nume împrumutate în formă netradusă, românii au folosit nume împrumutate de la ceea ce este frumos în natură și în viață: Florin, Doina, Viorel etc., care exprimă ele însele un sentiment de tandrețe.

Numele de laudă grecești, evreiești, germanice pun în relief, iară îndoială, taina persoanelor, dar, pe de altă parte, ele par românului suspecte de bombasticism și de ipocrizie, ca orice compliment exagerat. De aceea, împrumutându-le pe cele dintâi, nu le-au tradus. În afară de aceea, ele pun în relief mai mult taina solemnă a persoanei semenului decât sensibilitatea lui umană. Românul parcă vrea să umanizeze relațiile, să ușureze comunicativitatea între persoane, chiar prin numele ce le-a creat el însuși pentru ele sau prin forme diminutive, pe care le-a dat solemnelor nume grecești și evreiești. Aceleiași umanizări îi servesc și poreclele. În acest numitor comun al umanizării se întâlnesc diminutivele tandre și poreclele ironice. Ele nu sunt numai contrarii, ci au și ceva comun prin scoaterea în reliefa omenescului, în cadrul căruia relațiile sunt fie tandre, fie hazlii.

Dar nota umană a ironiei poreclelor descoperă, socotim, în general, o însușire a ironiei românești, prin

care ea depășește simpla malițiozitate, simpla pornire dușmănoasă de a expune pe cei ironizați rușinii publice.

Chiar cuvântul batjocura, care e identic printr-o parte a înțelesului lui înțelesului ironiei, ba chiar într-un grad agravant, arată aceasta. Desigur, a expune batjocurii publice pe cineva înseamnă, în cazurile unor păcate grave ale aceluia, a face un lucru aproape nimicitor pentru existența onorabilă a aceluia în societatea respectivă.

Dar expresia îmi bat joc n-are întotdeauna un înțeles tot așa de grav, deși la persoana a doua și a treia: De ce ti-ai bătut joc de cutare? Și-a bătut joc de cutare, Și-au bătut joc de cutare, expresiile acestea pot însemna o tratare nemiloasă a aceluia, o reducere a lui la starea unui obiect lipsit de demnitate și vrednic de dispreț, deci privat prin aceasta de cinstea ce i se cuvine unui om. De fapt, se și zice: M-a făcut obiect de batjocură. Dar folosită la persoana întâi, expresia apare cu o gravitate atenuată. Poate că cel ce-și bate joc simte o anumită frână interioară în actul lui de bătaie de joc sau în pornirea de a-și bate joc. Numai văzută din afară bătaia de joc apare foarte gravă și condamabilă fie pentru că cel ce a făcut acest lucru e considerat că a eliminat realmente din sine orice sentiment de frână interioară, fie pentru că în general românul vrea ca în actul bătaii de joc cel care-l săvârșește să aibă

sentimentul unei frâne, a unei limite, și acest sentiment nu e văzut din afară. O bătaie de joc care a trecut de o anumită limita sau nu arată în cel ce a săvârșit-o un sentiment de limită, nici nu mai e propriu-zis o bătaie de joc, în sensul original al cuvântului.

Sensul original al expresiei îmi bat joc stă, se pare, în legătură cu jocul. îmi bat joc a trebuit să însemne la început: mă amuz puțin pe socoteala celuilalt; dat totul este un joc lipsit de gravitate. Sau, și mai probabil, el stă în legătură cu strigătura de la joc. îmi bat joc ar putea însemna în acest caz: îl bat în joc, cu o strigătura ironică. Mă răzbun prin râs, prin joc. Poate că și celălalt răspunde, și în acest caz are loc o luptă, care e, în același timp, un joc.

Dar chiar dacă ironia și mai ales în forma ei de batjocură ia, în cazuri particulare, forme excesive, golite de umanitate, în general ea nu merge până la ultima cruzime, ci e oprită la o anumită limită de un sentiment de înțelegere, de milă. Simțul de măsură și de umanitate se trezește în scurtă vreme și în cel pornit spre ironic, spre batjocură la adresa cuiva. Adeseori ironia trece în umor, dacă nu e amestecată de la început cu umorul; zâmbetul ironic are de la început sau capătă pe parcurs o notă de îngăduință. S-ar putea spune că ironia și umorul nu sunt două atitudini separate, care nu pot coexista în referirea cuiva la una și aceeași persoană

sau în unul și același moment al unei referiri la o persoană, ci ele coexistă sau trec una la alta. Românul râde de slăbiciunea altuia sau de greșeala lui, dar în același timp sau imediat după aceea îl și înțelege. Adesea, mai ales când acela nu a comis păcate grave sau nu le comite continuu dintr-o răutate. În cazurile din urmă ironia lasă loc chiar condamnării sau c amestecată cu ele. Dar când împrejurări reale nu justifică asemenea condamnări, folosește numai ironia. Dar printre fulgerele privirilor zâmbitor-sarcastice ale ironici apar razele privirilor zâmbitor-înțelegătoare ale umorului. Sunt și cazuri când ironia este despărțită de umor, și umorul de ironie. Dar se pare că de cele mai multe ori ele se prezintă amestecate și reciproc atenuate. Românul râde de greșelile altuia, dar nu-l condamnă definitiv, ci îl iartă. Nu voiește moartea păcătosului. Are inima moale, se întoarce ușor, o vorbă bună îl îmblânzește; o explicație a situației grele, care l-a tăcut pe altul să greșească, îl înduioșează. Iartă și pe dușmanii de care spunea mai înainte că nu-i va ierta niciodată. Noi n-am avut revoluții sângeroase. Caragiale își ironizează eroii, iar aceștia se luptă între ei, până la urmă însă îi iartă și el, și apoi și ei înșiși se iartă între ei. În final, învinge dușia. „Oameni suntem” e o expresie caracteristică, prin care explică iertarea ce și-o acordă. Observarea ascuțită a defectelor

umane fundează, în același timp, înțelegerea neputințelor, a limitelor umane. Cunoașterea pătrunzătoare de om explică atât ironia, cât și iertarea românească. Trecerea ușoară de la ironic la umor o arată și faptul că pentru amândouă poporul are același cuvânt: haz.

Românul se caracterizează printr-o mare fluiditate a stărilor sufletești, în care se succedă judecăți aspre și iertări, condamnări pripite și clanuri înțelegătoare. El nu se pietrifică cataleptic în conformarea cu un principiu, ci trăiește toate stările ființei umane. Nu-și îngustează umanitatea printr-un principiu invariabil aplicat. Se spune că datorită acestui fapt nu suntem în stare să creăm o ordine inflexibilă, rigid respectată, o uniformitate sigură, un legalism de fier care să ne pună la adăpost de tot felul de abateri, de acte de incorectitudine; că acoperim cu cearceaful iertării și încurajăm prin aceasta actele de călcare a legilor și ale moralei. Ironia și batjocura exercită, în parte, o cenzură și o frână în calea abaterilor, a actelor de înlocuire, dar cenzura aceasta e atenuată la rândul ei de iertare sau de zâmbetul iertător al umorului. Caragiale nu indică nici un caz de pedepsire a vreunui dintre eroii săi vinovați de abateri de la corectitudinea socială și morală, și el însuși învăluie totul, până la urmă, într-un zâmbet de umor iertător. Sau poate că în

tot timpul aluziile la actele de incorectitudine ale eroilor sunt făcute într-un spirit de umor ironic. Se pare totuși că o anumita frâna în calea unei disoluții sociale și morale e ținută de însăși umanitatea mereu activă a noastră, de însăși sensibilitatea acestei umanități. Limitele umanității de la care poporul nostru nu se abate, în general, sunt țărături între care se mișcă apele relațiilor dintre noi, fără să treacă peste ele. Incorectitudinea unora e biciuită și ținută în frâu de ironia altora, ea însăși reținându-se de a merge prea departe într-o desfășurare dezinvoltă, din grija celui incorect de a se bucura de un nume bun. Dușmănia e atenuată de înduioșare, de trebuința comuniunii, de o suferință a dușmanului, de vorba bună a aceluia. Totul e fluid din pricina unei trăiri integrale și sensibile a umanului. Dacă aceasta ne face mai puțin aplecați de o ordine exterioară rigidă și uniformă, ne păzește, în același timp, de ieșirea din țărături unei anumite ordini mobile a umanului», Funcționarul care are în grija lui păzirea unei anumite legi ocolește uneori unele din formele ei, poate nu numai pentru un folos material ce-i vine din aceasta, ci pentru că se înmoaie ușor sub influența relației de umanitate pe care o stabilește cu ei printr-o mică atenție ce i-o oferă cel ce-i cere acest favor; alteori, aplică toate formele sau le înmulțește cu rigiditate excesivă. Legile nu rămân o realitate cu totul

obiectivă pentru români, ci prezența umanului se face adânc simțită în aplicarea lor.

Ce-i de făcut față de această comportare? Să se lase totul în grija omeniei noastre sau să se insiste pentru o încadrare severă a tuturor în toate formele legii, ocolindu-se orice infiltrare a umanului în aplicarea legilor? Socotim că primul lucru nu e de recomandat, iar al doilea s-a dovedit mereu că e greu, dacă nu imposibil de realizat numai prin mijloacele sancționării oficiale.

Poate că ceea ce e recomandabil de făcut ar fi, în primul rând, educația mai insistentă pe linia omeniei noastre, pentru a o fi ce să se activeze nu numai prin natura ei, mișcată de anumite împrejurări externe, ci și într-un mod conștient și voluntar și în relația fiecăruia cu toți semenii săi; un alt ajutor la remedierea acestei situații l-ar putea aduce activarea mai serioasă a supravegherii comunității, cu voința ei de a face pe toți membrii ei să practice relația de umanitate între toți și condamnarea celui ce, practicând această relație numai cu cei de la care se bucură de o atenție, o neglijează în raport cu ceilalți; în al treilea rând, e de așteptat că, pe măsură ce comunitatea românească realizează o mai mare egalitate între toți membrii ei, micile atenții primite de un funcționar nu-l mai pot tenta, căci nu-l

pot ridica din starea de egalitate cu toți membrii societății.

Trebuie spus însă ceva și despre semnificația umorului românesc în cl însuși. Fără îndoială, umorul deține un loc important în viața poporului român. El e zâmbetul aproape permanent în care se exteriorizează spiritul lui. Prin el, românul manifestă o robustețe de spirit nedoborâtă de greutățile vieții, oricât de mari ar fi ele. El a învățat că greutățile nu sunt mai tari ca foita lui vitală, ca forța omului în general, că tristețea răsare dintr-o nerăbdare și disperare care înseamnă abdicarea de la viață. Umorel a fost o formă de luptă și un sentiment de superioritate a poporului nostru față de greutate. Tocmai de aceea a fost și o comunicare de putere către semenii aliați sub povara greutăților. Prin aceasta, a fost o încurajare a lor. Poate că la puține popoare umorul are un atât de mare rol, ca o importantă formă de putere în comuniune, de susținere reciprocă în comuniune, ca în viața poporului român. Aceasta pentru că puține popoare au fost confruntate timp atât de îndelungat cu greutățile și au experiat atât de mult superioritatea forței vitale a omului în comuniune ca el. Numai la englezi umorul mai are un rol așa de marc, dar el nu e însoțit de atâta zâmbet, poate pentru că nu e un mijloc de caldă comuniune.

Zâmbetul e, în general, deschiderea ființei umane spre semenul său; dacă întâlnirea e o sărbătoare (Saint-Exupery), zâmbetul exprimă bucuria acestei sărbători. Zâmbetul face să cadă zidul dur și opac al despărțirii dintre persoane. Prin zâmbet, zidul despărțitor devine transparent și se realizează comuniunea și un spor de putere între cei ce-și zâmbesc. Iar umorul e o tălmăcire a acestei conștiințe de putere în comuniune. Umorul e o sfidare aruncată greutății și o hotărâre de a o înfrunta Iară teamă, cu toată conștiința mărimii ei. Dar aceasta se (ace într-o comunitate și pentru o comunitate.

S-ar putea spune că există un zâmbet special în lăta greutăților, prin care omul le diminuează sau își sporește puterea în fața lor de dragul comunității, pentru întărirea ei. Umorul are mai ales caracterul acestui zâmbet. Prin el se afirmă conștiința superiorității umane în comuniune în fața oricărei greutăți, chiar în fața morții. Există în acest fel de umor un eroism. Eroismul se manifestă în demitizarea puterii adversarului, și prin aceasta în conștiința superiorității proprii, spre întărirea comunității.

Un zâmbet de acest fel însoțește și amintirea modului cum a fost biruită o greutate. Iar umorul înrudit cu el este comunicarea nepretențioasă a acestei biruințe; prin el, eroul prezintă micșorată greutatea

biruită pentru a nu-și etala meritul său. În umor, de cele mai multe ori, omul se demitizează, am zice, pe sine însuși, după ce a repurtat o biruință, sau ia măsuri pentru a nu fi văzut mai mult decât este. Numai dacă se poate demitiza pe sine însuși, după ce a învins pe adversar, I-a putut demitiza și pe acela în preajma luptei sau invers: numai pentru că I-a putut demitiza pe acela înainte de luptă se poate demitiza și pe sine după victoria obținută. În acest umor al demitizării proprii, omul manifestă o lucidă conștiință a smeritelor sale dimensiuni, dar, în mod paradoxal, tocmai prin aceasta pune în lumină și mai mult micile dimensiuni ale adversarului sau ale greutății învinse. Iar aceasta o face iarăși pentru a întări comunitatea: ceea ce a putut face el, biruind pe adversar, pot face și ceilalți membri ai comunității. El nu e o ființă excepțională.

Prin aceasta sunt încurajați cei care au de tăcut față unor greutăți într-un mod mai eficace decât prin discursuri grandilocvente ale celor ce au rămas și vor rămâne în afara luptei cu greutățile și cu dușmanii. S-ar putea spune că umorul e discursul cel mai eficace al românului pentru întărirea fraților săi la lupta cu greutățile, cu dușmanul.

Umorul acesta e tot ce e mai opus teatrului, autosolemnizării individului, fanfaronadei, expunerii spre aplauze a cavalerului occidental. Poporul nostru

are un acut sentiment de aversiune față de orice teatralism și-l biciuiește necruțator cu ironia sa. Cațavencu și toată galeria de figuri „importante” ale vieții politice „împovărate” de grija poporului, sunt demascate de Caragiale în toată mizeria lor. Poporul nostru acceptă teatrul pe scenă, dar râde de el în viață. El se înduioșează de suferința pe care o descoperă în viață, dar care nu se etalează teatral, ci se ascunde, poate se ascunde chiar sub umor. Teatrul de pe scenă îl înduioșează, pentru că descoperă astfel de drame trăite cu discreție sau eroisme ascunse cu grijă de personajele înfățișate.

Poporul nostru iubește umorul în toate împrejurările, și lipsa de umor e resimțită aproape ca un defect moral și ca o lipsă de grație și de putere. Sadoveanu, Creangă, Coșbuc, cei mai autentici tâlmăcitori ai spiritului românesc, poartă marca autenticității lor și prin paginile de umor pe care le cuprinde opera lor. Bătrânul Căliman cade în lupta de la Podul înalt, rostindu-și vorba lui obișnuită de mirare în fața oricărei situații ieșite din comun: „marc poznă!”, iar fiul său, Onufrei, căruia muribundul îi amintește de rânduiala de înmormântare ce trebuie să i-o împlinescă, îi răspunde: „Da, tătucă, n-om mai avea din ce da orz cailor..., dar eu te-oi pune în sicriul Domniei tale, cum ai poruncit”.

Seninătatea moldovenilor în fața războiului și a eventualei morți, seninătate care le dădea putere să și glumească, le venea din încrederea într-o rânduială mai înaltă, care le impunea să apere cu orice preț legea de viață a poporului român, și prin aceasta însăși ființa lui: „Noi n-avem alta de făcut, spunea bătrânul Manole Păr Negru, decât să murim pentru legea noastră. Noi ne-om înfățișa la scaunul împărăției celei ce stă deasupra veacurilor și lumilor și ne-om da scama cu sufletul. Vitejie neteatrală, moarte firesc acceptată, gluma practică până în clipa din urmă formează un ansamblu coerent.

Coșbuc ne-a lăsat un monument al acestui umor al demitizării propriu poporului nostru, îmbinat cu o fină ironic înmuiată și la fel de demitizantă, îndreptată spre craiul Sobieski, spre generalii lui, în poezia Cetatea Neamțului. Ostașii moldoveni răspund ghiulelelor trimise din tabăra lui Sobieski, apărându-și ceaunul de măămăligă. Onofrei le deschide polacilor poarta cetății cu condiția să înceteze cu marșurile de care e sătul și să tragă mai bine o sârbă, iar craiului, care crede că Onofrei arc în traistă gloanțe și brânză, îi oferă pogace și usturoi, ceea ce îl tace pe crai să-i pupe de bucurie.

Precizând cele spuse mai înainte despre ironie, am putea spune că poporul nostru o folosește mai mult

ca mijloc de demitizare a unor adversari, deci ca umor, în scopul de a-și micșora teama de ci și de a-și afirma superioritatea, nu ca o expresie a unei malițiozități. Ironia lui este în toate aceste cazuri mai degrabă umor, deși cel vizat de ea poate să o simtă ca ironie.

Astfel, în vreme ce Occidentul a practicat în evul mediu mitizarea cavalerilor și a femeilor de la curțile senioriale (a se vedea mitul Niebelungilor), pentru ca în epoca începută prin Renaștere să-i coboare și pe ci la nivelul omului redus la egoismul plăcerilor și al intereselor (Balzac), poporul român n-a avut nici un ev mediu al mitizării și n-a coborât nici în epoca modernă pe om în noroiul pasiunilor, ci a pus în evidență, prin umor, umanul integral, dezbrăcat de penajul pompei, dar înțeles și simpatizat în taina lui făcută accesibilă (Sobieski, în Cetatea Neamțului). Încât s-ar putea spune mai degrabă că nepracticând o mitizare în evul mediu (laudele cântăreților de la curțile feudalilor n-ajungeau la urechile lui, căci circulau în limbi străine), n-a practicat nici o demitizare propriu-zisă. Sau, mai bine zis, îi mitiza pe feudali în felul lui, învăluind într-o atmosferă tenebroasă, fantasmagorică, suspectă răutatea lor, dar prin aceasta făcându-i obiect de dispreț. Proprietarii castelelor erau pentru el, cu limba lor în parte omenească, în parte neînțeleasă, cu înfățișarea lor în parte omenească, în parte schimonosită și întunecată,

cu o putere ambiguă superioară-inferioară față de cea a omului de rând, dar pusă în slujba răutății lor, erau niște zmei, care luau din sat câte o iată frumoasă cu sila, dar care până la urmă erau învinși de Făt-Frumos, om numai, în omenescul lui integral fiind însă ajutat de puterile binelui.

Umorul românesc care, referit la un adversar, pornește de la faima superiorității aceluși adversar, dar manifestă încrederea că acel adversar va fi biruit, se întemeiază pe conștiința că o superioritate care slujește răului este numai o superioritate părută, care până la urmă își va da pe față slăbiciunea. Practicând acest umor, poporul român dovedește și un ascuțit simț al umorului real.

Atât umorul față de puterea adversarului, cât și umorul care tratează cu superioritate propria-i durere și chiar teama de adversar, arată o vitejie poate mai mare decât cea afișată prin fanfaronada cavalerilor. Hazul tăcut de propriul necaz arată că românul vede sub suprafața dureroasă a existenței sale un adânc uman și suprauman, care-i dă încredere și optimism. Hazul făcut de propria-i vitejie e o măsură luată împotriva orgoliului, care-i cea mai copioasă sursă a mitizării, care izolează pe cel mitizat și are efecte rele pentru ceilalți oameni.

Desigur, demitizarea propriei persoane prin umor și a adversarilor prin ironia înmuiată în umor, cu tot realismul ei, implică un anumit relativism în ce privește isprăvile și posibilitățile omului, dar nu și un relativism în ce privește taina indefinită și uimitoare a persoanei umane văzute în înrădăcinarea ei, în adâncimea infinită a existenței totale. Umorul unește, paradoxal, gluma cu seriozitatea, cu gravitatea, fuiorul nu merge până la anularea propriei persoane sau a altora, până la un scepticism paralizant. În umor, omul se cumpănește între a nu se lua pe sine și a nu lua pe alții prea în serios și între conștiința că nu e totuși de bagatelizat nici el, nici altul. Prin umor, omul referit la sine se face agreabil altora, arătându-se lipsit de țepii orgoliului și ai răutății; prin umorul referit la altul caută să-i facă și pe acela agreabil, accesibil, despuindu-l de falsele podoabe intimidante, mai bine zis arătându-l în neputința de a-și camufla deplin umanitatea în astfel de podoabe. Poporul nostru savurează cu mare plăcere demitizarea pomposului găunos, fie că pompa e folosită pentru asuprirea altora, fie dintr-o simplă prostie. În cazul din urmă, prin umor se câștigă și o anumită simpatie pentru omul descoperit în autenticitatea lui, dar și pentru stângăcia cu care își acoperă această autenticitate în podoabele artificiale. Românul

dovedește prin aceasta și un ascuțit simț al realului uman.

Umorul stă în strânsă legătură cu luciditatea poporului român. Luciditatea aceasta nu e tragică, ea nu descoperă sub aparențele dureroase sau teatrale ale vieții o esență problematică sau amenințată de neant (ca Cehov în eroii săi, ca Sartre, ca Heidegger), ci o esență cu mult mai tare. Dar această esență e tare în modestia ei, în conștiința întemeierii sale în ceva superior omului însuși. Ea dă temeuri de încredere optimistă tocmai prin modestia prin care-și descoperă în aceasta adevărata tărie a ei. Ea e sigură pe ea, pentru că s-a descotorosit în rădăcinile ei supraindividuale.

Prin umor, românul descoperă natura cea bună dincolo de prezumțioasele și inconsistentele podoabe în care ca vrea uneori să se acopere. Demitizarea e o persiflare a acestor podoabe, nu a umanului însuși. Iar când în actele mărețe se exprimă umanul însuși, când aceste acte sunt consistente, când un om se ridică cu adevărat la înălțimea lor, românul manifestă cel mai mare respect față de acest om. El nu îi va demitiza niciodată pe Ștefan cel Mare, pe Mihai Viteazul, pe Horia, pe martiri, pentru că ei sunt așa cum s-au manifestat. Ceea ce pare altora mitic la ei este cea mai autentică realitate. Nemitizarea lor înseamnă recunoașterea că ceea ce spune mitic despre ei este cea

mai umană realitate, dar, în același timp, recunoașterea că umanul s-a înălțat în ei și se poate înălța și în alții la lapte nebănuite, prin efortul uman ajutat de puterile supraindividuale, dumnezeiești.

Umorul ușurează relațiile umane nu printr-o coborâre cinică a partenerilor, ci printr-o punere în relief a umanității simpatice a fiecăruia. Umorul descoperă și activează umanul, și prin aceasta relațiile umane dintre oameni. Umorul nu reduce numai la proporțiile reale, mai modeste decât par, persoana umană, ci descoperă și ceea ce e bun, simpatic, demn le iubit în om, îi descoperă umanitatea cu mult mai frumoasă de cât penele lucitoare, dar inconsistente, în care vrea să se acopere sau sub care adeseori omul își uită adevărata frumusețe și căldură.

Românul e un mare meșter în a descoperi și activa prin umor umanitatea reală. Numai în cazurile când încercarea de umanizare prin umor nu ajunge ușor la rezultat el recurge la operația mai aspră, a ironiei, dar tot în scopul descoperirii și activării umanului.

Un domeniu particular al umorului românesc e cel referitor la copii. Aproape toate relațiile adulților cu copiii, când aceștia nu trezesc o prea mare îngrijorare din cauza bolii sau a dezvățului, sunt imprimare de umor. Românul înțelege că copilul crește în atmosfera de încurajare a zâmbetului, a umorului zâmbitor, plin

de încredere în tăria de a înfrunta greutățile vieții. Copilul trebuie ferit de spaime; ființa lui fragedă trebuie păzită de biciuirea apăsătoare a grijilor grave, de sentimentul de neputință a celor mari, de încruntarea oamenilor temători de existența lor. El trebuie să aibă continuu sentimentul cei mari sunt mai tari decât toate împrejurările vi' ții, pentru ca să se simtă lângă ci la adăpost de orice spaimă. Copilul continuă să se dezvolte în leagănul cald al interiorului sufletesc al celor din jurul lui, deschis lor cu iubire, cum s-a dezvoltat în primele nouă luni în dulceața sânelui matern, nu în răceala dintre zidurile care închid în ei înșiși pe oamenii dușmăniți sau preocupați peste măsură de interesele lor egoiste. într-o asemenea ambianță, copilul s-ar simți ca într-un pustiu cu șerpi, strivit de toate spaimele. Copilul are o încredere naturală în oameni, pentru că nu le-a cunoscut încă meschinăria, pentru că această încredere le este alimentată de zâmbetul, de umorul lor. Și c bine să aibă această încredere, pentru a nu li se strivi, în sâmbure, curajul în fața vieții. Necunoscând greutățile vieții și răutatea oamenilor, pentru că cei mari le ascund, ci au o încredere adorabilă în puterea lor de a rezolva probleme peste măsura lor, și cei mari o tratează cu umor, recunoscându-le-o și încurajându-le-o zâmbitor. Umorul, în relațiile cu copiii, îndeplinește un mare rol

pedagogic. Cine nu zâmbește în fața ochilor încrezători și nevinovați ai copilului, devenind și el în acea clipă copil, nu mai are în el nimic din nevinovăția de la început a naturii umane, nu mai e în stare să realizeze cu el comuniunea în acea nevinovăție, ba nici comuniunea cu cei mari. Oamenii nu nasc numai copii, ci îi și cresc în ambianța comuniunii. Dacă n-ar mai fi capabili să le ofere această comuniune, nu i-ar mai putea crește și nici n-ar mai simți dorința de a-i naște. O societate fără copii e o societate care a pierdut umorul, și-a dus individualismul până la gradul de supremă pustiire. Adulții realizează între ei înșiși o comuniune în nevinovăție în fața copiilor în această operă de creștere a copiilor, din puterea pe care o primesc de la copii. Prezența copiilor exercită o influență binefăcătoare asupra celor adulți, o acțiune de umanizare și de unificare a celor din jurul lor, adică mențin pe oameni în umanitatea lor. Unde se evită nașterea de prunci și creșterea lor ca o povară, dintr-o menajare a comodității individuale, folosindu-se raportul între sexe numai pe muchia îngustă a satisfacerii pasiunilor cărnii, s-a produs o mare cădere din umanitate, s-a redus considerabil platforma comuniunii dintre bărbat și femeie.

Acolo, cei doi poli complementari ai umanității nu-și mai aduc toată bogăția lor specifică în existență,

noutatea și bucuria continuă caic îmbogățește existența; reducându-se comuniunea între ci, nu se mai efectuează nici armonizarea bogată între ci, iar urmarea este îndușmănirea și lupta între ci sau scârba învinsă numai carnal în momente izolate. Oamenii care nu mai vor să aibă copii, care nu se mai bucură de copii, cad la o treaptă mai jos decât cea a animalelor și la o existență chinuită, pe care acestea nu o cunosc. Uscăciunea vieții lor e întreruptă numai de beția sincopată, lipsită de bucurie bogată și substanțială, manifestată în dezlănțuirea de scurtă durată a pasiunilor carnale.

Frecventul umor al poporului român, cu marea iubire de copii pe care el o manifestă, i-a ușurat greutățile nașterii și creșterii de copii, i-a înseninat viața, l-a menținut în puritatea și generozitatea umană.

Istoria literaturii universale cunoaște prezentări înduioșătoare ale copilului: Cuore (Edmondo de Amicis), David Copperfield, Oliver Twist (Ch. Dickens), Piciul (Alphonse Daudet). Aceste înduioșătoare prezentări au fost foarte gustate, prin faptul că copiii descriși în aceste opere au avut o viață deosebit de grea. Dar însuși faptul că scriitorii altor popoare n-au fost atrași de copil în general, ci numai de cel în suferință, e, poate, semnificativ pentru mai puțină înțelegere a lor pentru copil ca copil, și nu ca om care suferă la o vârstă crudă, înainte de a ajunge la vârsta

adultă. Copiii aceia sunt copii deveniți, prin suferință, adulți înainte de vreme. În exemplul lor este identificată, poate, și o societate care nu cunoaște bunătatea umorului în relațiile cu copiii.

Particularitatea lui Creangă, cel mai reprezentativ povestitor al poporului român, este că învăluiește în Amintirile sale pe copii, în general, în duioșia umorului. Coșbuc îi învăluiește și el în același zâmbet cald al umorului în Iarna pe uliță, iar faptul constituie un adevărat document despre un popor care practica bunătatea umorului sau care nu devenise încă, în bună parte, o societate privată de această caracteristică, după modelul societății occidentale.

5. *DORUL*

În dor, românul trăiește simțirea intensă a legăturii în care se afla eu cei cu care a viețuit la un loc, când e depărtat de ei. Dorul e simțirea acută a absenței aceluia din orizontul său, care poartă urmele lor, ce nu pot fi umplute de alții. În dor se trăiește o prezență sui-generis a celor absenți; se trăiește durerea absenței lor. Dar chiar prin această durere se trăiește, în același timp, un fel de neștersă prezență a lor în conștiință. Absența lor e un chin, pentru că nu e o absență totală, nu e o uitare. În dor omul e singur sau Iară cel dorit, și în

același timp nu e singur: e cu cel dorit. Dar cel dorit nu e de față în carne și oase, ci e reprezentat prin dor. Dorul aduce și ține în cel stăpânit de el chipul celui dorit, dar și o durere, deoarece chipul nu ține cu adevărat locul celui absent și dorit. Dorul e „trimis” de acela. Prin dor vine ceva de la acela sau se duce ceva din ființa celui ce dorește la cel dorit. Dorul se ivește pe neașteptate, vine năprasnic și fierbinte, vine ca vântul pentru că este legat de dragoste, care circulă, între cei ce se iubesc, ca gândul.

„O, bădiță, bădișor
Nu-mi trimite atâta dor
Și pe lună și pe nor.
Trimite-mi mai puțin
Și vino, bade, cu el.”

*

„Și acesta-i doruț mare,
M-ajunge, mergând pe cale.”

*

„Pe drumul de la Săcele
Vine dorul mândrei mele
Și-așa vine de fierbinte
De-aș sta-n drumu-i, m-ar aprinde.”

*

„Dorul merge ca vântul
Și dragostea ca gândul.”

Uneori dorul vine subțirel, de nici nu-l bagi de scamă. Dorul are uneori o violență care dă celui ajuns de el sentimentul că se sfădește sub forța lui. Nici un gând nu poate scoate sufletul din sub obsesia lui.

„Treci, bade. dealul încoace,
Că n-am dorului ce face:
Că nu-i dor ca dorurile,
Să-I omori cu gândurile;
Că-i un dor asupritor,
Când îmi vine, stau să mor.”

Dorul e foc ce arde inima, e boală care îngălbenește pe cel în care se așază și-l usucă din picioare, îl face să plângă, îi paralizează orice activitate, îl poartă din loc în loc, nu-i mai dă odihnă, nu-l lasă să lucreze, nu-l lasă să doarmă. Căci acela tot timpul /c gândește la cel dorit. Dorul e ca un șarpe, ca un câine.

Dorul cel mai năpraznic este între cei ce se iubesc. Dar există un dor de părinți, de frați, de sat, de peisajul satului, de țară.

„Jelui-m-aș brazilor
De doruțul fraților;

Jelui-m-aș munților
De dorul părinților;
Jelui-m-aș florilor
De dorul surorilor.”

Dorul este un sentiment greu de definit. El nu e numai gândirea cu plăcere la ființa iubită, dar depărtată; nu 'e numai simțirea unei necesități de a fi cu ea; nu e nici 'numai transfigurarea chipului ei, datorită distanței și trebuinței de ea. Ci în dor e prezenta într-un Iei propriu și într-un grad foarte intens o duioșie, un sentiment indescriptibil, în care inima se topește de dragul ființei iubite. Dorul e apropiat de tandrețe, dar are un caracter mai spiritual decât aceasta.

Am menționat mai înainte fluiditatea stărilor Sufletești proprie romanului. Fluiditatea aceasta e o trecere de la o stare la alta, care pare contrară. Dar această trecere arată că fiecare din stările sufletești între care se face trecerea cuprinde virtual ceva din cealaltă. Cele mai extreme stări între care se mișcă ca între doi poli sufletul românesc sunt luciditatea și duioșia. Faptul acesta face ca luciditatea să aibă în sine duioșia ca virtualitate care se actualizează repede sau duioșia să aibă o claritate străină de nota tulbure, haotică, violentă a sentimentalismului altor popoare. Umorul se produce la punctul de trecere de la luciditate la duioșie printr-o

frânare reciprocă, când persoane iubită sau dragă c de lată, având în cl o notă de bucurie. Dorul e duioșia distanței. Dar e frânată și ca de meditație.

Dorul e mărturia comuniunii adânci, duioase și lucide în care trăiește poporul român. În dor fulgeră o pătrundere deosebit de adâncă a calităților și frumuseților persoanei dorite, tocmai pentru că această pătrundere c înaripată de duioșie. Individualistul nu suferă de dor. Dar el nici nu a străbătut prin cunoaștere la esența cea mai frumoasă a altuia. Lui îi este indiferent din punct de vedere afectiv că este sau nu este cineva lângă el. El nu suferă de absența cuiva. El nu cunoaște afectiv propriu-zis pe nimeni, decât pe sine însuși, și nici pe sine însuși nu se cunoaște afectiv, deci nu se arc deschis în ceea ce este mai adânc și mai uman în cl. Dragostea lui, redusă la necesitatea satisfacerii pasiunii carnale, este indiferentă dacă se satisface cu o femeie sau alta.

El duce o existență introvertită. Este interesat numai de el. Dar și introvertirea lui se oprește la un zid chiar în ființa proprie, dincolo de care nu poate trece în dor, omul este cu totul la cel pe care-l iubește. Este cu înțelegerea adâncă în acela, dar, în același timp, în dor se cunoaște omul pe sine însuși, cum nu se cunoaște în afara dorului. Dorul este înfățișat adeseori ca aflându-se lângă persoana iubita; prin dor, cel iubit exercita o

atracție de la distanța asupra celui cc-1 dorește. Dorul vine de la persoana dorită la cel ce o dorește și îl duce pe acesta cu un gând persistent, penetrant și' afectiv la aceea. Cel ce dorește nu se mulțumește cu preocuparea de interesele sale, nu dă atenție importantă la nimic în jurul său sau le vede pe toate sub un văl de tristețe, pentru că nu mai vede decât pe cel ce e totuși la distanță și care sigur ar putea da lumină celor din jurul său. Cel ce dorește se depășește pe sine, dar se cunoaște într-un mod mai deplin, pe când egoistul nu se vede decât pe sine, dar foarte ciuntit, căci nu e preocupat decât de satisfacerea pasiunilor sale.

Desigur, și iubirea este o pasiune. Dar iubirea adevărată e mai cuprinzătoare decât pasiunea carnală, ca nu vede în ființa iubită numai trupul sau, cel puțin la început, e străină de pasiunea carnală. În fața dorului se deschid dimensiunile indefinite și indefinit de fermecătoare ale persoanei dorite. Dorul descoperă taina negrăită a persoanei dorite. Dorul transfigurează persoana iubită sau, mai degrabă, e ochiul care vede sau actualizează aura transfiguratoare care învăluie, de fapt, o persoană. O dată cu aceasta, dorul înseamnă o acută simțire a insuficienței sau a imposibilității vieții în singurătate. Dorul e o tensiune a ființei tale, spre cel dorit. E sensibilitatea potențată față de forța atractivă a altei persoane, față de căldura ei, care te scoate din

atmosfera de gheață a singurătății. În dor te descoperi (ară să te realizezi. În el aștepti prezența persoanei dorite ca să te realizezi.

Te dorești mai mult după persoana cu care ai realizat mai înainte o comuniune îndelungată, pentru că în acea comuniune s-a descoperit căldura ei ca atmosferă necesară a existenței tale. Simți ființa dorită ca un fel de casă ontologică a existenței tale, ca un fel de centru de gravitate pentru ființa ta, ca o condiție a existenței. Până ești departe de ea n-ai odihnă, ești pe drumuri. Prin dor vine până la tine, de la distanță, adierea căldurii familiare a persoanei cu care ai fost în comuniune. Dorul te cheamă lângă ea. Prin dor trăiești necesitatea ca comuniunea de mai înainte să se actualizeze din nou, în mod deplin, prin prezența persoanei dorite lângă tine. Simți necesitatea să ai căldura ei lângă tine și nu numai de la distanță, ca o dovadă sau ca un semn văzut al iubirii ei. În dor te duci cu gândul și cu simțirea lângă persoana iubită. Dar, în același timp, în dor manifesti trebuința ca să te duci în carne și oase la ea și ea să vină la tine în carne și oase. În dor se manifestă simțirea prezenței reciproce nedepășite prin gând și trebuința prezenței reciproce depline.

Dorul răsară din comuniunea deplină realizată înainte și din conștiința persistenței acestei comuniuni,

dar a neputinței ei de a se manifesta deplin. Dorul e comuniunea virtualizată în tendința de a se reactualiza. Dorul prelungește comuniunea trecută în dimensiunea interioară a comuniunii și menține pe cei ce se doresc în această dimensiune, dar pe fiecare în același timp, în mod separat, în dimensiunea exterioară, dar cu durerea de a nu putea manifesta comuniunea lor în exterior. Dacă relațiile sociale formale reprezintă trăirea în exteriorul interuman, în afara dimensiunii interioare, dorul reprezintă trăirea exclusivă în interiorul interuman, în neputința actualizării ei exterioare.

Interiorul acesta e prețuit de cei ce au simț pentru el. Poporul român are un dezvoltat simț pentru el. Interiorul acesta reprezintă celălalt tărâm al umanității reale. Făt-Frumos, ca reprezentant al poporului român, aflător în dimensiunea exterioară, o duce pe aceasta în celălalt tărâm, căci acolo găsește pe frumoasa Ileana Cosânzeana, partenera comuniunii profunde, ca să realizeze cu ea și comuniunea pe tărâmul exterior, căci abia aici poate realiza cu ea comuniunea conviețuirii depline. Dar venirea lor la comuniunea pe tărâmul exterior e îngreunată de tot felul de piedici.

Călătoria plină de peripeții și de primejdii a lui Făt-Frumos în căutarea Ilenei Cosânzene este o călătorie a dorului după ființa cu care s-a aflat mai

înainte și continuă să se afle în legătura iubirii, dar anumite împrejurări împiedică manifestarea ei în planul relațiilor văzute. El călătorește pentru a o găsi și pentru a o aduce de pe tărâmul relației interioare a dorului, pe tărâmul relației exterioare depline. El o caută, ca îl așteaptă. Iar după ce se întâlnesc, doboară toate piedicile care-i împiedică de a reveni pe terenul comuniunii văzute, într-o consimțire și împreună-lucrare deplină.

Despărțirea în planul văzut s-a datorat unei greșeli a unuia dintre ei sau a amândurora, sau intervenției unei forțe dușmănoase. Această despărțire declanșează dorul și căutarea, și așteptarea reciprocă, și toate oboselile, și luptele, pentru a face posibilă trecerea de la comuniunea pur interioară la comuniunea deplină în planul relațiilor exterioare

Nu s-ar putea spune că avem aici, într-o formă populară, mitul platonice (de influență hindusă) al căderii dintr-o pleromă (plenitudine) anterioară a iubirii sau a unității în urma unei plictiseli de ea, și întoarcerea din nou în ea, ca să-i urmeze o altă întoarcere. Iubirea anterioară n-a fost perfectată într-o nuntă; întoarcerea pe tărâmul relațiilor văzute se încoronează prin nunta iubirii perfecte și definitive.

Dorul pe care-l trăiește atât de intens poporul român e pricinuit de imperfecțiunea oricărui început,

dar și de imperfecțiunea condiției noastre pământești. Poporul român aspiră prin dor și încearcă să realizeze prin înlăturarea despărțirii comuniunea finală perfectă între cei temporar despărțiți Făt-Frumos, fiul de împărat, se căsătorește în bucuria universală a întregii țări, a întregului cosmos, cu Ileana Cosânzeana, pentru o fericire fără de sfârșit. Iubirea sau comuniunea nu se termină printr-o moarte a perechii, ca în Tristan și Isolda. Nu se termină nici cu plecarea definitivă a unuia dintre parteneri, ca plecarea lui Lohengrin, care face acest gest pentru că a trebuit, împotriva voii lui, să se descopere soției sale. Pentru poporul nostru, această tinere sub acoperământ a identității proprii de către un partener în iubire e de neconceput, fiind contrară comuniunii iubirii și luminii în care trebuie să se afle iubirea. Se dezaprobă și în unele basme ale noastre descoperirea partenerului, dar numai când ea e forțată prematur de celălalt, înainte de a se fi realizat o desăvârșire în iubire și în înțelegere; iar despărțirea provocată de ea se repară prin oboselile și sacrificiile; impresionante, însuflețite de dor ale partenerului care a forțat despărțirea.

Despărțirea stârnește dorul, care augmentează iubirea, și dorul se stâmpără în nunta finală. Dorul nu numai că reface comuniunea inițială, ci o desăvârșește. într-o piesă de teatru a lui Vasile Voiculescu, feciorul

de voievod valah, jignit de logodnica lui, o principesă bizantină, pleacă. Dar ea, pornind după el plină de dor, după multe oboseli și primejdii reușește să-i regăsească, și iubirea lor maturizată prin dor și, devenită neclintită, se încheie în nuntă sau în unirea perfectă și definitivă.

Dorul e un intermezzo, nu o stare definitivă. Nu se poate concepe nici permanentizarea lui, neîncheiată prin unirea deplină, nici stingerea lui și împăcarea cu eterna despărțire. Dorul ca un chin nesfârșit și-ar pierde rostul lui de tensiune, iar dorul care s-ar stinge și-ar pierde din marca lui importanță în viața poporului nostru.

Sigur că sunt și doruri care se sting, și cei ce se doresc își găsesc, după o vreme, alți parteneri în iubire. Dar aceasta se întâmplă numai în cazul unei iubiri care nu s-a consolidat, n-a prin rădăcini adânci. Dorul soților despărțiți, al copiilor și al părinților nu se stinge până nu e satisfăcut prin reîntâlnire. Și cei ce au acest dor nu pot concepe că el va rămâne nesatisfăcut. „Am să mor cu dorul lui”, „mă duc cu dorul lui în mormânt”¹⁴ spune mama care-și dă seama că nu sunt perspective de a-și revedea fiul înainte de moarte, afirmând prin aceasta că dorul nu o va părăsi nici când va muri. Dar când are perspectiva de a-l mai vedea, zice: „Dorul lui mă ține în viață”. Dorul soților care a trebuit să se depărteze unul de altul pentru o vreme nu se stinge în trecutul

poporului nostru printr-un divorț acceptat cu inima ușoară, cum se întâmplă azi. Aceasta e o dovadă spre comuniunea adâncă, care îi lega pe soți în concepția poporului nostru.

Omul occidental nu are un cuvânt pentru trăirea acestei legături care persistă atât de puternic, chiar când partenerii sunt la distanță. Aceasta pentru că nu are trăirea atât de intensă exprimată de acest cuvânt, întrucât, datorită individualismului său, nu realizează comuniunea adâncă pe care o trăiește poporul român. Iar omul afro-asiatic nu are acest cuvânt, poate pentru că are sentimentul confundării cu toate, deci și cu cei iubiți, chiar dacă sunt la distanță.

Tăria acestui sentiment al comuniunii care persistă chiar în condiția depărtării spațiale o manifestă poporul nostru în mulțimea cântecelor de dor. Cântecurile acestea se numesc în același timp cântece de jale, căci în dor e o tristețe, e o jale.

Cântecul de dor și de jale e cântat de român când e singur. Cântarea lui în cor e pentru spectacol, nu din pornirea spontană de a da glas dorului real. Germanul nu cântă când e singur. Pentru el, cântarea e un lucru organizat, un cor, o chestiune ritmic-estetică și de distracție. El cântă solo în cor, pentru același efect armonic estetic. Rusul cântă și singur, cântă și în cor, cu toți, sau solo. Când cântă în cor, cu toți, sau solo,

urmărește efectul armoniei și al puterii care depășește persoana. Căci solo lui e depersonalizat prin încadrarea precisă în ordinea armoniei. Grecul și reprezentanții popoarelor mediteraneene cântă când sunt singuri, dar cântecele acestea n-au în ele nostalgia dureroasă a dorului, ci sunt prea declamatorice ca să exprime acea nostalgie. Dar lucru ciudat: în cor, românul nu cântă solo, ci cântă cu toți, dar într-un mod că se aude vocea fiecăruia fără să se piardă armonia. Românii cântă pe rând când cântă împreună, dar nu solo, adică acompaniat de cor. Cântă împreună pentru bucuria de a fi împreună, Iară să se piardă într-o armonie impersonală. Umanul e mai mult decât armonia impersonală. Sau cântă pe rând, pentru a se remarca fiecare, modulând fiecare într-un chip propriu o cântare comună. Românul e personal în cântecul dorului și în cântecul executat în comun sau pe rând, dar persoana e legată de celelalte persoane.

Dorul românesc stă în legătură cu personalismul comunitar al poporului nostru și, poate, cu al popoarelor din Estul și Sud-estul Europei, părtășe la aceeași spiritualitate traco- și slavo-bizantină.

În dor, românul trăiește faptul că insul singur nu e omul întreg, că e un amputat. El îl poartă pe celălalt în sine, chiar în absența lui, îl poartă într-o prezență absentă sau într-o absență prezentă, cum simte ciungul

mâna tăiată la locul ci sau durerea unui deget la locul la care ci nu mai este, într-o prezență absentă.

În dor, românul trăiește structura dialogică a ființei sale, adresând cuvântul ființei iubite și auzindu-i răspunsul; trăiește faptul că nu poate exista fără acest dialog, că nu poate ieși din acest dialog, dar, în același timp, trăiește durerea că dialogul nu se realizează decât într-o lume a umbrelor.

În dor, singurătatea e populată ca de o umbră de persoana iubită sau ca de niște umbre de persoanele iubite, ca de niște schițe ale realității lor, dar nu ca de niște schițe desemnare cu voia, ci ca de niște schițe care se ivesc și stăruiesc peste voia celui stăpânit de dor.

Nu știm dacă omul poate realiza o singurătate absolută, lipsită chiar și de aceste schițe spirituale ale realității ce se impun obiectiv în orizontul lui. Interiorul omului golit de orice preocupare de oameni e umplut de stafii. Într-o astfel de singurătate e posibil să i se arate omului umbra Satanei, atrasă de golul înfricoșător, vecin cu neantul, aducător de nebunie și de sinucidere, cum s-a arătat lui Ivan Karamazov. Căci o astfel de singurătate e semnul lipsei oricărei iubiri în trecut și în prezent. Într-o astfel de singurătate i se impune unui individ în mod acut și persistent întrebarea: La ce mai trăiesc cu și care este rostul existenței mele? în orizontul acestei singurătăți absolute se trăiește ceea ce

sc cheamă urâtul, golul îngrozitor. Este o singurăătate care înspăimântă într-un mod indescriptibil. Parcă totul sare la tine. Chinul urâtului nu poate li suportat multă vreme. Desigur, ne gândim la un grad intens al urâtului. Căci el are diferite grade.

E foarte semnificativ faptul că urâtul, în înțeleșul de singurăătate fără nici o lumină, e exprimat prin același cuvânt care indică contrarul frumosului, al omului frumos. Iar în cântecul popular, urâtul, în acest înțeleș, indică pe omul tăcut sau pe omul care nu spune cuvinte frumoase, ci cuvinte grele, aspre, adică nu comunică o căldură sufletească, pe omul cu care nu poți realiza o comuniune. El te lasă să te scufunzi în golul existenței, să fii cuprins de sentimentul lipsei de rost și de consistență a existenței.

„Urâtul din ce-i făcut?
Din omul care-i tăcut.
Ce i-ai zice, el tot tace;
Vezi urâtul cum se face.”

Dimpotrivă, dragostea se naște din comunicabilitate sau produce comunicabilitatea:

„Dragostea din ce-i făcută?
Din omul cu vorbă multă.
Zice una, zice alta,

Și dragostea iacă-i gata.”

Astfel, poate exista singurătate sau urât în societatea cuiva; când cineva ți-c urât, nici nu-ți vine să-i vorbești. Societatea unui astfel de om îți deschide și mai mult hăul singurătății.

Boala urâtului e gravă, mai ales că nu e un dor care-ți umple sufletul de chipul persoanei dorite. Dorul c un remediu împotriva urâtului, pentru că întreține o nădejde. Singurătatea e un urât chinuitor când nu c luminată de nici o speranță, de nici un dor.

Poporul român sc dovedește - prin groaza de urât sau de singurătate și prin trăirea intensă a dorului ca remediu al urâtului sau al singurătății absolute - un popor al comuniunii. În dor, o persoană trăiește valoarea eternă a persoanei iubite. Ea e departe, dar n-a încetat să existe cu totul.

6. OMENIA

Noțiunea românească a omeniei c tot așa de greu de definit ca și noțiunea dorului. Ea nu e noțiune livrescă și deci ușor de definit cum este cca indicată de cuvântul german *Menschlichkeit*, sau *menschlich*, sau de cel francez *humain*. Cuvintele germane *Menschlichkeit*, *menschlich* se apleacă spre ideea de

milă, având un sens apropiat de *barmherzigkeit*. Iar cuvântul francez *humain* arc, de asemenea, aproape numai un înțeles sentimental. Grecii nu au un derivat de la *anthropos* încărcat de bogăția de sensuri a cuvântului românesc și nici slavii nu au un derivat de la *celovek*, care să afirme echivalentul omeniei.

Numai poporul român a creat de la om un derivat încărcat de tot idealul spre care trebuie să tindă omul; numai poporul român a văzut în om această potență de supremă calitate, care poate exista în lume. Este o mare idee despre om implicată în noțiunea omeniei; în noțiunea omenie e dată omului o țintă pe care nu i-o dă nici o concepție filosofică și gândirea nici unui popor. *Übermensch* al lui Nietzsche e ultima concluzie a seniorului feudal nepăsător la ceilalți oameni. Dar mai este acest *Übermensch* „om”? Nu este el cu mult mai prejos de realitatea omului adevărat? Nietzsche ia în bătaie de joc noțiunea de om. *Menschlich, all zu menschlich* înseamnă o ființă umană demnă de dispreț, care se împacă cu toate formele de compromis și de slăbiciune. *Übermensch* înseamnă cavalerul capabil de fapte mari, de acte mari, ebluisante, pentru a . fi urmat de toți pe această calc. Dar care e rostul acestor acte nu ni se spune, Se urmărește un fel de putere pentru putere.

Omenia românească are multe sensuri; ea e prezentă în mod difuz într-o mulțime de însușiri ale poporului, român. E un nume general pentru toate relațiile cinstite, atente, sincere, înțelegătoare, lipsite de gânduri de înșelare a semenilor. A fi „om de omenie” înseamnă a fi om adevărat, a fi realizat adevăratele calități de om. Omenia înseamnă frâna în calea tuturor pornirilor care coboară pe cineva de la treapta de om. Omenia e granița între om și animalul inconștient sau fiara. Înseamnă a nu fi „porc de câine”, adică obraznic ca un porc sau rău ca un câine, sau amândouă; înseamnă a nu fi „lepră” de care oamenii trebuie să se ferească, pentru că aduce o molimă în viața lor. „Un câine de om” indică pe cineva care nu mai e om sau care nu mai are din om decât capacitatea de a manifesta cu mai multă abilitate cruzimea câinelui. „Om de omenie” nu-i., o însușire posibil de practicat în izolare, ci e o relație cu ceilalți, e relația normală a omului cu semenii săi. Omul nu e om decât în relația normală cu semenii săi. Omenia . e contrarul individualismului, al nepăsării de ceilalți, e contrarul chiar, al unui individualism prin care nu s-ar fi urmărit interese egoiste, ci simpla nepăsare față de ceilalți sau afirmarea de putere gratuită în stil nietzscheian. „Mă omenesc” față de cineva înseamnă că îi acord atențiune și cinstire

aceluia, mă feresc să-i tratez într-un mod grosolan, așa cum ar merita, poate.

Aceasta nu înseamnă că omenia trebuie să fie lipsită, de putere. Dimpotrivă, celui ce vrea să țină în frâu egoismul sau chiar individualismul dornic de acte care uimesc»'dar, nu folosesc nimănui, i se cere o mare putere. Dar o și mai mare putere i se cere celui ce adaugă la această frână a egoismului sau a individualismului nepăsător sau dornic de acte uimitoare, dar nefolositoare, efortul de a-și trăi viața cu un folos pentru alții, în slujba altora.

Au fost și la noi unii care au depreciaț noțiunea românească de omenie, pornind de la disprețuirea nietzscheiană a omului. Ei au văzut în omenie un fel de mulțumire cu existența cenușie, umilită, un fel de cerșire de milă și de iertare pentru faptul de a exista și de a incomoda în oarecare fel pe cineva. Sensul acesta minor al omeniei ei l-au dedus din expresii ca „un biet om de omenie”, „oameni suntem”.

Nu s-a remarcat însă că atribuindu-se în mod greșit un caracter general expresiei „un biet om de omenie”, s-a admis implicit că a fi om de omenie înseamnă a accepta situația de „biet” om, deci cel ce vrea să scape de această situație trebuie să folosească metodele necinstite și exploatațoare ale neomeniei, prin care ceilalți au scăpat de situația de „bieți” oameni.

Disprețuindu-se „omenia” acestui biet om, nu s-a băgat de seamă că se adresa acestuia invitația de a renunța la omenie, de a se folosi de aceleași metode necinstite și tâlhărești ale celorlalți pentru a realiza un om superior, chipurile, omului de omenie.

Se pune deci întrebarea: în afară de alternativa „biet om de omenie” sau om necinstit nu mai există, în concepția poporului nostru, nici o altă posibilitate? Nu poate exista un om de omenie care să nu fie un „biet” om în raport cu ceilalți?

Poporul nostru n-a generalizat expresia „biet om de omenie”. Aceasta a folosit-o uneori numai pentru a stigmatiza un mediu care are ca rezultat că un om de omenie trebuie să se afle în situația unui „biet” om. Faptul că poporul nostru n-a generalizat însă această expresie dovedește că în realitate există oameni de omenie fără a fi bieți oameni, că deci trebuie renunțat la omenie pentru a scăpa de situația unui „biet” om. Chiar în folosirea ei negeneralizată expresia „un biet om de omenie” cuprinde nu atât o notă de dispreț pentru un om de omenie, cât o incriminare a unei nedrepte orânduiri sociale, care face posibil ca un om de omenie să fie un „biet om”.

Depinde apoi de cine folosește expresia alegerea unuia dintre cele două sensuri posibile ale ei. Un om cinstit o folosește indignându-se pentru situația de „biet

om”, în care e ținută omenia cuiva; un imoral o folosește cu o notă de dispreț pentru acest „neajutorat” „biet om de omenie”.

„Omenia” nelegată de starea de „biet om” a fost posibilă mai ales în trecutul mai îndepărtat, când în general majoritatea oamenilor din sat, dacă nu toți, erau cinstiți. În timpul mai nou, înmulțindu-se șmecherii și înșelătorii, cel ce refuză metodele acestea poate deveni ușor un „biet om”.

Dar aceasta ne arată și calca de ieșire din această situație: să luptăm pentru a ridica din nou din punct de vedere moral nivelul general al societății.

Era de egalizare socială pe care o trăim a redus distanța socială și materială dintre oameni, adică dintre oamenii care apar ca „bieți oameni” față de alții, care nu sunt în această situație. Prin aceasta astăzi e mai ușor ca omenia să nu mai țină pe cineva în situația inferioară „de „biet om”, în comparație cu alții, care sunt deasupra acestei stări prin neomenia lor.

În general, „a fi om de omenie” înseamnă a și lupta pentru omenie, a lupta prin rușinarea și mustrarea celui care practică acte de neomenie; e o luptă care pentru a rămâne luptă a omului de omenie trebuie să fie bazată totdeauna pe exemplul personal. Căci omenia nu implică numai o blândețe pasivă, ci o blândețe care, folosind și asprimea, își arată la sfârșit iertarea

pentru cel care a fost ajutat să se elibereze din neomenie.

Omenia e un respect, o sfială de om, o rușine de om de a fi necinstit cu el și cu toți, dar nu de . cei ce și-au întinat frumusețea umanității cu o murdărie morală. Pe aceștia i-a . disprețuit poporul nostru și i-a doborât fie prin lupta directă, ca în cazul lui Făt-Frumos, fie, când nu s-a putut prin lupta deschisă, prin păcăleala care I-a privat pe individul lipsit de omenie de avantajele lui dobândite prin neomenie și I-a făcut de râsul lumii.

Omenia ca respect de om se acoperă în parte cu dreptatea, iar neomenia, cu nedreptatea. Dar cu o nedreptate care nu e identică totdeauna cu respectul legii date, căci și legea poate fi nedreaptă, poate favoriza situații avantajoase pentru unii și dezavantajoase pentru alții. Prin omenie un om se comportă față de alt om ca față de un egal al său în umanitate, ca față de un participant la umanitatea sa proprie. Dincolo de legi, raportul de omenie e un raport de la om la om, ca între părtașii aceleiași umanități nu într-un mod strict separat, ci oarecum comun. De aceea, omul de omenie consideră suferința și jignirea semenului său ca o suferință și ca o jignire proprie, pentru că atinge o umanitate care este și a lui. Prin omenie, cel ce respectă pe altul respectă o umanitate pe

care o poartă și el. „A se omeni” față de altul, pe care prin aceasta „îl omenește”, înseamnă a-și descoperi și a respecta propria umanitate, descoperind-o și respectând-o pe a altuia, sau a se ridica la nivelul propriei umanități, ridicând-o pe a altuia. Manifestând omenia mea, dovedesc că am descoperit pe celălalt în umanitatea lui; descoperind umanitatea altuia nu se poate să nu mă ridic la umanitatea din mine. Printr-un singur act descopăr umanitatea din amândoi. Este o singură umanitate în amândoi, deși e purtată de două subiecte. Prin omenie ne-am descoperit comuniunea în umanitate. În felul acesta nu poate deveni cineva om decât în măsura în care descoperă pe ceilalți oameni ca oameni și-i tratează ca oameni. Sunt om în solidaritate cu ceilalți. Încercând să cobor pe altul de la treapta de om, mă cobor pe mine; ridicându-l pe altul în conștiința și comportarea mea la starea de om, m-am ridicat pe mine. Realitatea „om” este astfel o realitate corelativă. Posibilitatea mea ca om e legată de grija de alții.

Dacă după momentul unui act de neomenie a reacționat în mine umanitatea pe care o port, datorită unei suferințe provocate altuia, mă rușinez față de umanitatea mea, rușinându-mă față de umanitatea lui, pentru că în esență umanitatea lui e umanitatea mea. Mi-e rușine că n-am fost om, pentru că nctratându-l pe

celălalt ca om, degradându-l pe el ca om, m-am degradat pe mine. Mi-c rușine de un act prin care am jignit deodată umanitatea lui și umanitatea mea. Dacă aș exista numai eu, nu mi-ar fi rușine de degradarea umanității mele. Umanitatea e dată în mai multe persoane, pentru ca în felul acesta să pot simți rușine și față de mine jignind pe altul; pot simți rușine pentru jignirea umanității melc, întrucât am jignit-o în persoana altuia. Omenia este, astfel, o sensibilitate la umanitatea comună, care nu se lasă ușor și total înăbușită, care reacționează, în primul rând, din mine. Umanitatea mea persistă chiar dacă mă silesc să o înăbuș. Persistă și reacționează la actele mele de înăbușire a ei prin comportarea mea neomenoasă față de altul. Omenia este sensibilizarea umanității din mine și descoperirea unității dintre ea și umanitatea celuilalt. Umanitatea fiind comună diferitelor subiecte umane, își afirmă și își activează unitatea prin sensibilitatea manifestată în relația dintre subiectele care sunt purtătorii aceleiași umanități.

De aceea, „dreptatea” pe care o implică omenia este nu numai o stare de egalitate exterioară între două subiecte despărțite, ci și o relație sau o comunicare afectivă între purtătorii comuni și deci egali ai aceleiași umanități. Poporul român manifestă, prin sensibilitatea particulară la ceea ce se cheamă omenie, o sensibilitate

deosebită la comuniunea în umanitate. Umanitatea, în el și-a păstrat într-un mod deosebit de accentuat sensibilitatea comunicantă, sensibilitatea ca mijloc de activare a unității sau a comunității umanității în subiectele diferite în care este ipostaziată.

Poporul român, punând omenia ca sensibilitate a umanității la unitatea ei în vârful valorilor imanente, a avut în ea nu numai izvorul tuturor valorilor, ci și garanția unității, și prin aceasta a pus un dig puternic în calea individualismului occidental, manifestat fie în reducerea comunității umane la treapta unei societăți subordonate autorității externe a unei conduceri infailibile, fie prin acceptarea haosului de opinii, de ideologii și de tendințe contradictorii, cu încercarea de a păstra o oarecare unitate în planul politic, prin aritmetica democrației.

Omenia reprezintă pentru poporul român trezvia deosebită la umanitate și la comuniunea în umanitate; reprezintă activarea acestei comuniuni în umanitate; reprezintă conștiința umanității și a comunității în ea ca valoare supremă immanentă și criteriul oricărei valori. Dar aceasta înseamnă că în umanitate și în comunitatea în ea este străvezie și eficace adâncimea ultimei taine a existenței.

Expresia „oameni suntem” poate însemna, de fapt, o îngăduință reciprocă, condamabilă a unor

greșeli vrute sau nevrute, când e folosită înainte de săvârșirea acelor greșeli. Dar când este folosită după săvârșirea lor, poate însemna și o înțelegere care se abține de la o implacabilă condamnare a celui ce a greșit, chiar dacă cel ce acordă această înțelegere n-a greșit în același fel. În acest caz, expresia manifestă conștiința neputinței omului de a se menține într-o absolută impecabilitate. Se manifestă și în aceasta o sensibilitate a comunității în umanitate cu celălalt.

Dar expresia „oameni suntem” are și o formă inversă: „doar suntem oameni”, adică ai încredere în mine, căci sunt om, căci suntem oameni și de aceea „vorba-i vorbă”. „Om”: în această expresie înseamnă ființa cea mai vrednică de încredere..

Deci calitatea de om îl obligă pe cineva. Altfel, cade din calitatea de om.

Cuvântul omului trebuie să fie mijlocul de autoangajare neclintită. Oamenii sunt ființe legate între ele printr-o comunitate și într-un respect reciproc nu numai prin simțire, ci și prin voință. Numai respectând pe celălalt ca om sunt și cu om. „Om” este o noțiune corelativă: sunt om întrucât ești și tu om pentru mine, suntem oameni împreună. Aceasta e o calitate dată, dar și o înaltă obligație reciprocă, cea mai înaltă obligație reciprocă pentru a menține sau actualiza calitatea celei mai înalte ființe imanente, pe care o reprezentăm

fiecare și cu care avem de a face. Calitatea aceasta nu se menține și nu se actualizează printr-o comportare moleșită, ci printr-un efort continuu, care reprezintă cel mai încordat eroism moral; n-ai fost „om” când n-ai sărit în apărarea semenului tău, cu mari riscuri pentru interesele tale sau chiar cu primejduirea vieții tale.

Este evident că a fi „om” include o largă gamă de stări și de comportări, de la înțelegerea afectuoasă a greutăților și chiar a greșelilor semenului, până la cea mai lucidă intuire și severă împlinire a îndatoririlor morale față de acela.

„A fi om la locul lui” exprimă mai mult această severitate față de sine însuși în împlinirea îndatoririlor față de semenul propriu sau față de colectivitatea din care face parte. Aceasta persistă în calitatea de om, nu cade din ea. Rezultă că nu e un lucru ușor a fi „om”. Același înțeles, cu accentuarea unei note de curaj, e cuprins în expresia „cutare a fost om odată, adică a pus în relief accentuat umanitatea lui, cum nu se prea întâmplă la tot pasul.

În raport cu aceste ultime expresii, s-ar părea că „omenia” pune mai mult în relief nota sentimentală a umanității, respectul și blândețea față de altul, cu ferirea de a face rău, de a nedreptăți pe altul, câtă vreme „neomenia” ar exprima în ea însăși „cruzimea”, desconsiderarea, călcarea în picioare a

celorlalți. Dar având în vedere că pentru respectul, înțelegerea, menajarea afectuoasă a altuia e necesară o înfrânare a egoismului propriu, omenia include și o notă de eroism moral. Totuși, se poate conchide că ceea ce se accentuează în mod deosebit prin „omenie” e nota afectivă, pe când în expresiile „om la locul lui”, „a fi om odată”, se accentuează mai mult conștiința severă a propriei datorii față de alții. Însă ultimele expresii implică și înțelesul celei dintâi, precum și viceversa.

Se poate spune deci că prin valoarea imanentă supremă pe care poporul român o acordă „omeniei” și „omului”, el manifestă umanismul său profund și prezent în toate stările sale sufletești și în toate atitudinile sale, am zice în toată ființa sa.

E un umanism prin care cunoaște și recunoaște intelectual și afectiv valoarea omului ca cea mai înaltă valoare imanentă și se angajează cu sever eroism moral în respectarea și promovarea ei. E capacitatea intuiției lucide și afective a acestei valori, ceea ce-i mai mult un program intelectual și moral.

7. *OSPITALITATEA, RAPORTURILE CU STRĂINII ȘI CONȘTIINȚA PROPRIEI VALORI*

Ospitalitatea este o trăsătură caracteristică unanim recunoscută a poporului român. În ea se manifestă aceeași umană deschidere spre om, aceeași tendință spre comuniune, care se manifestă în omenie și în dor. Ospitalitatea e omenia manifestată față de străini. Prin ea, românul descoperă îndată umanul în străin și-și descoperă umanul propriu față de străini. Prin ea, românul depășește granița de familie, de sat, de neam, plasându-se în umanul pur și simplu, în umanul universal. „E suflet de om”, spune când cel găzduit e sărac, e necăjit. S-ar zice că e o bucurie și o uimire pentru el să descopere că umanitatea se întinde dincolo de granițele familiei, satului, nației proprii.

Ocazia de a primi un străin e o adevărată sărbătoare pentru român. El zâmbește de câte ori întâlnește un om, confirmând sentimentul de sărbătoare produs de orice întâlnire, sentimentul de intrare în zona realității celei mai minunate care este un alt om, sentimentul că nu e singur. Dar sentimentul de sărbătoare este trăit de el cu o deosebită intensitate, cu ocazia ospitalității pe care o oferă unui străin. Căci această ocazie e intrarea uimită într-o zonă nouă a minunatei realități umane. Românul se întrece cu

această ocazie în a-și deschide umanitatea sa și în a-l face pe celălalt să se deschidă.

Uneori atenția și respectul față de străini e așa de mare, că cei din rudenia, din satul, din neamul propriu se simt puși pe al doilea plan. Uneori această atenție a românului față de străini dă chiar impresia că este stăpânit de un complex de inferioritate față de ei. Un tânăr revenit învățător în sat nu-i atât de respectat ca unul venit din altă parte. Fapt e că în străin românul vede o umanitate nouă, înprospătată; străinul reprezintă o varietate mai accentuată în orizontul său uman. Părutul complex de inferioritate s-ar putea să nu fie altceva decât o sete de a-și înprospăta experiența umanului, de a lărgi experiența lui de umanitate cu noutatea pe care o așteaptă de la străin.

Dar în aceasta delicată atenție față de străini e amestecat și un anumit sentiment de protecție a unui om care e rupt din ambianța lui obișnuită, care se află dintr-o dată singur, și oarecum neajutorat într-un mediu neobișnuit pentru el. Faptul acesta va face ca umanul românului să devină deosebit de sensibil, de milos. Și tot faptul acesta face ca românul să fie oarecum mândru că poate îndeplini cu cinste îndatoririle ospitalității. El simte că se pune prin aceasta oarecum în evidență în fața alor săi și în fața străinului, că se pune, în evidență prin generozitatea sa umană.

De aceea, pe teritoriul românesc s-au așezat totdeauna mulți străini. Românul s-a obișnuit încă din vremea migrației popoarelor cu faptul acesta. Și străinii au trăit bine pe acest teritoriu printre români, s-ar putea spune că chiar mai bine decât marea majoritate a românilor.

Totuși, chiar considerentele menționate arată că, atenția, deosebită față de străini nu poate fi categorisită simplist, ca un complex de inferioritate. Împotriva acestei interpretări pledează, între altele, faptul că românul, cu toată atenția ce o acordă străinului, sesizează la el și o notă care alimentează hazul; sau față de el. „Anecdotele” culese de Theodor Speranția. exemplifică această afirmație. Hazul acesta nu e provocat numai de situația stingheră în care străinii, neadaptați complet ca limbă și ca comportare mediului românesc, se înfățișează în acest mediu, ci și de străinii aflați la ei acasă, între care românul ajunge uneori. Capacitatea românului de a surprinde la alții nota umoristă în general se manifestă cu mult mai copios, față de străini. Aceștia stârnesc hazul nu. atât prin nota individuală caracteristică, cât prin nota națională caracteristică.

Se poate; spune că atunci când se află el; între străini, românul cultivă hazul ca un sentiment de superioritate, pentru a se apăra de gândul unei

inferiorității față de ei. Hazul îmbinat cu acest sentiment se activează în el față de străinii aflați pe teritoriul său, mai ales când aceștia „își iau nasul la purtare”, când „i se urcă în cap”, vrând să se comporte ca niște stăpâni. Atunci, hazul în raport cu străinii devine mușcător; atunci, hazul acesta îngroașă nota specifică a nației lor până la caraghios. Protestul împotriva acestor străini care vor. să conducă și să exploateze poporul român, nea vând nici un drept să, facă aceasta, este exprimat prin expresiile „venetici”, „venitură”. Uneori, protestul acesta s-a dezvoltat în adevărate revolte. Dar e semnificativ că aceste expresii nu le folosește poporul român pentru neamurile de veche așezare pe pământul românesc. Iar până când străinii „stau la locul lor” și se află într-o situație de oameni care au lipsă de o anumită protecție, hazul are caracter de umor înțelegător. Cele două forme de haz (cel mușcător și cel înțelegător) arată într-un mod indubitabil că românul, nu trăiește un complex de inferioritate față de străini, ci că el e conștient, de valoarea neamului său și a sa proprie, ca membru al lui.

Străinul de veche așezare pe teritoriul său sau cel care nu devine arogant i-ajută românului să se cunoască pe sine însuși și să constate că nu este inferior. Românul îi recunoaște calitățile specifice, dar, în același timp, constată că are și el calitățile sale. El

admiră la acela superioritatea în anumite calități, dar vede, în același timp, că în alte calități este superior aceluia. Se silește chiar să imite calitățile bune ale aceluia, dar nu le lasă nici pe cele bune ale sale. Românii transilvăneni au împrumutat multe din spiritul gospodăresc-metodic al națiilor conlocuitoare, dar nu au renunțat la un anumit haz binevoitor față de alte trăsături ale lor, cărora le-au opus trăsăturile sale proprii, superioare.

Contactul cu străinii, când aceștia nu devin periculoși pentru existența lui demnă, a fost folosit de poporul român pentru dezvoltarea propriei sale umanități, care tinde spre dimensiuni universale.

Poate nici un alt popor nu-i atât de dornic să învețe de la alte popoare. Această dorință degenerază uneori, când românii se află în contact cu un singur popor străin, situat momentan, în vreo anumită privință, pe o treaptă superioară, într-o imitație dizgrațioasă. Dar, în general, perioada acestei imitații e depășită întotdeauna, și poporul român se alege cu folosul că a absorbit în sinteza spiritului său original ceea ce a împrumutat de la alt popor în perioada imitației exagerat. Însuși faptul că imitația produce aspecte comice arată că prin comportările împrumutate răzbește specificul românesc producând acele efecte comice, atâtă vreme cât comportările împrumutate n-au fost

deplin asimilate în sinteza românească. Se poate spune deci că comicul, care apare în viața unor indivizi sau a unor grupuri din poporul român, se constituie mai ales în perioada trecătoare a nedeplinei asimilării a unor modele străine. Fenomenul nu e unul de respingere principală și definitivă, ci de imposibilitate de asimilare imediată și exagerată a împrumuturilor. Remediul pentru ieșirea din comic nu e o cale întoarsă, o respingere a oricărui împrumut, ci o împrumutare treptată, cu măsură.

Aceasta nu pentru a ne asimila treptat altei nații, pentru a deveni treptat o imitație a aceleia. Căci imitația fie că e produsul unui proces treptat, fie că e realizată într-un tempo relativ rapid, tot dizgrațioasă rămâne, tot lipsită de interes, tot lipsită de farmecul fenomenului original și de vitalitatea unei surse creatoare proprii. Împrumuturile trebuie făcute treptat, pentru a da posibilitatea sintezei autohtone să le topească în ea, să le facă de nerecunoscut, să le transfigureze în spirit românesc.

Astfel, aspectul comic care se produce în perioadele de împrumuturi exagerate și grăbite e și el un semn al forței originare a spiritului românesc, de principală nonreceptare a fenomenului imitației exterioare, de alterare caraghioasă a împrumuturilor exagerate.

Poporul român e dornic să învețe, să împrumute, să-și lărgescă spiritul pe măsura dimensiunii universale. Dar el încadrează totul în originalitatea spiritului propriu. El dă o soluție proprie raportului între universal și specificul național.

Puține popoare sunt atât de deschise învățării de la alții ca poporul român. Alte popoare se închid în ele însele ca într-o carapace: unele din ele rămânând în ele însele progresează însă în mod uimitor, având o mare putere creatoare (poporul german, poporul francez); altele nici nu primesc de la altele, nici nu progresează prin ele însele. Și unele, și altele dacă fac unele împrumuturi aceste împrumuturi le rămân neasimilate interior, ca o anexă exterioară. Dar și cele care realizează progrese uimitoare prin ele însele rămân într-o anumită simplitate în progresul lor, pentru că rămân, paradoxal, închise pe linia progresivă a spiritului lor exclusiv.

Poporul român e complex la început, și realizând progresul prin contactul cu alte popoare, prin împrumutarea unora din realizările altor popoare, sporește în complexitatea sa, care e prin aceasta mereu originală însă, în același timp, de o lărgime universală, familiară, de aceea, tuturor popoarelor. Căci potențele spiritului românesc dezvoltate prin contactul cu multe popoare coincid, în sinteza lor unitară, cu potențele

celorlalte popoare la un loc, asemenea spectrului solar cu toate culorile. Dar spiritul românesc arc, în plus, față de valențele celorlalte popoare la un loc, forța de sinteză echilibrată a lor.

Dar despre sensul acestui universalism adevărat, însă în mod fatal neuniformizant, trebuie să vorbim în alt capitol.

8. *UNIVERSALUL ÎNTR-O SUPERIOARĂ SINTEZĂ ȘI UMANIZARE*

Sufletul românesc e larg deschis spre totala realitate și spre toate creațiile spiritului uman de pretutindeni. E deschis spre Occident, dar arc legături și cu Orientul. Se interesează de tehnică, dar și de cultura spirituală. Asimilează și adaptează ușor orice tendință literară și artistică. Vrea să fie la curent cu tot ce e nou în știință, în tehnică, în gândirea umană. Mulți dintre români sunt atât de avizi de a fi la unison cu ideile și formele noi de cultură sau se entuziasmează atât de ușor de ceea ce e nou undeva, că nu mai văd nimic valoros în creațiile trecute ale spiritului românesc. Desigur însă că în scurtă vreme revin din acest prea exclusiv entuziasm, și ceea ce au creat sub influența noilor idei și forme apărute în ale părți se încadrează,

poate chiar fără intenția lor, în spiritul creațiilor românești anterioare.

Spiritul românesc primește tot ce capătă undeva o importanță, dar autohtonizează totul. Se spunea odată de București că e Parisul Orientului sau de România că e Belgia Orientului. Afirmatia era adevărată prin faptul că tot ce se citea la Paris, tot ce se vedea la teatrele de acolo, toate modele din acel oraș, călăuză, în unele privințe, pentru toată lumea, se citea, se vedea, se imita la București. Aceasta a dus uneori la fenomene umoristice și a provocat satire usturătoare, ca cele ale lui Caragiale. Se manifesta temerea pierderii esenței noastre.

Până la urmă, influențele acestea au avut ca efect doar fecundarea unei literaturi și culturi proprii. Ceea ce a rămas pură imitație a căzut deoparte, în afara râului în continuă creștere a culturii noastre proprii.

Depășirea simplei imitații necreatoare a avut loc atât prin geniul propriu, al poporului nostru, care se manifesta, fără știrea lor poate, chiar în cei ce creau, stimulați de curente străine, cât și prin reacțiile ce se produceau în cultura noastră și care puneau în evidență ceea ce este propriu geniului poporului român.

Ne-am folosit de influența calvină pentru a introduce limba română în Biserică și în scrisul nostru, deci pentru a lua ceea ce ne era nouă de folos, nu însă

pentru a ne însuși calvinismul însuși, cum a remarcat încă Petru Maior; ne-am folosit de iluminism pentru a pune poporul nostru la curent cu cultura contemporană și a-i ascuți conștiința națională, nu pentru a ne însuși un raționalism individualist, cum au remarcat cercetătorii mai noi ai iluminismului românesc.

Călugării noștri s-au folosit de cunoștința de limba greacă, mai accesibilă nouă în perioada fanariotă, pentru a traduce minunate texte de spiritualitate bizantină, dar nu pentru a se delecta cu nuanțele de înțelesuri subtile ale limbii grecești. Legătura cu Bizanțul a stimulat pictura de o atât de subțire și autohtonă spiritualitate a picturii mănăstirilor noastre.

Vitrourele bisericilor romano-catolice din Transilvania și goticul lor timpuriu au stimulat arta originală a icoanelor pe sticlă cu teme bizantine într-o naivă și pură executare țărănească și delicatele arcade de la ușile vechilor biserici moldovenești, adaptate liturghiei bizantine și atmosferei de comuniune intimă între credincioșii adunați în ele.

Eminescu s-a folosit de romantismul german ca de un stimulent pentru a da expresie dorului său transfigurator al ființei iubite și al peisajului românesc, precum s-a folosit de filosofia pesimistă schopenhauriană pentru a da o expresie mai filosofică stărilor de dezamăgire prin care trece iubire»

„Junimea” s-a folosit de influența germană pentru a ridica creația poetică românească din starea unor efuziuni naive, dar curente estetismului rafinat al creației poetice franceze sau intuițiile mai profunde ale poeziei germane au servit ca stimulente pentru a ridica din nou poezia română la treapta unor expresii mai nuanțate ale emoțiilor estetice și ale intuițiilor profunde ale existenței de la nivelul unor forme declamatorice, la care căzuse sub influența sămănătorismului (Bacovia, Ion Barbu, Lucian Blaga, Arghezi).

Dar ar fi insuficient să ne mulțumim cu simpla constatare a unei autohtonizări a influențelor literare, artistice și culturale de pretutindeni. E necesar mai departe și să vedem în ce constă aceasta autohtonizare. De abia prin aceasta ni se va dezvălui deplina originalitate a spiritului românesc.

Autohtonizarea românească înseamnă încadrarea influențelor străine în echilibrul și în interpenetrarea stărilor sufletești bogate și contradictorii, care constituie dominantă spiritului românesc. De altă parte, chiar prin această însușire spiritul românesc se face apt să asimileze orientări și creații atât de variate și de contradictorii.

Dar dacă, acolo unde au apărut, aceste curente și creații reprezintă tendințe și manifestări unilaterale extreme,, prin asimilarea lor de către spiritul românesc

ele intră în sinteza, și interferența intimă de componente contradictorii și reciproc atenuate ale lui, intrând ele însele întreolaltă într-o asemenea interferență și sinteză. Sinteza conținutului, spiritului românesc se lărgeste prin sporirea lui, câștigă o complexitate mai bogată, mai nuanțată, mai matură, capabilă să actualizeze potențe mai profunde ale spiritului, sesizări mai fine ale realității, experiențe mai profunde ale ei, exprimări mai adecvate ale acestor potențe și trăiri actualizate ale lor.

Aceasta înseamnă mai întâi că tendințele și curente de oriunde, intrând în spiritul românesc într-o asemenea sinteză și osmoză superioară, devin cu adevărat un universal unitar, și echilibrat, în care nici una dintre ele nu este intolerantă față de alta, nu caută să o excludă, nu provoacă stări de exclusivism implacabil. În al doilea rând, aceasta înseamnă că ele actualizează și dezvoltă o umanitate superioară. Și în al treilea rând, că ele însele sunt umanizate într-un mod superior, pierzându-și îngustimea unilaterală și exclusivist-fanatică.

Umanitatea echilibrată românească se manifestă în comuniunea dintre om și om, din care răsare dorul și umorul, înțelegerea umană sau omenia. Orice idee sau ideologie nouă, adoptată cu bucurie de poporul român și încadrată în sinteza spiritului său, orice direcție

literară sau artistică, dacă e exclusiv intelectuală sau individualistă – și așa sunt ideologiile și curentele occidentale în general -, se imprimă modificată, fiind pusă în slujba duhului de comuniune, de înțelegere mai mult decât rațională, în slujba omeniei, în slujba dezvoltării omeniei. Iar prin aceasta, respectiva ideologie sau direcție literară artistică capătă înfățișarea și devine expresia unui umanism integral.

Dacă tot ce este unilateral-exclusivist împiedică umanitatea să se dezvolte integral, dar are meritul că pune în relief un aspect al umanului prea neglijat înainte, spiritul românesc acordându-i cuvenita atenție, dar încadrându-l în sinteza celorlalte aspecte, slujește umanitatea în două feluri: pe de o parte, acceptând punerea în valoare a aspectului uman nesocotit înainte, pe de alta, realizând, amintita încadrare. Umanul întreg e promovat prin aceasta, în mod continuu.

Numai echilibrul promovează umanul integral în mod continuu. El face aceasta întrucât nu ține în loc dezvoltarea aspectelor lui prin lupta între ele sau a multor din ele prin precumpănirea ce o dă unuia singur, ci folosește fiecare țâșnire a unui nou aspect într-o formă accentuată, ca o revelare a unei noi posibilități a acelui aspect, care nu trebuie înăbușită, ci folosită pentru a actualiza și celelalte aspecte la treapta <;lor

corespunzătoare cu aspectul care a țâșnit primul cu o forță nouă.

Dar o face și prin faptul că lucrând astfel, determină fiecare aspect să se umanizeze, luându-i ascuțișul unilateral sau dându-i omului posibilitatea să înțeleagă toate aspectele ființei sale. Iar prin aceasta un astfel de om devine înțelegător al tuturor tendințelor variate și contradictorii observate la alții.

Prin această atenție acordată tuturor curentelor și realizărilor umane de pretutindeni și prin încadrarea lor în sinteza de o deosebită intimitate a spiritului propriu, poporul român realizează un echilibru dinamic, prin care înaintează pe un drum de tot mai adâncă umanizare.

Nu se poate spune că nu realizează și alte popoare progrese impresionante în istoria lor. Dar ni se pare că progresul multor popoare are un caracter mai mult sau mai puțin unilateral, înaintând pe linia uncia sau alteia dintre însușirile care le sunt proprii, într-un mod oarecum unilateral. America a realizat progrese uriașe, dar mai mult pe linia tehnicii. Franța la fel, dar mai mult pe linia lucidității intelectuale și a eleganței clare a formelor. Germania tot așa, dar pe linia unui spirit de organizare metodică și de aprofundare filosofică a realității. India de asemenea, dar mai mult în intuirea unității profunde a realității. Poporul englez

ține echilibrul între ideologii, dar nu le sintetizează. Poporul român a realizat și e chemat să realizeze, într-un echilibru dinamic, o sinteză largă, intimă și integral umană între toate trăsăturile și aspirațiile ființei umane, dezvoltându-le pe toate prin folosirea dezvoltării unora sau altora din ele de către alte popoare și modelându-le pe toate prin intercondiționarea lor și prin topirea lor în sinteza românească. El dezvoltă inteligența lui folosindu-se, în ultimul secol, și de vocabularul inteligenței franceze, dar însuflețind acest vocabular și deci și inteligența pe care o exprimă, de căldura vechilor sale cuvinte și de umanitatea sa exprimată prin ele. El dezvoltă spiritul de pătrundere filosofic german, dar umplându-l de o intuiție prin care sesizează profunzimile realității dincolo de aspectele lor văzute de spiritul german prea rigid ordonate. El

folosește, în timpul din urmă, tot mai mult tehnica în raporturile sale cu natura, dar o încadrează și pe aceasta în raporturile sale umane cu natura și cu oamenii.

E un uman mai larg, mai cald, mai profund, care pătrunde toate formele progresului său.

Ni se pare că aceasta este destinația poporului român: să păzească și să dezvolte un umanism de o sinteză și de o sensibilitate superioară, în drumul de progres pe care are să-l parcurgă împreună cu toate

popoarele. Acesta poate fi aportul lui de neînlocuit și de mare preț în dezvoltarea umanității.

Dar prin sinteza în care diferitele influențe intră în spiritul românesc, acesta e chemat să reprezinte și un fel de punte între ele. Dacă în primele secole ale existenței sale poporul român a fost o punte între romanitate, între traco-daci și între spiritualitatea creștină bizantină, iar mai târziu între romanitate, spiritualitatea bizantină, slavi și popoarele germanice din Apus, apoi, din secolul XIX, între spiritualitatea bizantină moștenită și cultura franco-germană, acum se deschid perspectivele unei intermediari pe o scară mondială. Spiritualitatea sa traco-romano-bizantină e chemată să intermedieze între cultura occidental-americană, cu tendința ei de distincție, de definire, de lipsa de entuziasm etic și uman, dar prin aceasta ajunsă la un moment de epuizare spirituală, și între culturile afro-asiatice, încrezătoare în străfundurile indefinite ale realității, însuflețite de un marc și haotic elan vital, care-și iau forța din ideea identificării omului cu toate; numai spiritualitatea aceasta, proprie Europei de Est, cu deosebire poporului nostru, poate indica drumul clar și fecund în același timp, al unei umanități personalizate și pline de clanul comuniunii. Spiritualitatea noastră poate da Occidentului forța, iar Orientului claritatea unui adevărat umanism, care să se folosească și de

luciditatea Occidentului și de clanul generos și inepuizabil al Orientului.

9. *SPIRITUALITATEA STRĂVEZIE ȘI TRANSFIGURA-TOARE A SATULUI ROMÂNESC*

Se cuvine să vedem spiritualitatea satului românesc așa cum a fost trăită în tot cursul istoriei poporului român, spre a încuraja persistarea în ea împotriva ispitelor influențelor străine care amenință să ne desființeze ca neam cu propria noastră ființă.

Se cuvine să punem în relief în exponatele ci faptul afirmat direct că poporul nostru s-a născut deodată; ca neam românesc și creștin. El nu are o tradiție de viață precreștină, cum au alte neamuri, care, datorită acestui fapt, își pot arăta o ființă a lor chiar când slăbesc în credința creștină. În ce ne putem noi însă arăta ceea ce ne este propriu, când slăbim în credința creștină?

Toate formele noastre de manifestare națională se resimt de prezența credinței creștine în ele, de simțul ci de taină și în unire cu ea, de o moralitate curată și de un spirit de vie și delicată comuniune. Și cum aceeași credință și aceleași valori sunt trăite de întregul popor român de două mii de ani, în fiecare sat se vede spiritualitatea tuturor satelor. Această unitate e

periclitată acum de formațiile neoprotestante, care se închid în ele însele cu dispreț față de românii aparținători credinței strămoșești.

Poate lărgimea generoasă întipărită în sufletul românesc în credința în Hristos cel adevărat sau de pilda lui i-a dat sufletului țăranului român și o înțelegere largă a oamenilor, contrară închistării într-o teorie unilaterală de pe urma citirii unui singur fel de cărți, cum vedem adeseori la mulți intelectuali. Țăranul român disprețuiește pe cel ce este în judecățile lui cam „într-o ureche” sau „cam într-o parte”. Dar lărgimea de înțelegere a poporului satelor românești nu-l face mai puțin unic sau original. Poate tocmai în această lărgime creștină, echilibrată, se vede originalitatea lui.

Generozitatea sufletului său a dat țăranului român și un simț al armoniei, al unei frumuseți echilibrate și larg cuprinzătoare, dar totodată adânci a vieții exprimate în cântecul și portul său. Cred că nu există la nici un popor un port atât de bogat, dar și de armonios în culori ca portul românesc și un cântec de atâta adâncime meditativă și de veselie deschisă și curată cum e cântecul nostru. La nici un popor nu vedem o minunare în fața vieții și a naturii ca cea manifestată în portul și cântecul poporului român. Iar comuniunea caldă, trăită de țărani români între ei, se manifestă în „omenia” lor, care e un marc respect

pentru om, și în comunicarea ușoară, prin cuvinte. O caldă umanitate arată și fețele sfinților în icoanele vechilor mănăstiri, spre deosebire de caracterul mai aspru ascetic al fețelor din icoanele grecești sau mai ușor sentimentale al celor din icoanele slave.

Dar comuniunea aceasta nu-i face pe țărani noștri să se exprime în cuvinte necuviincioase. Nici un popor nu trăiește sentimentul numit „cuviniță” sau „bună-cuviniță” ca poporul român. Această cuviniță, unită cu moralitatea, o manifestă poporul român și în jocul lui. Flăcăul nu-și alipește trupul de al fetei pe care o joacă, cum o face intelectualul în dansurile lui. Femeia își arcă până la gât, nu-și lasă pieptul desfăcut, cum o face orășeanca sub influența occidentală.

Țăranul român vede prezența și ocrotirea lui Dumnezeu în toate. El se roagă lui Dumnezeu să-i țină vitele și le mângâie pe acestea, văzând și în ele o simțire. Vede pe Dumnezeu în taina naturii. Un peisaj frumos al naturii e pentru el un adevărat rai. El spune în Miorița: „Pe un picior de plai, / Pe o gură de rai”. În formele artei țărănești, flăcăul întipărește furca de tors a fetei, gospodarul, stâlpul de lemn de la poartă și uneltele sale cu desene care nu imită natura, realizând o transfigurare a ei. El simte atât de aproape de om pe Dumnezeu, pe Maica Domnului, că folosește pentru ei

diminutive drăgălașe: „Dumnezeu drăguțu”, „Măicuța Domnului”. Acesta este iarăși un semn de caldă umanizare.

Duhul de comuniune și de moralitate curată izvorâtă din credință se manifestă în participarea satului întreg la datinile legate de evenimentele principale din viața fiecărei familii. Căsătoria e pusă la calc prin pețitorii trimiși de părinții flăcăului la părinții fetei fără ca aceasta să fie de față, ceea ce arată rolul unei judecăți serioase a părinților și a rudelor în realizarea unei noi conviețuiri familiale. Aceasta face pe tineri și tinere să ducă o viață morală, pentru a nu-și face un nume rău, care le va îngreuna căsătoria. Apoi, la sărbătoarea nunții participă în diferite feluri toate rudele familiei flăcăului și fetei, ba chiar tot tineretul satului, cu cântece și jocuri și cu alte datini de importante semnificații. Felul cum e pregătită și cinstită căsătoria fiecărei perechi de tot satul e un început al cinstirii noii familii în sat, precum spune Octavian Goga: Căsătoria în sat m-ar fi făcut cinstit de tot satul. Aproape tot tineretul vine să joace în fața casei unde are loc o nuntă. Tot satul participă la înmormântarea vreunui decedat din sat, toți locuitorii-satului participă la parastasele și pomenirile lui. Toți sar să stingă focul ce se atinge de casa sau șura cuiva. Toți ajută pe fiecare în greutăți. Satul e o unitate de oameni liberi.

În satul românesc fiecare arc grijă „să nu se facă de răs în sat”, dar și fiecare e prețuit pentru ceea ce aduce propriu în viața satului: prin firea lui glumeață, prin pilda de hărnicie, de seriozitate morală. „Zi bună ziua, dragul mamei, oricărei femei, ca să spună: «Uite ce băiat cuminte e cutare» - spune mama copilului ei.

În general, toată viața satului, cu toate formele și datinile acestei vieți se resimte de transparența unui plan superior: cântecul, jocul, portul, responsabilitatea unora pentru alții, arătată în strânsa lor comuniune. În viața satului nu se manifestă nici tendințele de dominare, nici cele individualiste ale lumii orășenești, care se resimte de influența Apusului, unde lumea e socotită separată de Dumnezeu, în catolicism neștiindu-se decât o grație creată în Taine, și Biserica fiind socotită supusă domniei unui locuitor al lui Hristos, ceea ce a născut reacția protestantă, care, din opoziție față de acest spirit dictatorial, a trecut în extrema individualistă, care nu cunoaște comuniunea Bisericii, rămânând însă și mai separată de Dumnezeu.

În satul românesc transparența activă și transfiguratoare a lui Dumnezeu care îi unește pe toți, fără să-i confunde, se trăiește în modul cel mai accentuat în liturgia duminicilor și a sărbătorilor, în care toți se roagă pentru toți. Drept urmare, ei ies din biserică într-o comuniune reîmprospătată, care-i ferește

de vreo ceartă viitoare. Străvezimea transcendenței vii a lui Dumnezeu în trăirea satului românesc îi dă acestuia, pe lângă duhul unei adânci comuniuni, și pe acela al unei gândiri care unește în ca înțelegerea cu simțirea tainelor inepuizabile ale lumii și persoanelor unite cu Dumnezeu.

III. CÂTEVA TEME CREȘTINE ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

1. PE CÂND UMBLA DUMNEZEU PE PĂMÂNT

Între vechile creații folclorice ale poporului român se află și unele care vorbesc despre umblarea odinioară a lui Dumnezeu printre oameni, împreună cu Sfântul Petru, Aceste povestiri nu sunt basme, ci o redare a adevărului evanghelic că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om și a umblat printre oameni însoțit de Sfinți Apostoli. În vreme ce colindele se referă la vârsta lui de Prunc și la răstignirea lui pe cruce, aceste creații se referă la timpul în care a umblat printre oameni. Poporul nu îi înșiră pe toți cei 12 Apostoli de care era însoțit Hristos, ci îl amintește numai pe cel dintâi pomenit în Evanghelii între ei, pe Petru, pentru a prezenta pe Hristos în relațiile mai intime cu oamenii. Și pentru că în Evanghelii nu se dau amănunte concrete despre găzduirea lui Hristos și a Apostolilor în casele

oamenilor și despre schimbările de vorbe între El și Apostoli sau între El și Apostoli și oamenii care îi primeau sau nu-i primeau să se adăpostească serile, poporul a umplut cu presupuse schimbări de cuvinte și cu comportarea lor corespunzătoare conținutul învățăturilor Mântuitorului, golurile Evangheliei. Acestea sunt un fel de aplicare la împrejurările concrete ale vieții în care trăiește el a învățăturilor lui Hristos, așa cum fac adeseori și preoții p predicile lor. Căci nu cunoștea în concret împrejurările locurilor pe unde umbla Hristos.

Pentru credința creștină, Dumnezeu de fapt S-a făcut om real și a umblat pe pământ. În Vechiul Testament nu se știa de acest fapt. Nici în islam. În ele se auzea doar glasul lui Dumnezeu în conștiința oamenilor și în mod deosebit în cea a trimișilor de către El la popor. În religiile panteiste, forțele naturii pot fi doar închipuite luând forme umane trecătoare. Dar Dumnezeul creștin al Treimii personale iubitoare arc în sine motivul și puterea ca una dintre cele trei Persoane, și anume Fiul Tatălui, să se facă om real, pentru ca să adune în Sine și pe oameni în iubirea față de Tatăl. Fiul Tatălui se poate face cu adevărat Frate al oamenilor, și prin aceasta îi poate face pe aceștia după har ai Tatălui ceresc.

E propriu creștinismului că pentru el divinitatea nu e numai o esență, ci o realitate personală deosebită de oameni, dar capabilă de o atenție față de oameni. Dar nu e nici o existență monopersonală, neavând în sine iubirea interpersonală din veci; deci nu se poate coborî nici în oameni ca să fie și om și să rămână și Dumnezeu în relația cu altă Persoană dumnezeiască.

Dar facându-Se om real, una dintre cele trei Persoane dumnezeiești a trebuit să vorbească unor oameni, n-a putut viețui în singurătate. S-ar fi făcut în acest caz om degeaba. Pe de altă parte, a trebuit să fie trăit de oamenii cu care a intrat în legătură și ca Dumnezeu. Căci altfel, iarăși, s-ar fi făcut om degeaba. Astfel, Dumnezeu era om, de aceea putea fi însoțit de oameni; dar în același timp se deosebea de oamenii ce-L însoțeau. Pe lângă aceea, facându-Se om real, Dumnezeu n-a putut rămâne om în toate timpurile. S-ar fi arătat în aceasta că nu e om real, iar pe de altă parte, n-ar fi avut prilejul să primească moartea ca să o învingă prin înviere, și oamenii n-ar fi avut, din faptul că s-a făcut om, nici un folos.

Deci expresia „pe când umbla Dumnezeu pe pământ” indică acel timp din istorie în care Dumnezeu a umblat pe pământ ca om, nefiind egală cu expresia „a fost odată ca niciodată” a basmelor, care indică ceva ce

se întâmplă totdeauna, dar niciodată în mod exact, așa cum se spune în basme.

Dar și afirmarea că Dumnezeu umbla pe pământ ca om însoțit de o persoană distinctă de care se știe din documentele evanghelice că a trăit în timpul cât umbla Dumnezeu întrupat pe

pământ și era primul dintre cei 12 Apostoli care-L însoțeau, nu de indiferent care om, arată că e vorba de Hristos, care a trăit ca om real într-un anumit răstimp al istoriei.

Dar pentru ce umbla Dumnezeu cel făcut om printre oameni însoțit permanent de un grup de Apostoli, iar în povestirile românești de cel dintâi dintre ei, de Sfântul Petru? De ce nu umbla printre ei fără un însoțitor sau fără însoțitori permanenți? În aceasta se arată iarăși că nu e vorba de o umblare în orice timp a lui Dumnezeu printre oameni, în sens metaforic. Fiul lui Dumnezeu, făcut om real, știa că nu va rămâne ca om văzut totdeauna printre oameni. Și intrând în contacte fugitive cu unii dintre oameni știa că aceștia nu vor putea să-și însușească toată învățătura Lui, nici dovezile hotărâtoare că El e Dumnezeu cel întrupat. De asemenea, nu s-ar fi putut arăta tuturor ca înviat, o dată ce cei mai mulți ar fi uitat de chipul lui.

Trebuia să-și apropie în mod deosebit câțiva oameni care să-și însușească toată învățătura Lui și să

cunoască toate dovezile dumnezeirii Lui, ca ei să le predea”, la rândul lor, nu numai tuturor prin întâlniri trecătoare, ci și unor persoane apropiate lor în mod permanent. Pe aceasta se bazează necesitatea unei ierarhii și preoțimea de succesiune apostolică în Biserică. O divinitate de esență panteistă, permanent prezentă în oamenii mai apti de trăirea ei, n-arc nevoie de o asemenea apostolicitate a ierarhici și învățaturii ci despre ea. Numai un Dumnezeu transcendent lumii, dar arătat ca om în lume, într-un moment unic prin întruparea ca Omi deosebit de orice om, are nevoie de o asemenea apostolicitate.

Dar Petru fiind numai om, nu și Dumnezeu, deși știe mai bine ca alți oameni de gândurile lui Dumnezeu cel întrupat despre ei, nu e prezentat ca ferit de greșeli. Dumnezeu pe care-l însoțește îi arată adeseori greșeala judecării lui. El nu e infailibil. Se presupune în aceasta că el numai împreună cu alți Apostoli și-a însușit toată învățătura lui Hristos, și aceștia numai împreună și ajutați în mod nevăzut de Hristos prin Duhul Sfânt și ajutați în mod nevăzut de Hristos prin Duhul Sfânt vor putea menține și preda lumii toată învățătura cea dreaptă a Lui.

Astfel, povestirile românești îl prezintă pe Petru ca propunând adesea lui Dumnezeu acte pe care Dumnezeu i le arată că nu sunt spre binele oamenilor.

Poporul vede esența învățăturii lui Hristos în bunătatea arătată îndeosebi în grija miloasă de cei săraci. Această grijă le-o dă și Apostolilor și următorilor acestora (Mt. 25, 32-46). Aceasta îl arată pe Dumnezeu ca bun, dar și ca Cel ce este în dezacord cu cei egoiști. Ca urmare, bogatul egoist va merge în suferința vecinică a iadului. Astfel se arată în aceste povestiri faptul că în general Hristos nu a fost primit de bogați, cum n-a fost primită nici Maica Domnului când avea să-L nască pe Hristos. De fapt, Dumnezeu cel întrupat a fost primit de săraci, nu de cărturarii și fariseii stăpânitori. De aceea, Mântuitorul a spus că mai greu va intra bogatul în împărăția lui Dumnezeu, decât cămila prin urechile acului (Mt. 16, 26; 19, 20; 10, 28-30). Iar sufletul e ținut viu prin iubirea lui Dumnezeu și prin bunătatea față de semeni. Sufletul e viu când nu se lasă împiedicat în comunicarea cu Dumnezeu și cu semenii săi de alipirea la bunurile materiale. Așa înțelege poporul român „omenia”, atenția la alții, arătată în ospitalitate, în ajutorarea celor lipsiți, în mila față de ei, nu în grija de bunăstarea, de dezvoltarea proprie.

Toate acestea se reflectă într-un colind din Transilvania, în care poporul român a suferit în mod deosebit de disprețul bogaților, al „gazdelor”, ținut de

„domni” (de grofi) în starea de iobăgie săracă (care totuși nu era una cu robia).

In colinda Coborât-a coborât se spune:

„Coborât-a coborât

.....

Dumnezeu pe-acest pământ

Ca să vadă

Și să creadă

Ce fac domnii cu iobagii

Și gazdele cu săracii.

Se luară

Se dusă

La mijlocul satului,

La casa bogatului.

- Bună sara, bogați mari

Bună sara! Bună cina!

- Bună cina, nu-i de voi,

Că-i de bogați ca și noi!

Se luară

Se dusă

La capătul satului,

La casa săracului.

- Bună sara! Bună cina!

- Bună cina. Nu-i de-ajuns

Da' cu împrumut vom lua

Și cu toții vom cina.
Se luară
Se dusără
În vârful dealului.
- Vezi, tu, Petre ce văz cu?
La mijlocul satului,
La casa bogatului
Arde-n para focului.
La capul săracului
E muntele Domnului.”

În rolul de însoțitor, acordat de poporul român lui Petru, ne se vede infailibilitatea acestuia, ci mai degrabă funcția celui ce e numai om de-a demonstra fie prin contrast, fie prin cele ce i le spune Dumnezeu, bunătatea și înțelepciunea dumnezeiască.

Astfel, când nu sunt primiți și ospătați de cei bogați, Petru ar vrea ca Dumnezeu să-i pedepsească imediat. „Dumnezeu însă nu ascultă de el, mai târziu îi spune lui Petru să privească de pe o punte în adânc”¹⁵. În aceasta se arată că Dumnezeu l-a pedepsit pe bogat numai după ce i-a mai dat un răgaz să se pocăiască, dar bogatul nu s-a folosit de acest răgaz și astfel pedeapsa dumnezeiască s-a arătat pe deplin justificată, bunătatea

¹⁵ Th. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*. București, 1939, pp. 199-200.

Lui, neaflând în toată viața bogatului un suflet primitor al ei. Iubirea de oameni a lui Dumnezeu se arată nu numai-în smerenia de-a se face om, ci și în răbdarea Lui mai mare ca a oamenilor, față de oameni, oricât de mici sunt ei față de atotputernicul Dumnezeu.

În altă povestire, Petru, înduioșat de viața unui om sărac, ce se necăjea purtând lemne cu spinarea, cere lui Dumnezeu să-i dea puțința să-și cumpere car și boi. Dumnezeu știa că acel om nu merită ajutorul Lui, dar împlinește totuși rugăminta lui Petru. „Într-o noapte au mers la casa acelui om îmbogățit. Femeia i-a primit cu greu, căci știa că soțul ci este rău. Când vine soțul acasă muștră pe soție că a primit calici în casa Lui și Petru mănâncă o bătaie dublă, și pentru el și pentru Dumnezeu, care între timp își mută locul în pat, de la perete în față.”

Povestiri de acest gen sunt multe. În toate sc scoate în evidență ideea că Petru „fiind simplu om, este neștiutor și greșește în cele ce voiește să facă”¹⁶.

Așa, în altă povestire, Petru sfătuiește pe Dumnezeu să rămână peste noapte la o cârciumă. Dumnezeu nu c de acord, dar la insistența lui Petru rămâne, spre a da o lecție acestuia (lui Petru). Și peste noapte capătă iar o bătaie pentru doi.

¹⁶ Th. Fecioru, *op. cit.*, p. 200.

Alte dăți. Petru este ispitit să bea rachiu până se îmbată, ceea ce îi aduce iarăși bătăi. Hristos îi învață pe ucenicii Săi și pe oameni în general nu numai prin cuvinte teoretice, ci și prin experiențe practice, arătând și în aceasta răbdarea Sa, întrucât rabdă împreună ce ei sau chiar mai mult ca ei cele ce le vin din neștiința celor viitoare.

Dumnezeu umblând pe pământ ca un călători care obosește își continuă și-și accentuează chenoza sau smerenia Lui din bunătate pentru noi, oamenii, prin multa Sa răbdare. Dar niciodată nu greșește. Este o nouă cumpănă între smerenie și înălțime. El vrea prin aceasta să atragă pe oameni de la rău, dar cu blândețe, cu răbdare.

Dar Dumnezeu se vrea însoțit de Sfântul Petru pentru că noi cunoaștem pe Hristos prin Apostoli și prin urmașii lor, care mai și greșesc uneori, dar totdeauna îi slujesc lui Hristos și de multe ori greșesc dintr-o râvnă care fie că-i socotește pe unii oameni buni, fie vrednici de o pedeapsă imediată. Dumnezeu vine aproape de oameni și li se face familiar prin alți oameni, dar rămâne și El om apropiat de ei, așa cum s-a făcut. Prin aceasta le este apropiat Apostolilor și urmașilor lor, iar prin Apostoli li se face și celorlalți oameni mai apropiat. Pe Petru, care mai greșește uneori, îl simt oamenii mai aproape de ei. Dar legătura deosebită a lui

Petru cu Dumnezeu însuși li-l face oamenilor și pe Dumnezeu mai apropiat. Dacă le-ar veni aproape Dumnezeu, ca un om fără răbdare și oarecum atotștiutor, oamenii l-ar simți mai greu accesibil, stăpâniți mereu de teama că nu se vor putea mântui, neputând intra într-o familiaritate cu Dumnezeu. Dar prin Petru, care e familiar lui Dumnezeu, deși mai greșește și el, văd și pentru ei posibilitatea de-a se apropia de Dumnezeu. Umblând însoțit de Sfântul Petru, Dumnezeu coboară pe o nouă treaptă în umanizarea Lui.

Menționăm aci și două creații folclorice deosebite ale poporului român, în care se vorbește în mod figurat de jertfa lui Hristos și de parabola nunții fiului de împărat din Evanghelie. De jertfa lui Hristos, a lui Manole, se vorbește în Legenda Mănăstirii Argeș. Emanuel e aci Manole, iar soția zidită în peretele mănăstirii e trupul său (în grecește de genul feminin) jertfit la temelie ei. Dar în această legendă, tema din Evanghelic a căpătat un potențial emotiv și intim.

În Miorița, ciobanul care are oi mai frumoase, decât fariseii și Pilat este Hristos, iar mireasa lui („o mândră mireasă, a lumii crăiasă”) este sufletul omenesc, în grecește de asemenea de genul feminin. Și sufletul unit cu Hristos vede toată natura participând la bucuria lui.

2. *CONTRIBUȚIA OMULUI LA MÂNTUIREA SA PRIN RESPONSABILITATEA ȘI CUVÂNTUL CREATOR DE COMUNIUNE, ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC*

a. Armonie, rațiune și responsabilitate

Lumea este, în folclorul românesc, un tot armonic, și în aceasta se arată calitatea ei de bază. Armonia aceasta trebuie să fie și între oameni și între, ei și lume. Faptul acesta îl vede poporul român în mod deosebit de accentuat, prin simțul lui pentru echilibru, egal cu armonia.

Dar armonia între elementele lumii arată o articulare între rațiunile tuturor într-o unică raționalitate complexă. Rațiunea sau structura nici unui lucru nu poate fi cugetată ca singulară, ca închisă în ea însăși. De rațiunea lui ține faptul de-a fi apărut într-un loc și într-un timp anumit în relația cu celelalte lucruri. De rațiunea fiecărui lucru ține relația lui cu rațiunile altora.

Cu atât mai puțin sunt închise persoanele în specificul lor, în singurătatea lor. Fiecare persoană apare în cadrul unei familii, al unei localități, al unui neam, într-un anumit moment al istoriei, care, toate, îi impun alte slujiri, care nu se împlinesc de la sine, ca ale animalelor, ci prin libertatea ei. Aceste slujiri sunt

impuse ca „îndatoriri”, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că i se impun de ambianța în care trăiește, pe de alta, că ele sunt apeluri la libertatea lui. Fiecare persoană omenească trăiește ceea ce are de făcut atât ca impus de împrejurări și de însușirile ei, cât și ca apel la conștiința ei. Însușirile persoanei și împrejurările în care e adusă pe lume îi cer o contribuție proprie la promovarea armoniei între oameni și între ei și natură sau chiar între datele naturii, dar ca poate refuza această contribuție sau poate contribui mai degrabă la promovarea unei dizarmonii între oameni și între ei și natură sau între forțele naturii.

Acest simț al armoniei naturii și al legăturii intime între natură și oameni este exprimat de poporul nostru în cântece și doine precum:

„Mi-c dor de munți, de Caraimanul
Pe veci acoperit de nor.
De murmur tainic de izvor,
Mi-c dor de freamăt lin de brazi,
Mi-c dor de toaca din vecernii
Și de tălângi, pe verde plai,
De mândrul glas, de dulce grai,
De jalnic fluier de păstor,
Mi-e dor de tine, dor”.

În ultimele versuri se exprimă armonia specială pe care o vede poporul nostru între formele și conținuturile de viață, artistice, religioase, datini și natură în care nu se vede numai o ordine fizică, ci și o taină mai presus de ea, dar imprimată în ea și devenită lui familiară.

Fiecare are, prin urmare, o responsabilitate pentru armonia între oameni și între ei și natură. Și rațiunea lui cunoscătoare îl ajută pe om să cunoască în ce constă rolul său. Rațiunea îl ajută să-și cunoască rațiunea sau structura lui specifică și rațiunile sau structurile din jurul său, oameni și lucruri. Și cum acestea nu sunt închise în mod separat între ele, așa nu e închisă în ea însăși nici rațiunea sau structura persoanei sale sau cunoscătoare.

Dacă o persoană nu folosește rațiunea sa cunoscătoare pentru promovarea contribuției pozitive pe care o poate da ea armonici dintre rațiunea sau structura sa și rațiunile sau structurile specifice ale celorlalte persoane și rațiunile lucrurilor, ca nu-și împlinește responsabilitatea, ci lucrează împotriva propriei rațiuni și raționalități universale.

Libertatea persoanei face posibilă atât promovarea armoniei, cât și a dizarmoniei, atât a binelui, cât și a răului, fără ca ultimul să însemne desființarea existenței, ci numai întreținerea unei

suferințe în ea. Așa cum nu creatura liberă a dat realitate existenței, așa ea nu o poate nici desființa. Chiar și în această neputință a libertății rău folosite sau a răului adus de ea și întreținut de ea de a desființa existența, se arată că nu cei ce folosesc și râu libertatea au dat ființă existenței.

Dar prin dezordinea pe care o promovează în cele din afara lui, omul produce și în sine o dezordine și o suferință. Sau dezordinea din sine e cauza dezordinei pe care o produce în afară. Unele femei românce spun: „Viața ne-o dă Dumnezeu. Dar omul nu răspunde?” Sau: „La animale lucrurile vin numai din afară. Dar la om vin și dinlăuntru, că vezi, el are judecată și credință. La om stă altfel socoteala. El are cuget și răspunde.” Sau: „Viața omului nu merge oricum. Fiecare are soarta lui. Dar binele și răul nu vin numai din soartă, din ce ne este dat, ci și din cuget; ele pot veni din dreapta judecată sau din greșeala omului.”¹⁷

Răspunderea ce-o are omul îi dă o mare putere de a-și modela viața în mod liber. Dar ca e și o dovadă că nu el îi dă existența în sine. În responsabilitate se arată și libertatea lui, dar și relația în care e pus ca un for absolut pentru el. Omul răspunde în fața lui Dumnezeu însuși. În aceasta stă și onoarea, și

¹⁷ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, 1986, pp. 171-172.

neputința de a-și avea liniștea și fericirea în sine. El e legat prin răspundere de Dumnezeu, arătând în aceasta că nu el s-a creat; dar ca implică și libertatea lui.

Însă importanța absolută a răspundem se arată și în faptul că conștiința omului îi spune că urmările împlinirii sau neîmplinirii ei vor dura vecinic. Dacă omul n-ar avea această conștiință, răspunderea n-ar avea atâta puterea asupra lui.

Răspunderea îi impune omului prin aceasta, în grad de maximă intensitate, datoria de-a lucra într-un mod corespunzător ei. Ea nu-și are forța ci decât prin faptul că de împlinirea ei depinde fericirea veșnică a omului. Ea implică, de aceea, în sine caracterul liber și activ al omului. Fără conștiința vecinicii și a faptului că vecinicia fericită sau nefericită depinde de împlinirea sau neîmplinirea răspunderii, omul ar fi o ființă pasivă, o ființă care nu poate contribui cu nimic la realizarea lui, că omul e numai o ființă adusă la existență de o putere superioară, nu una care e chemată să se realizeze și ea. S-ar arăta din nou ca o ființă lipsită de onoare, de valoare, o ființă nechemată să colaboreze cu Creatorul la realizarea sa. Dar Hristos a spus: „împărăția lui Dumnezeu se ia cu sila” (Mt. 11, 12). Dumnezeu se vrea „silit” de stăruința omului, pentru ca omul să se întărească în iubirea Lui prin stăruință. Dar El ne dă puterea să-L silim. Nu există o explicație mai clară a

acestui cuvânt, decât următoarea declarație a unui țăran român: „Oamenii vor să meargă în rai, dar ce e rai e pentru cei răi și leneși? Raiul e în sufletul tău și în cugetul tău, și în fapta ta. Lucră cu credință în bună rânduială, că numai așa capeți raiul. Soarta mai e și cum și-o face omul.”¹⁸ Răul și binele vin din libertatea omului, mișcată de cugetul Lui, de felul pe care vrea să-l dea relației sale cu oamenii, cu lumea, de faptul că vrea să recunoască sau nu pe Dumnezeu ca Creator al lumii, deci ca Făcător al existenței și al ordinii ei. Libertatea nu iese ea însăși din nimic (cum pare a zice N. Berdiaev), ci e o însușire a ființei umane, prin care aceasta, ipostaziată într-o persoană, se poate ține în armonie cu ea însăși ipostaziată în persoana respectivă și în altele sau nu. Și când alege răul, ea se afirmă pe sine, dar se afirmă contrar relației armonioase cu realizarea sa în alte persoane, fapt contrar ei însăși. Întrucât se afirmă, arată că existența ei este mai tare ca ea, că nu ea și-a dat-o. Dar întrucât se afirmă contrară existenței ei în alte persoane, face să sufere existența sa. Vrând să se afirme superioară ipostazierii ei în alte persoane în relația cu acelea, chiar prin aceasta arată că nu se poate dispensa de acele ipostasuri ale ei.

¹⁸ *Ernest Bemea*, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 172.

Și numai rămânând în armonie cu celelalte ipostasuri ale ei rămâne în armonic cu toate și le cunoaște venind de la Rațiunea creatoare sau de la Cuvântul dumnezeiesc. Căci prin aceasta își trăiește unitatea cu toți și cu toate în Cuvântul dumnezeiesc sau se simte în Rațiunea de la care își au existența toți și toate. Și prin aceasta Îl simt toți ca pe Dumnezeu dătător de viață și împărat comun, și aceasta întărește din nou comuniunea tuturor în El, ceea ce dă fiecăruia marea bucurie de-a nu fi singur. O spune aceasta un „cântec de stea”:

„Hai, cu toții împreună
Să ne facem voie bună.
Să ne bucurăm de Domnul
Și să strigăm cu tot omul.
Căci marca cu valuri-nalte
De-a Lui mână sunt lucrate,
De El sunt făcuți și munții,
Dealurile mari și mai mărunții.
El a făcut tot pământul,
Numai singur cu Cuvântul.
Și nouă ne este Domnul
Și împărat peste tot omul.”¹⁹

¹⁹ Gh. Cucu, *200 colinde populare*, București, 1936, p. 277.

Dar acest împărat comun le cere ascultare și față de El trăiește fiecare o responsabilitate pentru toți și pentru toate.

Fiecare e chemat astfel să-și pună în acord rațiunea nu numai cu toți și cu toate, ci și cu Rațiunea supremă, de la care vin toate. Dar aceasta dă totodată rațiunii fiecăruia capacitatea și impulsul de-a se lărgi și adânci la nesfârșit pentru a găsi acordul ci cu rațiunile tuturor și cu Rațiunea supremă în care își au originea și acordul toate.

Astfel, rațiunea nu e o funcție pur teoretică, nici limitată la aflarea unor legi ale proceselor materiale și biologice care se repetă, ci e însuflețită de trebuința de a-și extinde cunoașterea la toate situațiile și necesitățile spirituale și materiale ale oamenilor, pentru a-și manifesta armonia cu semenii săi în toate; dar și la adâncimea nesfârșită a Cuvântului dumnezeiesc, și la complexitatea voii Lui pentru a-și împlini răspunderea adevărată față de El pentru toate.

Numai dezlegarea rațiunii de răspunderea care-i este dată a făcut pe mulți oameni să caute să justifice orice acțiune egoistă și orgolioasă prin ea însăși sau să o socotească având numai o funcție teoretică. Rațiunea nu trebuie să fie desfăcută de datoria de a afla ce e bine de făcut pentru semenii săi, de datoria de a-i ajuta, de mila față de cei aflați în greutăți și necazuri, de iubirea

față de ei. Rațiunea nu se poate opri la voința de-a cunoaște simplu pe toți și toate, ci trebuie să caute de-a pune pe om în acord cu toți și cu toate, din răspunderea față de Rațiunea supremă care le-a creat și le susține pe toate, care n-a rămas nici ea la o funcție pur teoretică. În trebuința persoanei de-a se pune d? acord cu toți și cu toate e implicată trebuința de a-și găsi unitatea cu toți și cu toate în Rațiunea în care se află ca într-o origine unitară a tuturor și care vrea ca și ea să contribuie la voința Ei de-a se menține toate în unitate. Iar în aceasta se arată răspunderea ce e legată de fiecare rațiune personală pentru promovarea armoniei în toate.

Rațiunea personală e mijlocul prin care se promovează armonia între toate, în Rațiunea supremă. În aceasta stă răspunderea cu care este legată.

b. Cuvânt și responsabilitate

Dar răspunderea aceasta față de Rațiunea supremă sau față de Dumnezeu-Cuvântul nu se rezumă numai la judecăți și la fapte, ci se împlinește și prin cuvânt. Căci judecata rămâne închisă în individ fără cuvânt, iar fapta trebuie explicată și promovată prin cuvânt. Cuvântul e baza faptelor. Răspunderea pentru toți și toate în fața Rațiunii creatoare și susținătoare a tuturor, cu colaborarea semenilor, manifestată prin fapte, își are baza în cuvânt, care e modul cel mai clar

al relației omului cu Dumnezeu-Cuvântul și cu semenii săi. Nu poate fi faptă conștientă fără cuvinte, și aceasta se exemplifică prin faptul că Cuvântul a stat chiar la baza faptei creatoare a lumii. Numai mișcările animalelor n-au la baza lor cuvântul, pentru că n-au la baza lor cugetarea.

Dar dacă fapta persoanei singulare asupra naturii din afară, deși are la baza ei cugetarea, nu trebuie să se exprime în cuvânt, faptele comune sau în acord cu alte persoane asupra naturii, sau faptele ce și le fac unele persoane, au la baza lor o cugetare exprimată în cuvânt. Ele își comunică mai întâi ceea ce au să facă în comun asupra naturii sau unele altora. Faptele acestea sunt cuvinte concretizate. Și cuvinte prin care se exprimă acordul între persoane. Cuvintele nu sunt ale persoanei în izolare. Cuvintele arată persoanele ca neputând exista și neputând lucra, și neputându-se dezvolta în izolare. Cuvintele au rostul să actualizeze acordul, armonia, unitatea la care sunt chemate persoanele pentru care sunt acestea. Prin cuvinte, persoanele arată că trebuie să se întrebe și să-și răspundă, ca să poată lucra împreună spre ajutor reciproc, ca să-și manifeste răspunderea în mod reciproc, să promoveze armonia dintre ele.

Acordul pe care sunt chemate să-l actualizeze între ele pentru o acțiune comună asupra naturii,

conform naturii, nu înseamnă că persoanele nu trebuie să aducă înțelegeri proprii ale celor ce au de făcut sau înțelegeri prin care își corectează opiniile exprimate. Important este ca persoanele să nu țină la impunerea exclusivă a înțelegerii proprii, ci să caute o întregire spre înțelegerile lor. Prin aceasta se îmbogățesc unele pe altele în înțelegerea lor.

Dar cuvintele nu sunt numai pentru fapte comune imediate. Ele sunt și comunicări ale atenției, ale prețuirii ce și-o acordă persoanele reciproc. Prin cuvinte se comunică persoanele unele altora, fără să se confunde. Prin cuvinte arată că au nevoie una de alta. Arată că una e viața celeilalte. O persoană căreia nu-i vorbește nici o altă persoană suferă de chinul singurătății, de o moarte vie, de o moarte trăită. În aceasta se arată trebuința fiecărei persoane de iubirea celeilalte, ca de un sprijin al existenței ei. Prin cuvinte, persoanele își manifestă și răspunderea uneia pentru alta o dată cu trebuința uneia de răspunderea alteia pentru viața ei. Toate cuvintele sunt astfel răspunsuri și cereri de răspunsuri între persoane. Chiar întrebarea adresată de o persoană alteia arată răspunderea ei sau necesitatea răspunderii ei pentru afirmarea valorii celeilalte prin răspunsul ce i-l cerc, ca să nu mai vorbim de obligația ce-o simte fiecare de-a răspunde

celeilalte, recunoscând și prin aceasta puterea exercitată de aceea asupra sa.

Dar întrebarea și răspunsul ce și-l dau persoanele constau în mod esențial în cererea iubirii și dăruirea iubirii între ele. Ele nu pot avea o existență fericită, pleneră, fără iubirea între ele. Și funcția principală a cuvântului e de a-și dăruia reciproc viața, de a o întări, când suferă, prin iubire. Se spune în basme că fata prefăcută în broască revine la calitatea de fată prin cuvântul de iubire ce i-l arată un flăcău sau că o zână renunță la „puterea ei măiastră”, de aparentă stăpânire asupra oamenilor, când un flăcău îi spune că vrea să o ia de soție.

În cuvânt, răspunderea se manifestă legată de iubire și viceversa. Cuvântul de iubire c persoana însăși în actul de dăruire a sa alteia sau în necesitatea de dăruire, căci numai aceasta deschide poarta altei persoane sau o actualizează și pe aceea ca persoană cuvântătoare sau dăruitoare.

Cuvânt, răspundere, iubire se țin împreună. Ele sunt persoana în relația activă cu altă persoană. Ele arată persoanele unite într-o mișcare a uncia spre alta, în necesitatea unirii lor neconfundate.

Mai concret spus, cuvântul unei persoane aduce putere alteia. El e menit să aducă putere pozitivă prin comuniunea ce o creează, dar poate aduce și o stare de

depresiune, de durere, de slăbire, prin dușmănia sau gândul rău ce-i animă cuvântul. Ernest Bernea explică, de aceea, folosirea cuvântului și în ritul religios, și în practicile magice: „Fie că e un farmec de dragoste, un act de însănătoșire sau de rodnicie, fie că e o rugăciune sau o formulă magică, cuvântul, formă de expresie rituală, supune și stabilește noi raporturi, transformă și creează noi calități.”²⁰

Poporul român experiază în mod deosebit puterea cuvântului, pentru că îl folosește sau fiindcă se folosește foarte mult de el, și anume ca mijloc de reală comunicare. Cuvântul celuilalt îmi este atât de necesar, că dacă nu mi-l spune, simpla prezență a lui îmi face locul de lângă el „urât”. „Urâtul din ce-i făcut? Din omul care-i tăcut.”

Dăm din cartea lui Bernea câteva declarații ale unor oameni din popor despre puterea cuvântului. O țărancă vede întâi puterea cuvântului în înțelesul lui. Iar înțelesul vine la cugetarea celui ce-l aude, aducându-i o lumină și un îndemn la un lucru bun sau rău, sau o aprobare a acestuia.

„Cuvântul are așa putere, că nu e numai un sunet, ci are și un înțeles, și înțelesul acesta e puterea din cuvânt.”

²⁰ *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 258

Dar puterea cuvântului se accentuează, pentru că în ca se pune și o simțire de simpatie sau de dușmănie, care-l afectează pe cel căruia i se adresează. Prin cuvânt se comunică înțelesuri unite aproape totdeauna cu sentimente, care leagă și mai mult pe oameni fie prin simpatie, fie prin antipatie. Cuvântul arată că oamenii sunt legați într-un fel sau altul chiar înainte de-a și-o spune. E legătura armonioasă și dizarmonioasă, căci componentele existenței nu se pot desface total, ci rămân legate chiar în dizarmonie. Pentru că altfel lumea ar înceta să mai existe.

„Cuvântul are și el putere, că nu numai pumnul are putere. Vezi, de-ți spune cineva o vorbă de ocară, de ce te superi? Dacă ar fi ca acrul, s-ar duce. Dar vezi, rămâne ceva și nu-ți convine. Cuvântul se imprimă în cugetul altuia mai mult decât o lovitură în trupul lui. Purtăm cuvintele altora în noi cât vom fi. Le vom purta în vecinicie, pentru că celălalt are o importanță vecinică pentru noi. Nu-l putem uita, de ne-a spus ceva bun sau ceva rău. Și nu rămâne numai în cuvântul detașat de care l-a spus, ci rămâne și acela, ca cel unul care renaște, sau mângâie el însuși într-un fel de prezență în cel căruia i l-a spus.

Simt, de câte ori îmi amintesc cuvintele cuiva, persoana aceluia lângă mine, spunându-mi acel cuvânt. Nu rămân niciodată golit, neștiutor și neinfluențat de

persoanele care mi-au vorbit. Vor exista în veci în mine, dar neconfundate cu mine. Dacă am sporit mult în bunătate, pot să uit cuvântul rău al persoanei care mi l-a spus, dar n-o pot uita pe ea. Rămân cu zâmbetul iertător adresat ei. Chiar când nu vorbesc sonor, vorbesc cu mine despre ceilalți. Nu pot realiza o despărțire totală de persoanele pe care le-am cunoscut, de oamenii cu care am avut de-a face. Când tac, meditez cu simțire la ce mi-au spus și la ce am să le spun sau aș vrea să le spun, fără să mă hotărâsc totdeauna să le spun ceea ce gândesc. Mă cuget totdeauna în relațiile cu ceilalți. Tac, pregătindu-mă ce-am să le spun altora sonor. Vorbirea cu alții e condiție pentru cugetarea la vorbele lor în tăcere, și tăcerea e pregătire pentru vorbirea sonoră cu alții. „Vreme este a tăcea și vreme este a vorbi” (Eccl. 3, 7). Vorbirea îmi cere tăcerea pentru reflecția la ce-am vorbit și tăcerea mă pregătește pentru vorbire. Nu mă pot scufunda în misterul existenței, gândind la eul meu izolat. Mă găsesc totdeauna legat cu alții, preocupat de alții. Misterul existenței e un mister al comuniunii, un mister comun, dar al unui comun interpersonal, în care persoanele nu sunt anulate, ci fiecare spune ceva propriu alteia și așteaptă o spusă proprie a alteia. Neexistând individul izolat, nu poate exista nici masa în

care indivizii sunt simplu alăturați, fără să aibă fiecare de spus ceva propriu.

Trăiesc pe celălalt, chiar când a voit să mă înșele prin cuvânt, să-mi comunice un neadevăr, o minciună, ne iubirea lui. Comunicarea rămâne și atunci, dar ca un chin. Lanțul existenței multiple nu se rupe nici atunci, dar verigile își comunică un fluid amar. Persoana altuia mi se comunică și în minciună, dar ca nepăsare, ca voință de-a mă stăpâni, trezind o reacție de apărare.

Spune un cuvânt din popor: „De-i dai omului o palmă e rău. Dar de-i spui un cuvânt de ocară e și mai rău. Palma îți trece, dar cuvântul rău nu-ți trece.” Rămâne și lovitura palmei, dar nu ca durere fizică, ci tot ca expresie plasticizată a unui cuvânt.

Pe de altă parte, persoana nu se epuizează niciodată în cuvinte. Nu se socotește niciodată că n-are ce să mai spună aceleiași persoane și nici pe aceea că n-are ce să-i mai răspundă ei. Fiecare persoană e un șir infinit de expresii finite. Se trăiește și e trăită și ca finită, și ca virtualitate infinită. Fiecare se comunică prin cuvânt ca o unitate distinctă de altele, deci definită; dar în același timp, ca în veci indefinibilă. Aceasta, pentru că înțelegerea ei mereu crește și se modifică, și simțirile ei mereu se schimbă în relația cu o realitate nesfârșită; dar cuvintele ei au totuși în ele identitatea unei persoane distincte, în relația ei distinctă cu alte și

alte persoane și lucruri, în iubirea pentru alte și alte persoane distincte, cărora se comunică, fiind și ca însetată de comunicarea nesfârșită a fiecărei persoane distincte. Aceasta, pentru că persoana rămâne mereu nedeplin exprimată, pentru că e mereu persistentă în sine și de interes pentru mine.

Prin cuvânt se trăiește atât indisolubila legătură, cât și neconfundarea persoanelor. Prin cuvânt vreau să cuprind toate și să le comunic altuia, dar să nu le epuizez pe ele, nici pe mine, ca dovadă că rămân toate, că rămân și eu și că rămâne și cel căruia mă comunic și cel căruia le comunic, dar rămânem uniți între noi și cu ele. Nici unitatea nu topește în sine diferențele, nici diferențele nu rup unitatea tuturor.

Dar unitatea între mine și celălalt și unitatea noastră cu toate nu e perfectă, ci tinde mereu spre desăvârșire, fără să ajungem însă la o contopire între noi și între noi și ele.

Această unitate fără contopire trebuie să existe însă undeva în mod desăvârșit. Ea trebuie să însemne o dependență deplină a noastră și a lor de o existență transcendentă pentru a fi aduse de Ea la existență, avându-se în Sine din veci în Ea ca virtualități, dar totuși în forma de gânduri despre ele și nu numai despre ele, căci aceasta ar însemna mărginire pentru cugetarea Sa, ci despre însăși ființa Sa infinită, care cuprinde

virtualității de lumi nenumărate. Dar despre lumea pe care o va crea și a creat-o cugetă într-un mod care dă putință și persoanelor umane aparținând ei să vorbească cu Ea. Dar ca să poată fi o comunicare în acea existență transcendentă despre ceea ce depinde întru totul de Ea, ca virtualitate ce poate fi creată, trebuie să fie și în Ea mai multe persoane. Însă unitatea în acele Persoane înseși Q, pe de altă parte, desăvârșită nu numai prin unitatea de ființă, ci și prin faptul că două din ele provin din una din veci, însă în mod deosebit, pentru ca și în ca fiecare Persoană să se distingă de celelalte. În acea existență transcendentă se folosește cuvântul ca gând, de asemenea în forma de apel și de răspuns ca între oameni. Și în Ea o Persoană are inițiativa dând și cerând iubirea, ca un schimb de cuvinte. Una e Tatăl, alta Fiul. Iar Duhul Sfânt arată desăvârșirea iubirii. Pentru ca să poată realiza o unitate și cu existența creată, dar nu fără voia Ei, existența transcendentă o face pe aceasta nu numai ca o unitate armonioasă în Ea însăși, ci și obiect inteligibil al convorbirii la nevoie al persoanelor create între ele și cu Ea, adică cu Treimea dumnezeiască. Dar și la baza acestei convorbiri pune iubirea între persoanele create și între ele și Treimea creatoare și susținătoare a lumii. Dar pentru susținerea convorbirii dintre persoanele create cu Ea însăși și între ele, întrucât fiind mărginite se pot lăsa amăgite să-și

caute creșterea în infinitate, în ele însele prin neadmiterea lui Dumnezeu care li se pare că le mărginește, a dat legăturii între ele și între ele și Ea, un caracter de responsabilitate care unește în ca libertatea cu necesitatea: necesitatea de-a vorbi cu libertatea de-a vorbi pentru a promova armonia sau dizarmonia. În convorbirea între ele și între ele și Dumnezeu, Creatorul și Susținătorul lumii, este adusă la o unitate armonioasă sau la o dizarmonie tot mai mare lumea ca obiect inconștient, dar inteligibil.

Cuvântul are putere, pentru că cu el a fost înzestrat omul de Dumnezeu ca să întrețină relația vie, dinamică a omului cu omul, pentru că prin cuvânt înaintează împreună în bine sau în rău. Trebuie să-l spunem altuia și să-l ascultăm de la un altul, pentru că numai așa ne mișcăm spiritual. Prin el ne-a legat Dumnezeu între noi ca să nu fim fiecare singur și nemișcat. Dar legându-ne prin cuvânt între noi, ne-a legat și cu El. Cu cât ne este conștiința mai trează, cu atât mai mult spunem cuvântul nostru altuia și-l ascultăm pe al altuia, simțind porunca lui Dumnezeu, ca prin el să ne îndemnăm, să slujim lui Dumnezeu, ajutându-ne unul pe altul, împlinind răspunderea unuia față de altul. O româncă spune: „Cuvântul vine de la Dumnezeu și arc taina Lui. De n-ar fi așa, de ce am mai avea grai? Am fi așa, ca animalele. Cuvântul arc putere,

pentru că e de la Dumnezeu. Până nu-i cuvânt, nu-i nimic.”²¹

Cuvântul, fiind un fel de a fi al omului sau un dar sădit în om de Dumnezeu, deci având puterea pe care o arc ființa omenească în trăirea ei de persoanele umane comunicative între ele, poate folosi această putere și spre rău. Căci, în cuvânt c persoana însăși în iradierea ei spre alta. De aci suferințele ce le trăiește persoana de pe urma unui cuvânt rău. Și de aci influențările rele, până a nu mai putea ieși de sub puterea lor în cuvintele de blestem, de „fermecare”. Se transmit prin ele sugestii paralizante până a nu mai putea ieși o persoană cu ușurință de sub puterea lor. O româncă spune: „Eu cred că cuvântul arc putere; el poate aduce rău și poate aduce bine. Altfel, cum s-ar fi făcut blestemul și descântecul? Dar urarea de bine?” Sau: „Un descântec dc-1 faci, cuvântul arc putere. Așa e și blestemul, care cu vorba lui lovește ,în așa fel, că omul blestemat gândește mereu la ce rău a tăcut.”

Dar cuvântul de vrajă, de blestem, arc putere numai când nu întâlnește în om credință fermă în Dumnezeu, care e și ea cuvânt tăcut sau rostit ca rugăciune către Dumnezeu. în orice caz, fermecătoarea nu arc putere de nebiruit în sens real. De aceea o

²¹ Eruest Bernca, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 358.

țărancă zice: „Eu nu cred în descântec; rugăciunea arc putere să vindece, nu descântecul. Când, te rogi, știi, capeți așa o cunoștință, de faci numai bine; faci ce trebuie. Asta vine tot de la Dumnezeu, că El ne trimite gândul cel bun”²².

O putere deosebit de marc arc cuvântul rugăciunii. Am văzut că omul nu poate exista nici un moment fără să vorbească cu gândul, chiar când nu vorbește sonor. Dacă nu vorbește-unui alt om sau despre om, trebuie să vorbească lui Dumnezeu.

Absolut singur nu poate fi. Și dacă nu vorbește lui Dumnezeu, își arată deficiențele sale în relația cu alții. Dacă vorbește lui Dumnezeu își arată hotărârea de-a gândi sau vorbi și cu alții, cum se cuvine. Alte dăți vorbim împreună lui Dumnezeu în rugăciunea comună. Acest cuvânt comun către Dumnezeu ne unește și mai mult întreolaltă.

Pustnicul nu stă cu totul tăcut, ci se roagă lui Dumnezeu de unul singur. Dar în rugăciunea lui vorbește lui Dumnezeu de păcatele sale: „Iartă-mă pe mine, păcătosul”. Aceasta înseamnă că nu se prezintă lui Dumnezeu desfăcut cu totul de oameni. Dar el se roagă de obicei și pentru alții. Nu se scufundă nici el în taina puterii lui Dumnezeu cu totul desfăcut de alții.

²² Ernest Bcmea, *op. cil.*, pp. .259-260

Taina existenței e trăită de poporul român ca popor deosebit de comunicativ, de „social”, ca taina luminoasă a iubirii interpersonale, nu ca taină întunecată, informă, nestructurată interpersonal; e trăită ca taina vieții iubitoare. Ea nu-l îndeamnă la mușenia singurătății, la paralizie spirituală, ci la comunicarea iubitoare. Ea e taină prin prea multa lumină iradiantă și receptată de centre personale, nu ca lipsă de acestea.

Cuvântul către Dumnezeu e cuvânt din credință. Omul obține, de aceea, de la Dumnezeu putere și în cuvântul către oameni sau în relația cu ei, ca o iradiere a puterii dumnezeiești prin el spre ei. El arată că Dumnezeu voiește să ne lege între noi prin puterea ce ne-o dă cuvântul nostru către El sau cuvântul pe care îl simțim că vine de la El. Dumnezeu își comunică, prin cuvântul nostru către El și al Lui către noi, puterea ce ne leagă între noi și pe noi de El. E un fapt trăit de noi și în necesitatea de-a ne vorbi și asculta în general, nu numai în necesitatea de-a ne vorbi și asculta despre Dumnezeu. Avem în aceasta dovada ce ne-a dat-o Cuvântul și ca să vorbim Lui, cerându-I ajutorul și mulțumindu-I, laudându-L, ca să întărim chiar și prin aceasta legătura între noi. Și simțim că El ne ascultă acest fel de cuvinte și că El ne răspunde cu ajutorul Lui în întărirea acestei legături între noi prin cuvântul rugăciunii comune. Astfel, cuvântul rugăciunii noastre

arc putere și către alții. O româncă spune: „în rugăciune, cuvântul arc putere. Dacă crezi în cuvântul lui Dumnezeu, crezi în bine. Dacă te rogi, te și folosești”²³ Cuvântul către Dumnezeu și răspunsul Lui te întăresc în binele către alții.

În voința de-a reface și duce la o treaptă mai înaltă unitatea între Sine și noi, și între noi înșine prin cuvânt - cu ajutorul lumii inteligibile însăși una dintre Persoanele divine se face și om, pentru a ridica pe oameni la convorbirea și deci la unirea prin Ea nu numai cu Sine, ci împreună cu Sine și la convorbirea cu Tatăl ca mod al iubirii Lui, care răspunde iubirii Tatălui. Fiul și Cuvântul sau Ipostasul-Cuvânt al dumnezeirii se face și Fiu și Ipostas-Cuvânt al umanității, pentru a uni toate persoanele umane ca fii și persoane-cuvinte cu Tatăl și ca frați cu Fiul dumnezeiesc și între ci. Ca Ipostas-Cuvântător omenesc, Hristos nu se poate comunica numai la nesfârșit, dar niciodată în toată infinitatea Sa oamenilor, ci și într-un mod care le dă acestora să trăiască dumnezeirea infinită comunicată de El, dar totuși într-o experiență și bucurie mereu nouă. În comunicarea cu Hristos oamenii nu trăiesc în modul uman infinitatea dumnezeirii numai ca pe o realitate implicată potențial,

²³ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, p. 260.

presupus, cum o trăiesc în comunicarea cu alți oameni, ci în mod descoperit, actualizat, direct revelată, dar cu neputință de cuprins vreodată în toate modurile, ci mereu în alt mod, ca o infinitate mereu nouă. Aceasta face și pe om să-și trăiască existența umplută cu infinitatea dumnezeiască, dar mereu într-un mod nou. Cuvântul se menține și în această situație mereu necesar, dar plin de o infinitate mereu nouă și altfel exprimată, și realizând o armonie și o iubire desăvârșită, dar mereu altfel trăită între oameni. În fiecare cuvânt se comunică mereu persoana întregă, dar mereu în alt fel.

Unirea fiecărei persoane umane cu toate în desăvârșită comunicare cu Dumnezeu și cu semenii se va realiza în viața viitoare și înseamnă viața fericită de veci. Dar ea începe să se realizeze de aici.

Unirea cu Dumnezeu, coborât la noi până la primirea crucii pentru noi, dar și mulțumirea pentru natura cosmică pe care ne-a dat-o spre întreținerea noastră și spre arătarea lui Dumnezeu prezent în ea, o exprimă o țărancă româncă, sărutând pământul după fiecare mâncare și însoțind această sărutare cu însemnarea ei cu semnul crucii. Dumnezeu, cel ce ne iubește până a se face om într-una din Persoanele Sale și a suferit crucea pentru noi, ne-a dat și pământul care ne hrănește și a legat și pământul de Ipostasul Său care

și-a format și și-a hrănit trupul omenesc din materia pământului, sfințind-o și pe aceasta.

Dacă cuvântul omului comunică putere omului căruia i-l adresează, cu mult mai multă putere comunică cuvântul lui Dumnezeu. Și Dumnezeu își spune cuvântul Său prin organe umane ale revelației, ca în Vechiul Testament, iar în mod culminant prin Fiul Său făcut om și prin toți cei ce transmit cuvântul Lui sau despre El. Și ne dă prin el o putere care sporește răspunderea noastră de-a împlini voia Lui, care ne dă ajutor să împlinim voia Lui în modul nostru de viață, în relația cu ceilalți, în modul de vorbire cu ei, în ajutorarea lor. E un cuvânt care ne aduce harul mântuitor, care ne unește cu Dumnezeu cel întrupat într-un mod real, care ne scapă de păcat, care ne ridică într-o adevărată comuniune cu Ei. E cuvântul prin care vine puterea în Tainele și ierurgiile sfințitoare. Cuvântul lui Dumnezeu e binecuvântare. Cuvântul bun e însoțit de lumina feței celui ce-l rostește și umple de lumină pe cel căruia i se adresează, mai ales când el vine din răspunderea față de Dumnezeu cu convingerea celui ce-l rostește că e spus în numele Domnului. Sfinții sunt prezentați cu capul înconjurat de aureole luminoase, pentru că iradiază prin cuvintele și faptele lor către alții bunătatea lui Dumnezeu. Cuvântul de la Dumnezeu c cuvânt al bunătății, iradiază bunătatea, căci cuvântul

creator de comuniune este cuvânt al bunătății. Pentru că Dumnezeu e Creatorul și Susținătorul armonici și al comuniunii sau al vieții bogate din bunătate

Căci existența și viața sunt operele bunătății. De aceea cuvântul lui Dumnezeu dă putere de viață, pentru că e bun. Puterea e egală cu bunătatea. De aceea cuvântul iubitor scapă în basmele românești și de vraja care înlănțuiește și împutinează viața. Tot de aceea, cuvântul rugăciunii, care primește putere de la Dumnezeu, întărește și face minuni.

Iar duhurile rele luptă pentru desfacerea comuniunii și slăbirea vieții prin mândrie și prin alte patimi egoiste, izolând pe oameni și făcându-i dușmani sau răi unii altora. Și o fac aceasta născând în ci părerea că prin aceasta își lac bine lor înșiși sau îi „încântă” cu aceasta iluzie, care e propriu-zis o vrajă.

Dimpotrivă, cuvântul bun e cuvântul vieții, e cuvântul adevărului sau al înțelepciunii. E o idee dezvoltată în „înțelepciunea lui Solomon”: „Căile înțelepciunii sunt căi bune și cărările ei cu pace. Pom de viață este tuturor celor ce se lipsesc de ea și celor ce se reazemă de ea, că pe Domnul întemeiați. Dumnezeu cu înțelepciune a întemeiat pământul și a gătit cerul cu pricepere” (cap. 3, 7-19).

De aceea se practică de către unele femei așa-zisele „descântece” în sens bun, ca un fel de rugăciuni

prin care eliberează pe cei căzuți sub puterea vrajei care a creat în ci pasiuni sau stări de slăbiciune. Nu negăm că există și' „descânțece” în sens rău, care și-au luat numele de la „descânțece” în sens bun, tot prin înșelăciune.

intr-unui dintre aceste descânțece se eliberează cel influențat de sugestia unei priviri răuvoitoare, prin cuvintele: „Cei doi ochi au deochiat, cele Trei să ajute”, făcându-sc semnul crucii peste apa care se dă de băut după ce s-a pus un cărbune în ea. Evident că se cere ajutorul Sfintei Treimi. Cele mai multe descânțece cer ajutorul Maicii Domnului. într-unul dintre ele Dumnezeu învață pe Sfântul Petru să scape calul de scrânteala piciorului, ca „să rămână calul curat, luminat”.

în altele se cerc pentru cel căruia i s-a aplecat de vreo mâncare să fie alungate de la el duhurile rele, ca să rămână „curat și luminat, ca de la Maica Precista lăsat”. Căci nimenea dintre oameni n-a fost atât de nestăpânit de vreo slăbiciune, ca Maica Precista. în altul se cere de la duhurile rele să plece „pe munți pustii”, „dacă o fi cu voia Maicii Domnului”. Maica Domnului, cea mai curată și mai opusă „Necuratului” stăpânit de gânduri murdare, are în ea, ca făptură cea mai unită cu Dumnezeu cel Atotputernic, puterea cea mai mare să se elibereze de puterea „Necuratului.” în alt

„descântec” se zice „Descântecul de la mine, leacul de la Dumnezeu”.

Dumnezeu aduce, prin cuvântul care-L invocă, o curăție asemănătoare celei a Maicii Domnului, dăruită cu totul lui Dumnezeu, celor ajunși sub puterea Necuratului, a celui urât, strâmb, murdar în gânduri, în simțiri, în fapte.

Vor fi avut aceste descânțete ceva magic în ele. Dar credința creștină a poporului a introdus în ele invocarea lui Dumnezeu, apelul la puterea Lui, care aduce sănătate prin cuvântul pe care El îl umple de putere. Cuvântul binevoitor al celei ce descântă capătă putere mult sporită prin răspunsul dat lui Dumnezeu.

3. DORUL CA SETE DUPĂ COMUNIUNEA CU CEI DEPĂRȚAȚI ȘI CA PUTERE DE TRANSFIGURARE RECIPROCĂ A PERSOANELOR UMANE, ȘI DE BIRUIRE A MORȚII

a. Dorul ca legătură spirituală între cei vii, dar depărtați

Mântuirea stă în realizarea comuniunii cu Dumnezeu, care se extinde ca comuniune și între oameni. E comuniunea oamenilor în Hristos. Numai în comuniune obține fiecare om întregirea și fericirea lui. Mântuirea se trăiește ca împărăție a lui Dumnezeu, ca unitate a tuturor celor ce vor în Dumnezeu prin dragoste.

„Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este. Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, nu poate să-l iubească pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut” (I 10, 4, 20).

Lipsa comuniunii e o suferință. Omul suferă în singurătate. Este o stare normală. Mai ales suferă când e despărțit de cel cu care a fost în comuniune, când de fapt continuă să se simtă unit sufletește, dar anumite împrejurări au făcut să nu mai fie împreună. Ei trăiesc atunci starea lor de dor, care e sete după revedere, după

încetarea despărțirii spațiale. Cuvântul dor poate deriva de la dolor „durere”. Înrudită cu dorul c jalea (de la slavul jalost „compătimire, milă, părere de rău”). Dar în jale durerea c mai accentuată. În dor c mai puțin prezentă sau unită cu o dulceață, rămânând cu puțință întâlnirea în viața viitoare. Dorul e trăit, dar uneori și cântat. Nu știu dacă mai e așa de mult cântat dorul de vreun popor ca de cel român. Dorul dă cântecului niște accente de o dulce duioșie și reflecțiune. Este ceea ce caracterizează doina românească. Ea nu e imprimată numai de „spațiul mioritic” sau numai de un ritm exterior, care alternează încetineala urcușului spre vârful dealului cu iuțeala coborâșului spre vale. Ea e toată reflecțiune iubitoare și duioasă sau în oarecare grad dureroasă la persoana despărțită și la calitățile ei care apar de la distanță foarte scumpe și dulci, îndemnând pe cel ce o dorește să o alinte, dar provocându-i acestuia chiar prin aceasta cu atât mai multă durere prin depărtarea ei. Cântările bisericesti ortodoxe au și ele multă reflecțiune prin conținutul lor plin de mister, dar doinele românești au reflecțiunea unită cu sentimentul mângâietor pentru persoana despărțită, dar și cu durerea pentru depărtarea de ea. Aceste sentimente dau doinei un ritm prelungit, de mare finețe și nuanțare. Nimenea nu cunoaște mai mult frumusețile complexe ale persoanei depărtate, dar și

durerea negrăită pentru absența ei, decât cel ce o dorește. Este o infinitate de iubire și de înțelegere în doina românească pentru persoana dorită, dar și de tristețe pentru depărtarea de ea, cum nu cred că se mai întâlnește în cântecele altui popor. Prin aceasta doina e un cântec profund spiritual, deosebit de cântecele altor popoare. Este în ea o sesizare a nesfârșitului și a indefinitului mister descoperit prin iubire în unicitatea distinctă în persoana dorită și în legătura celui ce o dorește cu ea. În general, în comuniunea cu altul descopăr taina insondabilă, minunată de valoroasă, de unică a persoanei umane. Dar în reflecțiunea dorului se trăiește și mai intens această taină și minunea ei unică, și nevoia de ea a celui ce o dorește. Iar în aceasta se străvede valoarea ei eternă. Simt că niciodată nu mă voi plictisi de ea. În veci voi dori să mă bucur de continua descoperire și minune a frumuseții unice a persoanei iubite, să cresc și eu în viață prin ea.

Medicul psihiatru, devenit filosof, Ludwig Binswanger a remarcat că iubirea produce în persoana iubitoare o „închipuire” a persoanei iubite, care e o descoperirea în aceea a unui chip minunat, pe care îl produce în parte și ea în aceea. Iubirea te face . însă să fii și real, așa cum te vede cel ce te iubește. Iar teologul rus B. Vișcslavțev a vorbit de o „transfigurare” a persoanei iubite, produsă de iubire. Dar cca mai marc transfigurare o produce

dorul. Distanța de persoana iubită te face să nu-ți mai amintești decât de cuvintele și mișcărilor ei prin care ți-a arătat iubirea și să le dai acestora niște proporții de mare adâncime. De aceea o mângâi și tu de la distanță, folosind diminutive.; Fata îi spune tânărului iubit, aflat la distanță, „bădișor”, iar tânărul îi spune fetei „mândruță”; fiind depărtat de mamă, - îi spune acesteia „măiculiță”. Iar gândind cu iubire la Dumnezeu sau la Maica Domnului, poporul român spune „Dumnezeu drăguțu” sau „Măicuța Domnului”. Chiar dorului, ca venit oarecum de la cel iubit, îi spune „doruleț”, iar inimii proprii, văzând-o oarecum aparținând celui iubit, îi spune „inimioară”. Dorul îl face pe cel stăpânit de el delicat față de toate. Doina însăși cântă dorul în accente de marc delicatețe. Remarcăm însă că dorul, totdeauna transfigurator, atât de mult trăit de poporul român, este nu numai o dovadă intensă a trăirii comuniunii, ci, când e vorba de dorul între fată și fecior, și dovada unei iubiri curate, netrupești, ca semn al unei vieți curate în poporul român. Intre bărbat și femeie se trăiește iarăși acest dor în cazul absenței unuia din ei, numai când ei sunt căsătoriți.

Componentele și caracteristicile amintite se trăiesc și în dorul necântat sau simplu vorbit.

Din aceste componente, adică din reflecțiunea la persoana dorită, din transfigurarea duioasă a însușirilor

ei și din durerea pentru absența ei, cele două dintâi sunt predominante pe măsura nădejzii de-a o revedea, pe când ultima e copleșitoare când nu mai este nădejdea unei revederi a ei pe pământ sau când persoana iubită a murit. Dar faptul că cel rămas în viață nu poate să înceteze de-a gândi la ea este și el o dovadă că ea totuși viețuiește pentru el și odată tot o va revedea. În acest caz, jalea copleșitoare se alternează cu nădejdea.

Dorul e însoțit în general de lacrimi și de sentimentul participării în tristețea persoanei stăpânite de dor sau de vederea chipului persoanei iubite proiectat pe toate locurile pe unde persoana dorită a trăit sau a umblat împreună cu cea care o dorește.

În toate felurile de dor, durerea sau jalea pentru absența persoanei iubite e însoțită de sentimentul persoanei ce o dorește că e „străină”, că e singură pe lume. Natura lipsită de persoana iubită e și ca tristă. Pe de altă parte, când cel ce iubește pe cineva merge pe la locurile unde au fost împreună se simte „străin” în ele, dar nu indiferent, ci cu amintirea celui cu care a trăit altădată în ele.

Natura participă la durerea celui ce dorește persoana absentă sau formează împreună cu persoana stăpânită de dor un tot străin de lumea celorlalți oameni și de aceștia înșiși. Nici o comuniune afectuoasă nu mai există între persoana stăpânită de dor și lumea celorlalți

oameni. Sc trăiește un fel de „comunicare” închisă cu persoana iubită, care e în același timp absentă din acel loc. Cel stăpânit de dor trăiește o relație închisă cu persoana dorită într-un alt plan, într-un plan al familiarizării, al comuniunii invizibile, tainice. E o mai marc comunicare cu acea persoană decât cu lumea în general vizibilă. E o lume a unui plan spiritual, trăită cu o intensitate absorbantă. Sc simte în acel plan că persoana depărtată e prezentă, că persoana moartă e, per de altă parte, vie.

Dorul menține astfel o legătură spirituală între persoanele ce se iubesc, când sunt despărțite vizibil, sau cl vine de la una la alta. Ba înseși persoanele vin prin dor una la alta:

„Îți trimit, bădiță, dor,
Pe un șoimuleț ușor,
Te rog, dragă, să-l primești,
La mine să te gândești.”²⁴
(p. 749)

Pe de o parte, dorul produce o marc singurătate când cel dorit nu e de față. Pe de altă parte, dorul te face să te gândești la el, și prin aceasta ești spiritual cu el. Dar cu cât ești mai mult cu el prin dorul care-i trăiește

²⁴ *Folclor din Transilvania*, IV.

dureros absența, cu atât simți mai mult depărtarea și despărțirea de el:

„Căci mi-am pierdut bădișorul
Și mi-a rămas numai dorul,
Numai dorul singurel,
Mi-aduc durerea cu el.”²⁵

Cele mai multe texte date în colecțiile de folclor tipărite se referă la dorul fetei pentru iubitul ei. Dar în realitatea vieții e mult mai trăit dorul mamei pentru copiii plecați departe sau pentru copiii și soțul mort, sau al copiilor pentru părinții morți. Dorul e trăit și cântat în toate situațiile, mai ales de femei, datorită sensibilității lor mai accentuate.

Unirea prin dor, cu toată durerea despărțirii, e trăită de femei în mod deosebit, pentru că dorul dă sensibilitatea inimii. Și inima se întinde mai ușor peste distanțe decât cugetarea. Ea unește mai mult persoanele, decât cugetarea care le distinge. De aceea, toate cântecele de dor îl văd pe acesta trăit cu inima.

Cele spuse au arătat niște note comune, pe care le au toate felurile de dor. Dar aceste feluri au și niște note deosebite. Alte note are dorul între fetele și tinerii ce se iubesc, și alte note are dorul dintre soți sau cel dintre părinți și copii.

²⁵ *Folclor din Transilvania*, IV.

Iată întâi câteva texte despre mărimea de nemăsurat a dorului în general:

„Marc-i dorul inimii
Și nu mi-l pot cântări.
Marc-i dorul și jalea,
De nu le pot măsura
Nici cu ar, nici cu hectar,
Că-s dureri Iară hotar.”²⁶

(p. 824)

Dorul e pe măsura iubirii, care e fără margini, ca și valoarea persoanei iubite. Adâncimea dorului este inexplicabilă, ca și a persoanei iubite. Numai visul poate transfigura persoana mai presus de cugetare:

„Aș cânta dorul mereu.
Dar nu pot cum aș vrea cu.
Și mi-aș cânta dorul tot,
Din inimă, dar nu pot.
Nu vreau să-l cânt cum l-am scris,
Vreau cum l-am văzut în vis.”

(p. 823)

²⁶ *Folclor din Transilvania, IV.*

La jalea celei stăpânite de dor participă și luna, și stelele. Peste toate se proiectează tristețea:

„De dorul meu, bădițele,
Îmi plâng pe cer două stele,
Două stele și luna,
Că-mi cunoaște durerea.
(p. 726)

Sau:

„Luna și cu stelele
Mi-au văzut lacrimile,
Luna și luceafărul
Mi-au ascultat cântecul”²⁷
(p. 726)

Uneori durerea dorului e așa de mare, că fata stăpânită de el ar vrea mai bine să moară. I se pare că și pietrele, și păsările plâng cu ea lipsa celui iubit, pentru că au rămas pustii fără el. Fața celui iubit se imprimă în tot mediul înconjurător. Fără ea, îi lipsește naturii ceva ce s-a obișnuit să fie văzut în ea:

„Inimioară cu dureri.
Nu ofta de-atâtea ori,

²⁷ *Folclor din Transilvania*, IV.

Da-nchide ochii și mori.
Că mai bin-moartă-n pământ
Decât să trăiești oftând.
De soarta vieții melc,
Plâng pietrele-n vâlcele,
Păsările-n cuibarele.
De soarta traiului meu,
Plâng pietrele în părau,
Păsărica-n cuibul său.”
(p. 865)

Fata lipsită de prezența celui iubit se simte lipsită de orice bine. Viața e un chin pentru ea. Dorul o ține într-un plâns continuu. Oricât de mulți și de multe ar fi în jurul ei se simte străină, singură între ele. Binele constă în a fi cu persoana iubită, iar răul în a fi despărțită de ea:

„Plângi, inimă, și suspină,
Că nu știu cine-i vină
C-am rămas așa străină.
Plângi, inimă, cât de mult,
Că nici un bin-n-ai avut.
Ai avut numai tot rău,
Poți plânge să taci pârau.
Și-ai avut atâta dor,

Poți plânge să faci izvor.”²⁸

(p. 863)

Binele e comuniunea cu cel iubit. Lipsa ei este una cu răul. Binele nu-i o liniște sau o bunăstare gustată în singurătate. Binele e interpersonal. Cum ar fi Dumnezeu izvorul binelui, dacă n-ar fi comuniune interpersonală? Iar dacă nu ne putem închipui o existență veșnică tară bine, nu ne-o putem închipui ca bună, decât ca interpersonală:

„Dorule, de când te port,
Mi-am pierdut binele tot.
De când, dor, te port în mine,
Nu mai știu de nici un bine.
Ori binele s-a gătat,
Ori la mine n-a mai dat.
Ori binele s-a sfârșit,
Ori la mini n-a mai venit.”

(pp. 721-722)

b. Dorul ca legătură cu cei morți

Dorul nu încetează nici la apropierea morții. Fata se duce cu dorul iubitului în viața de dincolo. Aceasta

²⁸ *Folclor din Transilvania, IV.*

arată că ține de făptură omenească convingerea că va continua să existe și după moarte. Și natura nu ne poate înșela. Pentru iubire valoarea persoanelor e atât de mare, că ele nu pot să nu trăiască în veci, nu pot fi despărțite definitiv:

„Și i-am trimis vorbă cu
Că-l aștept mereu, mereu.
La margine de mormânt,
Să-i mai spun doar un cuvânt.”²⁹
(p. 828)

Dorul e crezut că va dura și după moarte:

„Îs mort, mândruță, de un an
Și dor de tîni tot mai am.
Mort, mândră, de-un an de zile
Și mereu mi-e dor de tine.”
(p. 891)

Dorul copleșește spațiul și timpul. Imprimă naturii simțirea sau tristețea omului, până și lunii și stelelor. Dar învinge și timpul. Cel depărtat e într-un fel prezent în tot spațiul trăit și văzut odinioară cu el. Dar este prezent cu ceea ce a spus și a făcut odinioară celui

²⁹ *Folclor din Transilvania*, IV.

stăpânit de dor. învinge chiar moartea. Cei ce trăiesc grăiesc cu cei ce-au fost; cei morți nu vor putea să nu se gândească cu dor la cei vii. Dorul de cei morți e un temei pentru pomenirea lor. Spațiul și timpul nu sunt pentru ele însele, ci ca să-i lege pe oameni prin ele. Spațiul e umanizat de oameni sau chiar transfigurat, cum se întâmplă și în Miorița. Și timpul e un lanț care leagă pe cei vii cu cei morți, ducându-i pe toți în veșnicie.

Mama spune feciorului mort:

„Niculiță, dragul mamei,
Dragul mamei, dorul mamei,
Dor am dus pân' te-am crescut
Și dor duc că te-am pierdut.

.....

De te-aș plânge cât te-aș plânge,
Dorul tău nu-l mai pot stinge.”

(p. 73)

Dar iată și alte texte despre dorul mamei pentru fii și fiice:

„Cine arc mai mult dor
Ca măicuța de fecior?

.....

Și cântă încetișor,
Torcând fire de fuior.
Cine la dor poate crede?

Numai măicuța cu fete,
Că le dă și nu le vede
Și-și cânta dorul cu sete.”

(P- 743)

Dorul mamei după fiul ei mort c dor nestins. Aceasta înseamnă că e unit cu credința că se va întâlni cu el în viața viitoare. Căci altfel de ce și-ar mai numi durerea ei, dor?

Tot cu așa de mare dor își plânge mama fata moartă, dar cu credința că ca își continuă viața dincolo de moarte și că mai poate veni și ajuta fetițele rămase în grija ei. Dorul întreține o comuniune efectivă chiar între morți și vii. E prea esențial legat de firea noastră, ca să nu aibă și acest rost.

Dragostea și mila care unește pe părinți și copii, până la a se simți unii pe alții una, înving și moartea. Mama îl arc pe copil în ea prin dragostea ei. Și dacă trăiește ca, trăiește și el. Mama nu-și poate închipui că dragostea ei față de copil va înceta vreodată. Deci nici că ca și copilul ci vor înceta vreodată să mai existe. Cel ce moare c însoțit de cel ce rămâne cu o durere așa de marc, încât sc simte și el murind cu acela. El trăiește .totuși în moartea lui cu acela. Deci și pe acela îl simte trăind, chiar dacă a murit. Părinții nu pot să nu simtă mai departe răspunderea pentru copii, și nici fiii morți

pentru părinții bătrâni. Aceasta, pentru că răspunderea unora pentru alții nu are limite, cum nu are nici dorul. Ambele se simt prelungindu-se în eternitate. Ambele văd pretutindeni pe cei plecați. Fără această calitate a lor, omul n-ar mai fi om. N-ar mai fi ființa care învinge spațiul și timpul. Mama își vede fiica moartă în toate mormintele, o vede pretutindeni. Pe de altă parte, c dincolo de tot ce se vede, fiind numai cu cea plecată din lumea aceasta. într-un fel, a plecat din lumea aceasta cu cea moartă. Sau vine ca de dincolo:

„Fiica mea, tânăra mea.
Bună cu toată lumea,
Voi plânge unde m-oi duce,
Că nu mai am fată dulce.
Și la crucea orișicui,
C-am rămas a nimănu.
Și la cruce la oricare,
C-am rămas străină tare,
Străină și-a nimănu,
Numai pradă dorului.
Dorule, urât mai ești,
Tu vrei să mă prăpădești.
Dorule, urât cuvânt,
Vrei să mă bagi în mormânt.
Da, ta, dragă, cum îi ști
Și mai dă roată pe aci,

Cu hăinuțe de copii.”

(pp. 81-82)

Moartea e o tirană, dușmana oamenilor, Ea răpește toata bucuria lor, despărțindu-i. Omul n-ar bucuria decât în comuniunea cu celălalt. Numai atunci trăiește deplin ca om:

„Moartea crudă, când ne-ajunge,
Inima din piept ne-o frânge;
Moartea amară și tirană,
Oamenilor rea dușmană.”

(P. 90)

Moartea apare ca un fapt contrar naturii omenesti. Și de aceea nu poate fi definitivă și totală. Căci e contrară însuși Creatorului. Dar el e mai tare ca ea, o dată ce a da viața e semnul unei mai mari puteri, decât a o nimici. De aceea, cei ce plâng pe morți se zbat între durere și nădejde. Mama îi cere de aceea fetei care pleacă să aibă mai departe în grijă copilașii ei. Dragostea e mai tare ca moartea.

Iar dovada că moartea nu e definitivă și totală ne-a dat-o Hristos, prin învierea lui. De aceea, cel ce moare își pune nădejdea cu deosebire în Hristos. El va avea grijă de soția și copiii lui:

„Eu te las, soție dulce,
Că trebuie a mă duce.
Dumnezeu să-ți dea putere,

Zile lungi, tară durere,
Pentru toate cele bune
Ce le-ai făcut pentru mine
Ah! copiii mei iubiți,
Nu vărsați lacrimi fierbinți,
Că Hristos vă este Tată,
Fecioara Curată, Maică.”

(P- 98)

Rugămintea de-a mai veni în chip nevăzut pentru
mângâiere, dar și pentru a mai purta grijă de fete, o
face mama în alt bocet fiicei sale, zicând:

„Fiica mea, fiicele tale,
Îți rămân prea mititele,
Fiica mea, tânăra mea,
Eu te rog pe tine așa:
Nu-ți băga mila în pământ,
Da ți-o lasă pe mormânt,
Când oi veni câteodată,
Să fiu și eu mângâiată,
Când oi veni prin grădină,
Cu fetițele de mână,
Să aflăm un pic de milă.
Vom veni, dragă, la cruce,
Că acolo-i fiicuța dulce.”

(P- 80)

Unde-i crucea, e puterea lui Dumnezeu. Cine vine la crucea pusă pe mormântul celui plecat din lumea aceasta se roagă pentru el, cu dor de el. Și această rugăciune împreună cu crucea îl ajută și pe acela să-și trimită gândul la cei de lângă mormânt, să-și trimită simțirea dorului cu puterea ei la el. Crucea le ajută să se întâlnească în dorul ce trece de la unul la altul. Mai bine zis, să-și astâmpere dorul printr-un fel de tainică întâlnire.

Feciorul trecut în cealaltă viață spune mamei și tatii, părăsiți de el - mamei îi spune:

„Maică, măicuța mea,
Când ți-o fi jalea mai grea,
Hai, măicuță-n cimitir,
Dorul să ni-I potolim.
Prinde-te de crucea mea,
Și-ți stampară inima.
Inima și sufletul,
Când mi-i vedea mormântul.”

Iar tatălui îi spune că e prezent cu mila lui pe mormânt. Nu se poate să nu (ie cu gândul la cei ce îi trimit gândul lor, venind la mormântul lui. Când e mai mare durerea lor, atunci e atras mai mult la ei, cu mângâierea lui:

„Tăicușorul meu cel bun,
Eu plec acuma pe-un drum
.....
Când ți-o fi, tată, mai greu,
Vino la mormântul meu
Și mai plângi din când în când,
Că-mi las mintea pe mormânt,
Dorul să ți-l potolești,
Inima s-o domolești.”
(p. 78)

În cugetarea sa creștină, poporul român îl aude pe fiul mort spunând mamei sale, spre mângâiere, că a fost chemat la o nuntă ca păstorul din Miorița:

„Măicuțo, nu-ți pară rău,
Că m-o chemat Dumnezeu.
Măicuțo, nu te-ntrista
Că m-o chemat Precista
Cu îngerii împreună,
Să-mi puie pe cap cunună.
Cunună neveștejită,
Nu fi, măicuță, mâhnită.”
(p. 77)

Dacă tinerii necăsătoriți se spune că se duc la o nuntă sau la o comuniune pe care n-au realizat-o aici,

de femeile căsătorite se spune că se duc să cunune niscai tineri, realizând un alt fel de comuniune. Mama spune acestea:

„Fiica mea, tânăra mea,
Unde te-ai gătit așa?
Te-ai gătit ca pentru nuntă,
Da, spune-mi, cin-sc cunună?”
(p. 80.)

Dar nu numai mama și tata, și surorile, și frații rămân cu dorul flăcăului care pleacă în lume, ci tot satul, și mai ales fetele din sat, că s-a dus să se cunune cu o mireasă necunoscută, ca ciobanul din Miorița. A ieșit unul din comuniunea satului întreg, în parte din comuniunea tuturor cu Hristos, trecând în împărăția cerurilor. Satul e un model de comuniune a unei comunități mai largi, mai adânci. Fiecare trece într-o comunitate cu toți. Nu se află între oameni străini. Satul e un model al comuniunii din împărăția cerurilor. În orașele mari omul se simte străin de mulțimea din jur. Nu-l cunosc și nu-l doresc, când pleacă, decât câțiva. În sat, moartea nu poate rupe definitiv comuniunea nici unui om cu toți cei cu care a avut-o. În sat dorul de fiecare e general. O spune aceasta o mamă, lângă sicriul fiului ei:

„Niculiță, dragul meu,
.....
Ce soarte te-a urmărit,
De tot satul l-ai cernit
.....
Așa tare ne-ai rănit
Pe toți care le-am iubit.
.....
Niculiță, dragul meu.
La tot satul ne e greu
C-ai pornit nunt-așa mare
.....
Nuntă cu cununi de fiori
Și te duci dintre feciori
.....
Niculiță, frumos mire,
Mireasa nu-i lângă tine,
Nu-i gătită cu beteală,
Dragă, după rânduială.
Niculiță, dragu-nost,
La tot satul drag ne-ai fost.
Fetele ți-au gătit steag.
Că le-ai fost la toate drag.
Niculiță, nume dulce,
Toate fetele te-or plânge.”

(p. 71)

Bocetele transfigurează persoana care pleacă, pentru că în momentul acestei despărțiri apar în toată mărimea și frumusețea lor însușirile celui plecat.

Căsătoria c comuniunea dorită de toți tinerii. De aceea, de un fel de nuntă trebuie să aibă parte și tinerii care mor necăsătoriți. De aceea, se spune și la moartea unei fecioare că c mireasa ce merge la o nuntă, dusă de luceafărul de scară.

Ca la tinerii ce se căsătoresc, fetele vin și la cei ce mor necăsătoriți, cu steag înflorit. Se arată și în aceasta credința creștină a poporului, despre durata vecinică a persoanei într-o comuniune fericită:

„Doiniță, mireasa noastră,
Ți-am adus flori și steag,
Că ne-a fost de tine drag.
Doiniță, mireasa noastră,
Cum de faci tu nuntă-n post,
Cum n-o fost și n-a mai fost
Niciodată-n satul nost?

.....

Da, luceafărul de seară
Mi te scoate acum din țară.
C-o venit pe înserat
Și mi te scoate din sal.
Doiniță, mireasa noastră,
Ești frumoasă ca o stea,

Doamne, cum o poți lua?“

(pp. 68-69)

Fata plânge la moartea mamei ei că o lasă singură și n-are cui spune o vorbă cu toată încrederea. Cea mai mare durere adusă de moarte e întreruperea comuniunii cu cei dragi. Iar comuniunea constă în schimbarea unor vorbe primite cu toată înțelegerea:

„Frunză verde de caprină,

Mama mea tare creștină,

Rogu-mă de dumneata

Să nu mă lași singurea,

.....

Că cu n-am pe nimenea.

Că-i rău, maică, dacă n-ai

O vorbă cui să i-o dai!

Și-i rău, maică, dacă nu-i

O vorbă cui să i-o spui.“

Sau:

„Maica mea, miluța mea,

Nu mă lăsa singurea!

Că sunt, maică, prea tânără,

La nimenea nu am milă.

Căci n-am frați și n-am surori,
Străină-s de multe ori.
Străină-s ca pasărea,
N-am milă la nimenea.”

(p. 65)

Durerea despărțirii e cea mai mare durere trăită de cel ce moare și de cei din jurul, lui. Viața mea e cel cu care sunt în comuniune, și viața lui sunt eu. Persoana care mă iubește e viața mea și persoana mea căreia o iubește pe ea e viața ei. Nu obiectele sunt viața noastră. Lumea întreagă e nimic pentru mine în comparație cu persoana care mă iubește. De aceea a spus Hristos că el este viața noastră. El e mirele tuturor celor care mor. Dar unirea desăvârșită cu El nu face de prisos unirea cu cei care ne-au iubit pe pământ.

Persistența unei anumite legături cu Dumnezeu s-a manifestat și înainte de Hristos și s-a întărit într-o anumită măsură prin legătură oamenilor cu Dumnezeu în revelația Vechiului Testament, dar posibilitatea pentru înălțarea ei fără sfârșit au primit-o oamenii în Hristos.

Această posibilitate de maximă întărire a legăturii cu Dumnezeu și între ei înșiși, și deci de învingere a morții, se arată în creștini și în faptul că ei nu mai trăiesc o despărțire de Dumnezeu și între ei

înșiși nici în moarte, deși ca a rămas pentru oameni, ca să-i îndemne și pe ci să lupte, o dată primită pentru biruirea ei cum a fost acceptată și de Hristos, pentru ca să arate că în El umanitatea a devenit mai tare chiar ca moartea realizată.

Între alte mijloace prin care oamenii luptă împotriva morții este, pe lângă alipirea la Hristos cel înviat prin credință, dragostea care s-a întărit prin Hristos și între ci. Iar această dragoste se arată în comuniunea dintre ci, care în cazul întreruperii ci temporale se manifestă prin dorul unit cu cea mai mare durere, dar și cu nădejdea revederii. E o durere care se ușurează nu numai prin nădejdea că cei morți vor învia, ci și prin grija de ci manifestată în iertarea și pomenirea celor morți, ba și prin apelul ce li-1 fac cei vii de-a nu uita nici ci, acolo unde se duc, de-o anumită grijă, de cei ce au fost dați răspunderii lor.

c. Despre iertarea și pomenirea celor morți

Până acum am vorbit despre dorul plin de durere care-i leagă pe oameni, chiar când unii continuă să fie vii, iar alții au murit. Acum vom vorbi despre grija de cei morți prin iertarea și pomenirea lor, ca și despre apelul făcut lor de-a nu uita de copiii și părinții lor.

Cei ce mor sunt considerați, prin cererea iertării și a pomenirii lor ce-o adresează celor de care se despart, că nu vor muri de tot. Durerea despărțirii e alinată în cei ce mor prin cererea iertării și a pomenirii lor de către cei ce rămân, iar în cei ce rămân, prin convingerea că îi vor ajuta pe cei morți prin iertarea și pomenirea lor, și prin convingerea că ei vor continua într-un fel oarecare să aibă grijă de cei pentru care au avut răspundere pe pământ. Durerea despărțirii e alinată prin nădejdea că Dumnezeu va avea grijă de cei rămași, iar nădejdea că despărțirea nu e definitivă e întemeiată pe credința că se vor întâlni în viața viitoare și la judecata din urmă. Pentru ca acea judecată să nu-i fie spre osânda vecinică, cel mort cere iertare la moartea lui celor de care se desparte.

Obiceiul iertării celui mort arată atât credința în continuarea vieții după moarte, cât și credința într-o judecată finală. Dar el cuprinde în sine și o marcă smerenie din partea celui ce moare, care cere iertare în preajma morții de la toți, cât și o biruință a bunătății și a înțelegerii slăbiciunii omenești de către cei ce rămân, față de cei ce pleacă. Toate sunt mijloace de umanizare, cu mare efect în viața poporului român. Ele sunt disprețuite în formațiile neoprotestante, din încrederea mândră că cel care pleacă n-are nevoie de iertare, pentru că dacă a făcut parte din formația respectivă c

fără defecte, iar dacă n-a făcut parte, nu poate fi iertat. Această atitudine rigidă derivă din protestantism, care crede că iertarea nu o dă decât Dumnezeu, prin jertfa lui Hristos. Catolicismul, cu siguranța scoaterii sufletelor din purgator prin indulgențele papale și a neputinței scoaterii celor ce intră îndată după moarte în iadul definitiv, relativizează și el importanța iertării celui ce moare din partea celor cu care a conviețuit. Iertarea ce o dau mortului cei ce au trăit aproape de el e și o manifestare de smerenie a lor. Căci o fac cu conștiința că și ei vor avea nevoie de iertarea celor cu care au conviețuit. Și dacă nu iartă ci altora, cum îi vor ierta alții pe ei? Dar mai ales cum îi va ierta Dumnezeu? Căci în rugăciunea Tatăl nostru însuși Mântuitorul ne-a învățat: „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelile greșiților noștri”. Apoi, iertarea ce o dau cei rămași celui adormit e propriu-zis o rugăciune către Dumnezeu, ca să-l ierte. Aceasta c, de fapt, formula iertăciunii: „Dumnezeu să-l ierte!” Cel ce iartă nu face decât să accepte să se roage lui Dumnezeu pentru cel adormit, ca să-l ierte. E, desigur, și în aceasta o înmuiere a inimii lui, o părăsire a dorinței ca cel adormit să fie pedepsit pentru răul eventual ce i l-a făcut acela vreodată. Dar știind el că Dumnezeu nu e Dumnezeul răzbunării, că cererea lui de a pedepsi pe cel ce l-a supărat nu va fi îndeplinită, gândește că e mai

bine să se alăture și el lui Dumnezeu în iertarea aceluia, ca să nu fie rău văzut de Dumnezeu pentru persistența lui rigidă în neiertare.

. Când zice: „Dumnezeu să-l ierte!“, nu o spune aceasta, deci numai cu înțelesul: „Dacă Dumnezeu găsește de bine să-l ierte cu nu mă opun, dar nici nu stăruie. Las totul în seama lui Dumnezeu.“ Ci el îi adresează lui Dumnezeu rugăciunea sa ca să-l ierte, arătându-i că din partea sa l-a iertat. Numai în acest caz îl va ierta Dumnezeu și pe el. Mântuitorul a spus: „Că de veți ierta oamenilor greșelile lor, ierta-va și vouă Tatăl vostru Cel din ceruri" (Mt. 6, 14).

Astfel, moartea, marca dramă a existenței omenești, e folosită de oameni ca un prilej de umanizare a lor, ca un prilej de a lăsa manifesta mila unii față de alții, care ne trezește conștiința că toți suntem supuși aceleiași mari dureri și neputințe, că n-avem nici un motiv să stăruim mândrindu-ne unii față de alții și confirmând amăgitoare noastră alipirea la plăcerile trecătoare ale lumii. Privind la moartea care a atins acum pe unul dintre noi, arătându-ne că ne va atinge pe fiecare, ea ne devine un prilej de-a redeveni oameni, de-a ne gândi și la neputința noastră prin noi înșine, dar și la valoarea ce ne-o dă Dumnezeu, cerându-ne să ne iertăm unii pe alții în dobândirea fericirii de veci.

Dar iată ce spune fiul pe patul de moarte către mama lui:

„Rămas bun, măicuța mea,
Noi mai mult nu ne-om vedea,
Nici n-om mai fi laolaltă
Pân-la dreapta judecată
De cumva-n viața mea
Te-am mâhnit cu vorbă rea,
Tinde-acuma mâna dreaptă
Și din inimă mă iartă.“

(P- 87)

Chiar odihna sau liniștea sufletească de după moarte depinde de iertarea celor ce rămân în viață. Căci este o judecată și imediat după moarte. Cei ce mor cer celor ce rămân să roage pe Dumnezeu să le dea, o dată cu iertarea lor, și iertarea Lui, și împărăția cerurilor:

„Veniți, frați, veniți, surori,
Și mă plângeți cu flori
.....
Trăind și cu pe pământ,
V-am supărat oarecând.
Iertați-mă din inimă
Ca să mă duc la hodină.

Fiți buni și mă iertați
Și pe Dumnezeu rugați,
Iertare să-mi dăruiască
Și împărăția cerească.”

(pp. 88-89)

Același lucru îl cere verilor și verișoarelor, socrului, soacrei, cumnaților, vecinilor și la toți cei ce-l petrec la groapă.

Slujba înmormântării e un prilej de afirmare și de întărire a comuniunii tuturor celor de față, cu cel ce a murit.

Dar tot dialogul cererii și acordării iertării pornit de la cel ce moare spre cei ce rămân sau de la aceștia la el are caracter triumfiular. Cel ce moare le cercă celor vii să-l roage pe Dumnezeu să-l ierte, dar și el îl roagă pe Dumnezeu să aibă grijă de soția sa și de copiii lui, și cei ce rămân îl roagă pe Dumnezeu să-l ierte pe cel ce a murit sau moare. Dumnezeu e deasupra ambelor părți sau între ele. Toată ceremonia înmormântării e o ceremonie a iertării, prin cererea acesteia de la Dumnezeu. Ea e o rugăciune a comunității întregului sat, animată de rugăciunea preotului către Dumnezeu pentru iertarea celui care a murit, ca manifestare a credinței că acela n-a murit de tot.

Bărbatul care pleacă din viață se zbate între jalea despărțirii de soție și de copii și între mângâierea ce se simte îndemnat să le-o dea, dar le cere iertare chiar și copiilor că poate le-a greșit, neavând destulă grijă de ei. Sunt comunicări între cel ce pleacă și cei ce rămân, de mare duioșie și noblețe. Mângâierea ce le-o dă cei ce pleacă soției, copiilor, părinților, e din credința că Dumnezeu va avea grijă de ei, o dată ce nu mai poate avea el această grijă. Dumnezeu îi ține legați pe toți, dacă ei își manifestă mai departe iubirea între ei, cei vii prin dor, iertare și pomenire, cei morți prin dor.

Bărbatul îi spune soției:

„A sosit ziua de jale,
Ziua tristă de durere,
Când te las, soție dulce,
Că trebuie a mă duce.
Dumnezeu să-ți dea putere,
Zile lungi, fără durere,
Pentru toate cele bune.“

Iar copiilor le spune:

„Ah! copiii mei iubiți,
Nu vărsați lacrimi fierbinți,
Că Hristos vă este Tată,

Fecioara Curată, Maică.441

(p. 90)

În definitiv, ei rămân mai departe uniți în Dumnezeu. Căci dacă cel ce moare nu dispare cu totul din existență, și dacă dragostea, manifestată prin dor, iertare și pomenire, față de cel plecat rămâne în ei, nu pot să nu fie uniți în Dumnezeu. De aceea, cel ce pleacă le spune celor ce rămân:

„Dați-mi toți o sărutare,
Iertându-mă de greșale.
Apoi fiți cu Dumnezeu,
La care mă duc și cu.“

(p. 91)

Cei ce mor sunt crezuți că vor fi cu îngerii și cu Precista, deci și cu Hristos. Mai ales se vor întâlni cei ce mor, în grădina înflorită a raiului, cu rudele plecate de aici înaintea lor. Fiica spune maicii care pleacă:

„Bucură-te, maica mea,
Că azi, când o însera,
Mâna cu sora vei da“.

(p. 104)

Iar o tânără spune mătușii:

[271]

„Să te duci, mătușa mea,
Pe razele soarelui,
În mijlocul raiului;
Și acolo, dacă-i ajunge,
Să stai, să te hodinești,
În scaun de flori domnești.
Și-acolo-i fetița mea,
Grijește-mi fiicuța mea.“

(p. 105)

Relațiile deosebit de intime ce s-au creat aici între părinți și copii, între rudeniile ce s-au iubit, nu se șterg în veci.

d. Despre judecata din urmă

Judecata din urmă își păstrează însă importanța ei maximă. Acolo se vor vedea influențele cuvintelor și ale faptelor bune sau rele ale fiecăruia asupra tuturor și deci și răsplata sau osânda întregă pentru ele. Atunci va fi descoperirea deplină a tuturor în fața tuturor sau întâlnirea tuturor. De aceea, uneori, cei ce mor își întemeiază cererea de iertare de la cei ce rămân mai ales în gândul că nu se vor mai întâlni cu ei decât la judecata din urmă. Și e bine ca ei să uite răul ce li s-a

făcut aici de cei ce pleacă de acum, ca să nu împovăreze pe aceia cu amintirea răului suferit de ei, la acea judecată.

Fiul spune maicii:

„Rămas bun, măicuța mea
Că mai mult nu mi-i vedea.
Nici om mai fi laolaltă,
Pân'om fi la judecată.”

(pp. 99-100)

Aceasta poate să însemne că ultimul efect al iertării reciproce și al faptelor din viața aceasta îl așteaptă toți la judecata din urmă. Astfel, toți ne vom întâlni la judecată întipăriți de raporturile ce le-am creat între noi, cât am fost în viață. Dumnezeu poate schimba starea celor adormiți și după ce au plecat de aici, și înainte de judecata din urmă. Dar numai pe temeiul iertării și al pomenirilor ce le-au îndreptat spre ei cei ce trăiesc încă pe pământ. Aceasta, pentru că și cei rămași în viață se schimbă sufletește în bine prin iertarea ce le-o dau celor morți. Dar întrucât urmările totale ale faptelor cuiva se văd în cursul întregii istorii, efectul final asupra lor se va scoate la iveală la judecata din urmă.

Dar judecata din urmă nu se va orienta după criteriul rigid al faptelor ce ni le-am făcut unii altora, în sens kantian, ci după sentimentele de iubire reciprocă ce am luptat să ni le câștigăm unii față de alții în cursul întregii istorii, chiar dacă ne-am greșit unii altora. Criteriul hotărâtor, care ne va aduce fericirea vecinică, va fi faptul de-a ne fi iertat unii altora, în toată istoria.

Bunătatea finală la care am ajuns ne va da fericirea vecinică. Să recunoaștem că toți am fost-slabi în facerea binelui, iar aceasta să ne facă să avem milă unii de alții. Ne vom descoperi prin aceasta că am păstrat fondul de bunătate pe care nu l-am stârpit cu totul în noi prin încăpățânarea noastră. Dumnezeu ne dă posibilitatea să ne scăpăm unii pe alții de osânda judecății finale. Și se va bucura de o vom face. Se va bucura să vadă recunoașterea smerită a slăbiciunii care ne face să avem milă unii de alții. Numai cei învârtoșați definitiv în lipsa de milă vor fi judecați, cum a spus Domnul Hristos. În toate rugăciunile noastre cerem mai ales mila lui Dumnezeu. Dar nu trebuie să o cerem numai pentru noi, ci și pentru alții. Aceasta place lui Dumnezeu. Căci cerând mila lui pentru alții, nu putem să o facem fără a ne arăta prin aceasta și mila noastră față de ei. Și aceasta va avea efect și asupra noastră.

Avem înțelegere pentru protestanți, care nu văd în oameni o putere deosebită pentru fapte bune. Dar am

dori ca de aci să tragă concluzia trebuinței de-a cere de la Dumnezeu milă pentru această neputință a celui ce se roagă de iertare pentru aceeași neputință a altora. Așa ar fi logic. În aceasta s-ar uni conștiința neputinței proprii pentru bunătate, cu ieșirea din această neputință prin smerenie. Și prin credința în puterea ce ne vine din mila lui Dumnezeu.

În felul acesta, la judecata din urmă vom putea să ne bucurăm nu numai de mila lui Dumnezeu, ci și de ajutorul ce ni l-au dat toți de-a ne face buni. Și așa ne vom trăi atunci întâlnirea deplină cu ceilalți, prin mila ce le-am arătat-o noi iertându-i, și ci bucurându-se de aceasta și iertându-ne pe noi. Va fi marca întâlnire, ca rezultat al înțelegerii ce le-am dat-o celor plecați înaintea noastră și prin recunoștința lor, prin regretul produs în ei pentru faptele lor necuvenite față de noi, datorită milei ce le-am arătat-o. Ne vom întâlni prin această reciprocă ușurare a sorții noastre noi prin arătarea răspunderii față de ei, arătată lor prin iertarea și pomenirea lor la moarte și după moartea lor, iar ei prin recunoștința lor, care va contribui și la fericirea noastră. Atunci vom da marca socoteală pentru semenii noștri, a căror soartă n-a încetat să atârne de răspunderea noastră, nici la moartea lor. Atunci vom da marea socoteală pentru soarta lor vecinică. Dar aceasta va

arăta nu numai bunătatea noastră, cei va trezi și bunătatea lor, care ne va face și pe noi mai buni.

Va fi marca întâlnire. Vor fi puși în fața noastră însă și cei ce vor pierde ultima șansă de mântuire din pricina nepomenirii lor în rugăciunile noastre, din pricină că nu le-am dat iertare nici măcar în gândirea noastră la ei, după moarte. Iar aceasta va fi și o osândire a noastră de către propria conștiință.

Vom fi, poate, cu ei după moartea noastră. Dar dezgolirea deplină a ce am însemnat fiecare pentru ceilalți se va face la ultima judecată, la judecata tuturor pentru toate ale noastre și ale lor.

Atunci va vedea fiecare în fiecare ce a gândit unul pentru altul, ce-a gândit fiecare despre noi în cursul vieții comune pe pământ și ce-a gândit fiecare despre noi câtă vreme a rămas după noi, în viața pământească. Vom vedea în cei ce au fost înaintea noastră ce au făcut pentru buna noastră îndrumare, dar se va arăta tuturor și ce am făcut noi pentru iertarea lor și în cei ce au fost după noi ce-am făcut noi pentru buna lor îndrumare și ce-au făcut ei pentru noi prin iertarea, prin rugăciunea lor pentru noi și prin pomenirea noastră. Se va arăta dependența tuturor de toți în istorie și răspunderea tuturor pentru toți, deși nu se exclude puțința ca unii să fie osândiți, oricât ar fi voit alții să facă pentru ei. Dacă cei dinaintea noastră au iertat pe

cei dinaintea lor, ne-au învățat și pe noi să-i iertăm pe ei.

Rugându-se cei din fiecare generație pentru cei din generația anterioară, întăresc lanțul unității istorice între ele nu numai prin ce au dat dinainte celor de după ele, ci și prin iertarea ce și-au dat-o mărturisind atât solidaritatea lor în valorile ce le-au realizat, dar și relativitatea lor pentru ci sau insuficiențele istoriei, adică binele ce-ă progresat de la unii oameni la alții, cât și răul cu care au amestecat binele în”cursul istorici, dar eliberându-se prin iertare reciprocă de vina pentru el.

Mai trebuie amintit că un marc rol atribuie Biserica ortodoxă și poporul român rugăciunilor Sfinților pentru iertarea celor adormiți și cu deosebire intervențiilor Maicii pe lângă Fiul ci. Rămân și ci, împreună cu jertfa lui Hristos, într-o solidaritate cu toți oamenii, numai să ceară și aceștia ca Domnul Hristos împreună cu Maica Lui și cu toți Sfinții să aibă milă de ei.

Avem în cer și la judecată nu numai pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, făcut Fratele nostru, ci și pe Maica lui ca Maică a tuturor și pe Sfinți ca frați ai noștri, de a căror rugăciune pentru noi în tot timpul dinainte de judecata din urmă, dar și atunci, se bucură și Hristos, care ne-a spus: „Iubiți-vă unii pe alții“.

Dacă n-ar fi la sfârșitul istorici o astfel de judecată, nu s-ar arăta legătura între toți în istorie; nevoia tuturor de toți; binele sau răul făcut de unii pentru alții. Dacă sfârșitul omenirii s-ar produce fără o judecată la care să răsplătească tuturor pentru ce au făcut pentru toți - direct sau indirect - sau istoria ar decurge într-o evoluție fără sfârșit, nu s-ar vedea importanța și răspunderea fiecărui om pentru toți, nu s-ar vedea importanța faptelor fiecărui om pentru toți. Fără o astfel de judecată finală s-ar relativiza valoarea fiecărei persoane în cursul istoriei, valoare arătată în urmările pe care le va purta vecinie în existența ei și se vor vedea în existența tuturor. Dacă nu s-ar încheia printr-o judecată finală, însăși istoria n-ar mai fi un întreg și și-ar pierde sensul ei.

Judecata finală dă istorici caracterul unui întreg orientat spre o țintă eshatologică. Și fiecare persoană din cadrul ei capătă o direcție, o țintă eshatologică, toate faptele ei determinându-se prin aceasta orientare eshatologică.

Istoria se dovedește prin aceasta ca pregătire pentru vecinicie. Altfel, timpul ar dura fără sfârșit, ca unică formă a existenței și deci ca lipsit de sens. Judecata finală, care dă tuturor persoanelor și faptelor lor din istorie o anumită valoare vecinică, dă sens istorici, persoanelor umane și faptelor lor.

O existență care ar decurge la nesfârșit cu insuficiențele ei, ca un amestec de bine și rău, cu nașteri urmate de moarte, cu neesențiala ei evoluție, n-ar avea nici un sens.

E un alt sens al afirmării bocetelor populare românești, că la judecata din urmă ne vom întâlni toți. Ne vom întâlni toți cu marele amestec de bine și rău al faptelor noastre, pentru ca să pornim unii curățiti de tot răul, și alții dezgoliți de toată aparența de bine, spre cele două forme ale vecinicii.

Fără o astfel de judecată care să pună în lumină binele adevărat, curățit de măștile binelui pe care și le ia răul, și binele și răul s-ar relativiza, nemaiprimind binele încununarea cu slava cuvenită pentru veci și răul osânda hotărâtă din partea tuturor.

Kant a vorbit și el de necesitatea unei astfel de puneri în lumină printr-o judecată finală dreaptă a ceea ce se cuvine să facem și noi și să nu facem. El a dat ca imperativ categoric pentru faptele noastre numai: Lucrează așa, ca fapta ta să poată deveni normă de lucru pentru toți. Dar a numit aceasta normă „imperativ categoric, pentru că a eliminat din datoria de-a lucra în acest fel orice considerent de plăcere.

Desigur, un mod de lucrare care poate deveni normă pentru toți va promova armonia dintre oameni. Dar armonia aceasta constă doar într-o simplă

convergență și ordine exterioară? Nu vom trăi cu bucurie acordul cu semenii noștri? A gândi la fel cu ei nu le produce o plăcere? Iar dacă acordul nu e numai în gândire, ci și în fapte, ce fapte produc mai multă armonie între noi, decât cele prin care ne întărim reciproc existența? Sc referă faptele convergente la obiecte exterioare, nu la noi înșine sau la o a treia persoană? Mai precis spus, faptele care ne promovează armonia sunt faptele prin care ne facem bine unul altuia. Dar aceste fapte nu ies din sentimente de prețuire, de iubire reciprocă? Astfel, cu lucrez într-un mod care poate deveni norma de lucrare pentru toți când facem bine altuia, când lucrăm din iubire pentru altul. Iar aceasta îmi face cca mai aleasă bucurie. Astfel, imperativul categoric nu e lipsit de trăirea lui cu bucurie și lipsit de trăirea iubirii reciproce.

e. Pomenirile celor morți cu fapte și despre rai și iad

Dar grija pentru morți, prin care le vom ușura și lor și nouă judecata din urmă, nu constă numai în iertarea lor și în rugăciunea către Dumnezeu ca să-i ierte, ci și în însoțirea lor de fapte de milostenie. Poporul român le zice și acestora pomeniri sau pomeni. Sunt pomeniri cu fapta. Când dai ceva în numele unui

adormit, îl pomenești cu participarea mai mare a ființei tale. Acestea au luat o mare dezvoltare la poporul român. Hristos ne-a cerut să dăm de mâncare celor flămânzi, să îmbrăcăm pe cei goi, spunând că făcând aceste fapte, Lui le facem. Dar în faptele noastre bune putem realiza și o substituție a celor adormiți de către noi, precum Hristos murind pe cruce a făcut-o aceasta în locul nostru. Așa că putem să facem și noi niște fapte bune în locul celor pe care îi iubim. Căci iubirea unește. Și bine este să iubim pe cât mai mulți. Faptele bune sunt și ele niște jertfe. Să facem aceste jertfe în locul scumpilor noștri adormiți. E bine să dăm hainele celor adormiți săracilor. E bine să dăm de mâncare celor săraci în locul celor adormiți, însoțind aceste fapte cu pomnirea acelor și cerând și celor cărora le facem aceste fapte să-i pomnească. Sporim și prin aceasta comuniunea noastră și a celor miluiți, cu ei. Pe de altă parte, continuă și cei adormiți să fie factori determinanți în istoria celor vii.

Pomenindu-i noi în acest mod serios, le atragem și pomnirea din partea lui Dumnezeu. Și cine e în atenția lui Dumnezeu nu poate pieri. Dacă Dumnezeu a creat prin cuvântul atenției sale toate și pe fiecare om în parte, cu atât mai ușor îi poate susține în existența fericită pe cei pe care îi are în atenția sa. Dacă atenția mea, care se face cunoscută cuiva în oarecare fel, îl face

fericit pe acela, cum nu l-ar face fericit atenția lui Dumnezeu? De aceea, bine este să ceară cât mai mulți, și anume dintre cei mai iubiți de El, atenția Lui la cei pe care îi pomenim. De aceea, cerem și rugăciunile Sfinților, și ale Maicii Domnului pentru ei. Dumnezeu se bucură să vadă conștiința legăturii noastre între noi, grija reciprocă a unora de alții. Dacă a făcut lumea fizică în armonie, cum nu s-ar bucura să vadă promovându-se conștient armonia între oameni?

Parastasele, însoțite de rugăciunile preotului pentru cei adormiți, se fac având în față grâul fiert (coliva) și câteva pâini care se împart celor de față; și c bune să fie mulți de față și să li se ofere grâul sfințit lor, ca semn al comuniunii lor cu cei adormiți în Dumnezeu. Uneori, cu acest prilej se fac din darurile de mâncare sfințite și pachetele ce se împart celor de față sau și altora. Poporul român are și sărbătoarea „Moșilor”, din joia dinainte de Rusalii, când împarte farfurii și ulcele cu orez fiert cu lapte vecinilor și săracilor.

Se fac și alte multe și uneori mari milostenii pentru cei adormiți. Bunurile materiale trec de la unii la alții, folosindu-se ca mijloace de comuniune între vii și morți. Moartea ne învață să nu ne legăm în mod egoist de ele. Ele sunt date ca mijloace de comuniune între toți, ca mijloace ale întăririi comuniunii între, oameni.

Unii credincioși fac câte o troiță pe lângă drumul ce trece prin câmp, și lângă ea o fântână, ca să bea trecătorii ca pomană (spre pomenirea) pentru cei adormiți ai lor. În unele părți, credincioșii pun la o răscruce de drum câte un butoi cu vin, ca să bea câte un pahar trecătorii obosiți, ca să prindă putere, rugându-se lui Dumnezeu pentru iertarea celor înscriși pe un stâlp la acel loc.

Încă din acestea s-a văzut că iertarea celor adormiți din partea noastră sau rugăciunea cât mai multora către Dumnezeu pentru iertarea lor nu e singurul mijloc prin care sunt ajutați cei adormiți pentru primirea fericirii vecinice. Grija de ei, iubirea față de ei se arată și în fapte concrete. Prin aceasta e câștigată nu numai mila lui Dumnezeu și e trezită la recunoștință iubitoare nu numai inima celor adormiți, ci sporesc în bunătate și cei ce face aceste milostenii pentru cei adormiți.

Toate acestea se spun în unele din cântecele populare românești. Trebuie să ne arătăm și noi cât suntem pe pământ dragostea prin fapte față de alții, mai ales față de săraci. Căci în aceasta ne arătăm dragostea față de Hristos însuși.

Omul bun e întrebat chiar în momentul când intră în viața de dincolo, de Dumnezeu:

„Omule, de bun ce ești,
Oare cui te potrivești,
Ție sau lui Dumnezeu,
Sau lui Ion, Sfântul Ion,
Ori la toți Sfinții de-a rândul?”

Iar omul răspunde:

„Mă potrivesc, Doamne, Ție,
C-am fost tânăr și-am făcut,
Bună casă lângă drum,
Să mănânce flămâncioșii.
Și-am căutat de-am mai făcut
Puțuri zeci
În câmpuri seci.“

Atunci Dumnezeu răspunde;

„Omule, de bun ce ești,
De-o fi fapta cum grăiești,
Mergi în rai nejudecat,
Găsești raiul descuiat.”³⁰
(p. 71).

³⁰ Gh. Cucu, *200 colinde populare*

Oamenii sunt comparați cu niște flori, care merg toate la judecată. Iar judecata n-o face numai Dumnezeu, ci și oamenii care au fost roditori ca grâul și ca vinul și cei care n-au dat decât miresme vor fi cercetați dacă au folosit bine miresmele lor:

„Câte flori sunt pe pământ,
Toate merg la jurământ..
Numai spicul grâului
Și cu vița vinului,
Floarea trandafirului
Stau la poarta raiului
Și judecă florile,
Florile, garoafele,
Ce-au făcut miroasele.”

Dar au la judecata aceasta și pe Sfântul Petru sau soborul Apostolilor. Aceștia pedepsesc florile care n-au folosit bine mirosul lor:

„Sfântul Petru, ca un Sfânt,
Dete o ploaie cu vânt
Și le culcă la pământ.”

(p. 62)

Apostolii vor cerceta împreună cu Hristos în ce măsură oamenii s-au deschis învățaturii lui Hristos, propovăduită de ei (Mt. 19, 27).

Unele cântece de înmormântare descriu impresionant iadul și raiul, și pe cei ce se chinuiesc în iad și viețuiesc fericiți în rai.

Cel ce a murit îi spune sufletului său:

„O! suflete ticălos,
Negru și întunecos,
In lume cât ai trăit,
In rele te-ai tăvălit,
Îngrijat numai de trai,
Negândind la iad și rai.
La moarte n-ai cugetat,
Dar de dânsa n-ai scăpat.”

Acum îngerul morții îl duce să vadă iadul:

„Ce văzui, mă spăimântai,
Văzui balauri căscând
Și din gură foc vărsând,
Curgând ca un râu nestins
În flacără și nestins.“

Acolo a văzut împărați tirani „în gâturi cu bolovani”, tâlhari, ucigași, vrăjitoare, bărbați bețivi și desfrânați,

femei care și-au lepădat pruncii, bogați neîndurători, care „s-au tot veselit și săraci n-au miluit”.

Lăsând acea calc și privind ca printr-un perete străveziu la dreapta, a văzut „raiul luminos”, cu mese (pline de bunuri spirituale) întinse și pe ele lumini aprinse. Iar împrejurul lor a văzut dreptii ce gustau, ce cu „bucurie gustau” din acele bunătăți, „împreună dănțuind și pe Dumnezeu slăvind.” A văzut Apostoli, Sfinți, mucenici, femei sfinte.

S-a spus că iadul c zugrăvit în pictura bisericească mai pe larg, pentru că iadul îl cunoaștem mai mult din propria experiență, pe când raiul ne rămâne mai tainic, mai apofatic. Dar în multe cântece populare raiul c văzut ca plin de flori. Iadul, dimpotrivă, c numai uscăciune, ca-n tărâmul zmeilor din basmele populare. Oamenii realizați spiritual sunt văzuți în rai ca niște pomi înfloriți, pe când oamenii uscați sufletește sunt văzuți în iad ca niște bușteni pârliți. Raiul e sus, în lumina răsăritului; iadul, jos sau în întunericul apusului.

Bune urmări au avut, pentru înflorirea oamenilor în vederea viețuirii în rai, primirea Sfințelor Taine:

„Pusei șaua pe doi cai.

Mă suii în sus, la rai

Cc-am văzut, m-a bucurat:

Trupuri mândre și înflorite
Și de popa spovedite,
Trupuri albe și spălate,
De popa cuminecate.”

Sau:

„Frunzuliță de susai,
Drumul apucaî spre rai
Dar știi, neică, ce-am văzut?
Oamenii cei spovediți
Stau ca pomii înfloriți.
Iară cei nespovediți
Stau ca buștenii pârliti.”

(p. 239)

Avem în aceasta ecoul rugăciunii prin care preotul cere pentru credincioșii morți să fie așezați „în loc luminat, loc cu verdeață, la loc de odihnă”, feriți de grijă și de întristări.

Oamenii din popor, când intră într-o poiană sau într-o vale frumoasă, luminată, plină de verdeață, exclamă: „Parcă suntem în rai!“ E un loc al bucuriei ce se comunică, al înfrățirii fericite. Dimpotrivă, iadul e starea singurătății triste, uscate a oamenilor care au refuzat chiar comuniunea spovedaniei.

Apropiindu-se de poarta raiului, cel ce a trecut din viața aceasta zice:

„Văzui raiul încuiat,
Poate pentru al meu păcat,
Pân' la vremea de județ,
Când va sta Hristos în jeț,
Ca să judece pe toți.”³¹

Și termină cu un apel la mila lui (Dumnezeu) Hristos:

„Și, o! Doamne, mila Ta,
De aici n-o depărta.
Tu ne-ai zidit, tu ne știi,
Iartă-ne ca pe niște fii.”

Căci oamenii au greșit, dar și-au păstrat credința în Hristos. Și acesta e lucrul principal:

„Ție, Doamne, am greșit,
Dar Ție am și slujit.
Pe alt Dumnezeu nu știm,
Pe Tine noi Te mărim.”³¹

(pp. 212-213)

³¹ Th. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*.

Cei ce l-au recunoscut pe Hristos ca Dumnezeu se adună la sfârșit în El. Numai cei ce i se opun cu voia rămân străini de bunătatea lui.

Însăși judecata din urmă este descrisă de o colindă din Transilvania ca o marcă descoperire a sufletelor, într-un mod care vedește o adâncă cunoaștere psihologică. Toate gândurile se vor da pe față privirii Marelui Judecător. Păcătoșii cart se fardau în albi se vor înnegri, dreptii ponegriți se vor albi. Un nou temei pentru spovedania omului pe pământ.

„Evanghelistul Matei
A grăit fiilor săi:
Veacul lumii se sfârșește
Și județul se gătește
îngerii vor trâmbița,
Morții toți se vor scula
Și cel drept Judecător
Se coboară printre nori.
Domnul pe scaun va șede.
Morți și vii de față-or sta!
Mărturia ne-o chema
Fapta îi e vădită.
Și toți dreptii vor albi,
Păcătoșii vor negri“

Toți din cele patru cornuri ale lumii, vii și morți, vor merge la judecată. Fiecare va merge acolo numai susținut de faptele lui, ceea ce implică totuși și mărturia recunoștinței celor pentru care le-au făcut. Sunt două afirmații care nu se exclud. Va merge numai cu faptele lui, în sensul că sentința nu va fi influențată acolo de rudenii, de poziții sociale. Se va duce la judecată numai cu ceea ce a adunat în suflet sau cu sufletul așa cum și l-a făcut: bun, deschis altora, cu sufletele altora deschise lui sau împietrit în singurătatea lui. Mai ales domnii și împărații, distanți de oameni, vor plânge acolo. Judecata se va face la Vifleen, pentru că acolo s-a făcut Fiul lui Dumnezeu unul dintre noi, dându-ne pildă de smerenie și de asociere cu cei săraci, și de aceea nu se lasă corupt de daruri materiale.

Spaima va apărea pe față ca marele dușman al oamenilor. Căci diavolul nu iubește de fapt pe nimeni. El a pregătit tot timpul iadul pentru oameni:

„Și Satana-ntunecat.

Spre păcate ce-a înșelat,

Va grăi înveninat:

- Doamne, vezi cum te-au scârbit

Fiii care i-ai iubit

.....

Raiul mândru le-ai deschis,

Pentru daruri ci te-au răs.
Doamne! Lasă-mi-i Tu mie
De acum până-n vecie.
Iadul cel de îngrozit
Pentru cei răi l-am gătit!
Și nici unul nu va fi
Făr' de-a i sc răsplăti.”³²
(pp. 229-231)

În sensul acesta vorbește poporul român, într-un colind, de mila lui Dumnezeu față de cei din iad, nu în sensul unei apocatastaze sau a unei desfîințări a iadului. El n-arc ce face cu mila Lui, căci cu sila nu pot fi făcuți să primească fericirea ce-o dă numai dragostea. E taina libertății care poate alege uneori mândria, care refuză chiar mila. E mândria care nu vrea să admită pe nimeni superior, nici pe cei ce-și arată superioritatea în smerenie și milă.

Până la judecata din urmă, se scot de Dumnezeu, din milă, mulți păcătoși din iad. Dar numai cei ce se prind de fuiorul de cânepă dat de femeii preotului la Bobotează și c aruncat de acela în apă, care

³² Th. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*.

simbolizează iadul.³³ Astfel, la judecata din urmă se cunosc și cei ce n-au voit să se prindă de acest prilej dat de mila lui Dumnezeu, renunțând la mândria lor. Sunt unii care chiar în experiența iadului aleg mândria.

Durata eternă a iadului nu înseamnă o lipsă de milă a lui Dumnezeu, nici o nesocotire a creației Sale. Ea e numai un respect cu adevărat real din partea lui Dumnezeu, al libertății creaturilor sale. El le dă acestora o demnitate egală cu a Sa, fără ca aceasta să însemne și o putere de viață care-și are în ea toată plenitudinea. Căci aceasta ar însemna o dedublare a lui Dumnezeu, și anume dedublarea Sa într-o existență contrară Sieși. Dumnezeu le spune: Vreți să fiți cu totul independenți de mine, ca Eu însumi? Puteți să fiți! Vă las existența și în condiția aceasta. Dar existența aceasta nu poate avea o plenitudine egală eu am med dacă ea .nu vrea; să se hrănească din a mea, ci vrea să își opună.

Dumnezeu își confirmă și prin iadul etern creațiunea și valoarea ce i-o acordă. Numai dacă l-ar desființa ar arăta că-i pare rău de ea. I se acordă puterea de-a exista și împotriva Lui. Dar nu-și poate face din dușmănia lui față de Dumnezeu o altă formă de fericire. Dușmănia față de Dumnezeu și fericirea nu pot coexista. Fericirea le-o poate da numai deschiderea

³³ Th. Feciorii, *op. cit.*, p. 253.

făpturilor1 iubirii Lui. Existența o pot avea și fără această deschidere. Nu-i poate face fără voie să-l iubească, deci să fie fericiți. Dar le poate da existența fără voia lor. Nefericirea le vine din voia lor, din lipsa iubirii lor față de Dumnezeu, care depinde de voia lor. Existența nu le vine din voia lor. Atât desființarea lor, cât și oprirea cu sila a dușmăniei lor ar demonstra o teamă a lui Dumnezeu de făpturi, o limitare a puterii Lui.

Nefericirea lor, care vine din lipsa iubirii lor voite față de El, se explică din iluzia că-și pot stâmpăra setea de infinitate și de fericire prin ei înșiși. Ei nu cred că Dumnezeu le poate da o fericire deplină. Ei își creează astfel iluzia unei fericiri, care în realitate e o nefericire.

IV. SPIRITUALITATEA CREȘTINĂ A POPORULUI ROMÂN, TÂLCUITĂ ÎN CÂTEVA DINTRE EXPRESIILE ȘI DATINILE LUI

Doresc să închei reflecțiile din această carte despre spiritualitatea românească, cu explicare câtorva dintre expresiile prin care ea însăși arată ca fundament al credința creștină, trăită într-un mod propriu și unitar din moși-strămoși.

Poporul român afirmă importanța credinței sale creștine numind-o „lege românească” sau „lege strămoșească”. Ea reprezintă astfel, pentru el, fundamentul tuturor legilor de viață printr-o conviețuire de reciprocă prețuire și conlucrare, care-i asigură unitatea și identitatea.

Spunându-i „lege românească” și „strămoșească”, poporul nostru afirmă trăirea în ea de la începuturile existenței sale, care coincide cu timpul apariției creștinismului și al răspândirii lui prin Apostolii lui Iisus Hristos.

Dar această îndelungată și necurmată trăire în legea de supremă noblețe a lui Hristos a presupus o deosebit de afectuoasă alipire a lui la Dumnezeu, care i-a devenit întru totul familiar.

Această familiaritate afectuoasă față de Dumnezeu, care l-a pus o pecete de afecțiune* și pe relațiile fiecărui; ins cu semenii săi, o tâlcuiește poporul nostru prin expresia „Dumnezeu drăguțul” Dumnezeu nu este un stăpân aspru și. distant, ci un părinte iubitor și, de aceea, drag, ba chiar, drăguț. E un diminutiv care, ca aproape toată mulțimea, de diminutive ale poporului românesc, nu exprimă o micime a lui Dumnezeu numit astfel, ci o intimitate și o căldură a relației cu El, a venirii Lui în: apropierea noastră, faptă săvârșită de; Fiul lui Dumnezeu prin întruparea Lui numită; de

Sfântul; Apostol Pavel *chenoză* - „smerire, dezbrăcare de slava exterioară”, ca să-L putem simți apropiat de noi. Cum spune copilul tatălui sau „tăicuțu”, fără a înceta să-l vadă în mărimea lui, dar simțindu-i în același timp coborârea iubitoare la el, așa spune poporul nostru „Dumnezeu drăguții”, simțind coborârea Lui la comunicarea iubitoare cu sine.

În același înțeles folosește poporul nostru expresia „Măicuța Domnului”, văzând-o „măicuță” nu numai pentru Fiul ci iubitor, ci și pentru tot cel ce se adresează ei. Simt pe „Măicuța Domnului” tot așa de apropiată de mine și trăiesc aceeași afecțiune față de ea, cum simt și cum o trăiesc față de maica mea, când îi spun „măicuță”.

Prin expresiile acestea, poporul român arată delicatețea sufletească ce i s-a imprimat prin credința lui. Delicatețea aceasta și-a exprimat-o și față de Domnul Iisus Hristos în colindele în care folosește cele mai gingașe cuvinte pentru Pruncul dumnezeiesc născut în ieslea din Bectleem. Dar tot în aceste cuvinte de o mare bogăție de conținut, e descrisă toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos. între altele, Pruncul este prezentat ca Dumnezeu care își însușește plânsul nostru, dar nu pentru trebuințele Lui, ci pentru păcatele noastre, plâns care-l va duce până la moartea pe cruce pentru noi.

O expresie originală a primit în creația populară românească jertfa lui Hristos în Legenda Mănăstirii Argeș. În ca, Hristos e numit Manole, forma românească a lui Emanuel, cum e numit Hristos în Sfânta Scriptura, care se traduce în românește „cu noi este Dumnezeu.” Emanuel sau Manole nu poate întemeia biserica decât pe jertfa trupului său, cuvântul trup fiind în limba greacă de genul feminin.

Dar poporul român a generalizat această idee, cunoscând faptul că oricine își dedică viața unei opere pentru alții, uită de grija celor apropiați.

În unele datini, mult grăitoare, accentuează poporul nostru importanța învierii lui Hristos. În satul meu, și cred că și în altele, în noaptea învierii se dă vitelor de mâncare toată noaptea, iar când sună clopotul bisericii pentru prima dată anunțând slujba învierii, cineva din casă merge și scoate apă din fântână, socotindu-se sfințită de Hristos, a cărui înviere c crezută ca având și o lucrare actuală asupra întregii naturi.

O atenție deosebită dă poporul român pomenirii morților. După slujba prohodului de vineri noaptea, toți credincioșii se duc din biserică la cimitir cu lumânări aprinse, punând lumânările pe mormintele celor adormiți. Nu mai vorbim de parastasele și pomenirile dese ce le închină poporul nostru celor decedați. Între

cei plecați și cei de pe pământ c o continuă comunicare. Lumea noastră nu este despărțită de cca a celor scumpi plecați dintre noi.

Credința în Dumnezeu cere oamenilor să fie buni, așa cum este El însuși. Omul bun este „omul lui Dumnezeu.” Omul rău e un „păgân”, care nu crede în Dumnezeu. Bunătatea c una cu sănătatea minții. Cel lipsit de bunătate e „nebun.” Omul bun c și un om cu sufletul frumos. Omul rău c un „om urât.” Omul bun e omul comunicativ. Când nu ai pe cineva cu care să comunici, ți-e „urât”. Numai omul comunicativ îți face viața frumoasă, plăcută. Sc afirmă prin aceasta firea comunicativă a românului. Eu am nevoie de altul, altul are nevoie de mine. Se afirmă prin aceasta valoarea persoanei. Când mă aflu numai între lucruri, „mi-c urât”. Aceasta arată că la fundamentul existenței nu este o esență impersonală, ci o comunicare de persoane, adică Sfânta Treime.

Pentru poporul român lumea întreagă răspândește o „lumină”, prin rânduiala ei. De aceea îi spune lume, de la cuvântul *lumină*.

Un peisaj frumos e o „gură de rai”. Este în el o frumusețe plină de taină. Ea nu este produsul unei esențe lipsite de gândire și de bucuria pentru orânduială. Omului j sc cere „să facă un lucru ca lumea”, prin aceasta afirmându-se că și lumea c făcută

„lume” printr-un simț conștient al rânduirii, al frumosului.

Iadul în care totul se află într-o luptă plină de dizarmonie e un întuneric.

În toată rânduiala lumii c prezent Dumnezeu cu iubirea lui față de oameni. Dar față de oamenii „fără Dumnezeu”, păgâni și răi, El folosește lumea și pentru a le aduce greutate și nenorociri; poporul român spune atunci că-1 „bate Dumnezeu!”.

Încercări pot veni și peste oamenii buni. Dar până la urmă ei sunt ajutați ,să ajungă la o și mai mare bucurie.

Poporul român, străin spiritual de mistică occidentală a întunericului, e un popor Care se bucură de lumină.

Căci lumina e, în planul fizic, expresia rânduiei, iar în planul spiritual c expresia bunăstării sau a relației armonioase, generoase a omului cu semenul său. Fața omului bun răspândește lumină, de aceea Sfinții au în icoane capetele înconjurate de un nimb luminos. Omul bun e omul care zâmbește luminos, în bucuria comuniunii.

Toate acestea reprezintă un program pentru ■ înnobilarea reală a omului. Și numai în comuniunea bucură cu alții, așa cum e practică de poporul

român, se înobilează omul. Numai în comuniune se înaintează la nesfârșit în această noblețe și în descoperirea fără sfârșit a tainei omului, care se hrănește din taina comuniunii între Persoanele Sfintei Treimi.

CUPRINS

[300]

I. CÂTEVA GÂNDURI DESPRE ONTOLOGIA SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI

1. ÎNRĂDĂCINAREA ÎN SPAȚIUL PROPRIU
2. CULTURA INDIVIDUALISTĂ SAU PANTEISTĂ OCCIDENTALĂ ȘI SPIRITUL DE COMUNIUNE INTERPERSONALĂ AL CULTURII ROMÂNEȘTI

II. UNELE DINTRE DIMENSIUNILE ETHOSULUI NOSTRU

1. ECHILIBRUL CA DIMENSIUNE GENERALĂ FORMALĂ A SPIRITULUI ROMÂNESC
2. ARMONIA COMPLEXĂ SAU GRAȚIA ȘI SERIOZITATEA ÎN CREAȚIILE ETNICE DE DURATĂ ALE ECHILIBRULUI NOSTRU
3. LUCIDITATE ȘI DUIOȘIE
4. IRONIA ȘI UMORUL ROMÂNESC
5. DORUL
6. OMENIA
7. OSPITALITATEA, RAPORTURILE CU STRĂINII ȘI CONȘTIINȚA PROPRIEI VALORI
8. UNIVERSALUL ÎNTR-O SUPERIOARĂ SINTEZ ȘI UMANIZARE
9. SPIRITUALITATEA STRĂVEZIE ȘI TRANȘFIGURAȚIUNEA A SATULUI ROMÂNESC

III. CÂTEVA TEME CREȘTINE ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

1. PE CÂND UMBLA DUMNEZEU PE PĂMÂNT
2. CONTRIBUȚIA OMULUI LA MÂNTUIREA SA PRIN RESPONSABILITATEA ȘI CUVÂNTUL CREAȚOR DE COMUNIUNE, ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC 142

3.DORUL CA SETE DUPĂ COMUNIUNEA CU CEI
DEPĂRTAȚI ȘI CA PUTERE DE TRANSFIGURARE
RECIPROCĂ A PERSOANELOR UMANE. ȘI DE BIRUIRE A
MORȚII

IV. SPIRITUALITATEA CREȘTINĂ A
POPORULUI ROMÂN, TÂLCUITĂ ÎN CÂTEVA
DINTRE EXPRESIILE ȘI DATINILE LUI