

## VASILE PÂRVAN

Acad. Eugen Simion\*

1. Biografia unui pastor stoic care face apologia lui Dionysos și, în același timp, vorbește de condiția tragică a omului

Tinerii existențialiști români, în frunte cu Mircea Eliade, văd în Vasile Pârvan (1882–1927) un model de urmat, un spirit apolinic strâns în brațele tragicului, un melancolic păgân care transfigurează bestialitatea în „elanuri cristice”. E. Lovinescu vede, în schimb, în autorul *Ideilor și formelor istorice* un diletant orgolios, scuturat de o morbidă dorință de parvenire, iar sub înfățișarea lui de pastor protestant, un exemplu pregnant de „pitiatism”. Criticul nu-i apreciază în niciun chip filosofia istoriei, nici literatura și înălțimea gândului în oratoria sub care s-ar ascunde „o insuportabilă grandilocvență stilistică”. Pompiliu Constantinescu are aceeași opinie defavorabilă despre stilul misticului Vasile Pârvan, pierdut – zice el – în norul frazelor fastuoase în care se agită, haotic, un stil „sinuos, bombastic și gol, pretențios și ridicol, înnodând un jargon pseudofilosofic într-un manierism pedant, orgolios și deșert”. Mai binevoitori față de scrierile istoricului-filosof se arată Șerban Cioculescu și Tudor Vianu. Cel dintâi descoperă în ele „concepția [...] spiritualistă cu un substrat hegelian” și „disocieri curajoase între etnografie și cultură”. Nu este însă, nici el, sigur că Pârvan a fost un mare spirit, dar este convins că a fost „un mare profesor”, „un fondator și inspirator al confraternității universitare [care și-a dezvăluit] intelectualismul funciar”, în fine, un clasicist refugiat în „idealismul platonician”... Mai calm și, ca de obicei, mai metodic, Tudor Vianu descoperă în *Memorialul* pastorului nordic o gândire coerentă („serii de intuiții sintetice, unificate de o intuiție sintetică globală, rezumabilă în acea concepție tragică a vieții”), pe scurt, o filosofie de existență și o etică bazată pe sentimentul singurătății morale. Singurătatea ar fi efectul „asprimii practice și a vieții” și, totodată, a neputinței omului de a se comunica. În aceste condiții, conștiința singurătății omului în lume n-ar trebui să ne dispere, pentru că din ea s-a născut tragedia grecească. Tudor Vianu explică (și justifică într-o bună măsură) patetismul oratorului și scriitorului Pârvan, văzând în el „nu numai [un] elan sentimental, [ci și o] înclinație extatică de asimilare cu natura și [...] o idee filosofică”. Din această alianță ar răsări ceea ce istoricul-filosof din *Laus Daedali* numește – vorbind despre scopul culturii omenești – „creșterea ritmului personal prin unificarea lui cu un ritm cosmic”...

---

\* Academia Română, președintele Secției de filologie și literatură, directorul Institutului de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”.

Analiza făcută de Tudor Vianu lămurește cel puțin două din ideile fundamentale ale gândirii lui Pârvan. Cea dintâi trimite la etica sacrificiului pe care Pârvan o formulează mai limpede în *Lecția de deschidere* a Cursurilor de Istorie antică și istoria artelor ținută la Universitatea din Cluj (la 3 noiembrie 1919), și a doua – vizează conceptul, mai general, că omul modern trebuie să-și spiritualizeze ființa. Un concept și un program pe care le-au preluat și le-au dezvoltat, în termenii filosofiei existențialiste, tinerii filosofi și scriitori din anii '30 (cei din „generația tragică” sau „generația criterionistă”). Așa se explică entuziasmul cu care autorul *Itinerariilor spirituale* primește ideile profesorului Pârvan despre tragicul existenței. Nu-i singurul din generația lui. Mircea Vulcănescu crede că Nae Ionescu și Vasile Pârvan au luat locul, spiritual vorbind, lui Maiorescu și Nicolae Iorga în preferința tinerilor intelectuali („încrucșare bizară, care introduce universalismul în istorie și autohtonismul în filosofia românească”), dându-le gândul „universalității și al veșniciei” și deschizându-le, totodată, ochiul lăuntric „asupra prezenței neconținute a morții”. Pe scurt, Pârvan le-a dat tinerilor însetați de experiență și de adevăr „nostalgia singurătății și pesimismul eroic”. Îi audiase, prin anii 1921–1922, cursurile despre *Drama antică* și *Problema salvării*, apoi acela despre *Drama tăcerii* (*Lauda către Dedal*) și, entuziast și imprudent, le compară cu sonetele lui Beethoven: „mărturia unei cugetări adânci, dar și mărturia unui mare freamăt lăuntric”. Convingerea lui Mircea Vulcănescu, preocupat – cum se știe – printre cei dintâi din generația sa de „noua spiritualitate”, este că Pârvan i-a reîndrumat pe tinerii intelectuali de după război spre creștinism prin axiologia lui bazată pe etic. Iată cum încheie el articolul rămas în manuscris (publicat postum în 1952) despre autorul *Geticii*:

„Influența lui asupra reîndrumării spre creștinism a generației mele nu e de tăgăduit. Deși în fond experiența lui era departe de a fi creștină, întrucât la întrebarea permanentă a sfârșitului a toate și la obsesia sentimentului de suferință, datorit certitudinii precarității frumosului și valorii, Pârvan nu răspundea decât cu o axiologie etică, totuși sentimentul clar al vecinătății abisului, al transcendenței ne ducea de mână în apropierea imediată a zonelor unde îngerii Domnului pescuiesc sufletele oamenilor”.

Nu toți cei care au urmărit cursurile pastorului nordic sunt mulțumiți de oratoria lui. Pompiliu Constantinescu este, și la acest capitol, foarte sever. O găsește monotonă (litanică) și plictisitoare („frazele se gonesc unele pe altele, ca o cavalcadă monstră; ca printr-un nour de praf zărești gândul înecat în pulberea vorbelor [...] ideile se zbat încătușate”). Ar fi vorba, așadar, de o retorică inflamată a banalității și o vanitate (mascată) a modestiei, după cum judecă lucrurile și Lovinescu. Arghezi, care n-a participat, probabil, la lecțiile profesorului, îi face în *Lume veche, lume nouă* (1958) un portret favorabil, remarcând, dimpotrivă, lipsa de vanități intelectuale și de ambiții retorice („niciun patos, nicio stridență în vorbirea lui frumos moldovenească și în caracteristica lui intelectuală”). Citește *Getica* și amintește de o Dacica în proiect, în care ar fi ascunsă o apologie a spiței românești.

Curioasă simpatia pe care i-o arată poetul, ostil lui Iorga și, în genere, mediului universitar, acestui istoric mistic și profetic care, după cum își amintesc alții, nu-i deloc lipsit de patos și de stridență, dimpotrivă, este un orator exaltat, dionisiac, tulburat de misterele lumii și de tragicul existenței omului.

## 2. Un filosof-mit. Un model pentru tinerii existențialiști

G. Călinescu este, dintre criticii literari din epocă, acela care arată mai multă simpatie față de personalitatea și scrierile istoricului. Vede în el un filosof-mit și-i face un portret memorabil, punând accent pe latura gravă a pastorului nordic (un Brand al lui Ibsen) cu priviri aspre de actor tragic și încruntări visător-ironice ale feței. Elogiază pe oratorul din amfiteatru și se lasă încântat de muzicalitatea, solemnitatea frazelor lui cu accente nietzscheene și carlyliene... Laudă și concepția lui istorică („Vasile Pârvan venea și cu o concepție istorică, dacă nu izolată, cel puțin justă, față de N. Iorga care nu avea niciuna.”) și cade de acord că, prin miturile și disocierile lui, Pârvan deschide calea categoriilor abisale ale lui Blaga. Nu-i refuză nici talentul (literaritatea, am zice azi în limbajul naratorogiei), preponderent liric, plin de sublimități. Îi recunoaște, în genere, lui Vasile Pârvan, venit dintr-un sat din Vaslui și format la școala istorică a lui Iorga, serioasa pregătire filosofică, aplicată în sfera istoriei și a culturii. Rămâne, ca o concluzie, ideea unui filosof-mit care deschide drumul în cultura noastră seriei altor filosofi ai culturii, cum ar fi – pe lângă Blaga – elevii lui Nae Ionescu. Intuiția lui Călinescu este bună: Vasile Pârvan, punând problema tragicului existențial și al singurățiilor cosmice ale omului modern, este – s-a văzut și din confesiunea lui Mircea Vulcănescu – un precursor al acestor tineri filosofi care, în deceniile interbelice, vor să spiritualizeze cultura română și pe omul românesc, despărțindu-se de filosofia de școală a lui Maiorescu.

\*

Viitorul filosof-mit se născuse la 28 septembrie (stil vechi) 1882, în cătunul Perchiu (comuna Huruești) din județul Vaslui, ca fiu al învățătorului Andrei Pârvan și al Aristiței (născută Chiriac), nepoată de văr a filosofului Vasile Conta. Învață, în clasele primare, la Berești, apoi la Bârlad, urmând deplasările familiei. La Bârlad, este o vreme scurtă – se spune – ucenic la o cizmărie pentru a-și ajuta familia. Liceul îl urmează la „Gh. Codreanu” unde are, ca profesor, pe D. Evolceanu. În septembrie 1900 se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie din București și, aici, audiază cursurile lui Maiorescu, Iorga, Dimitrie Onciul, Ioan Bogdan, Mihail Dragomirescu... Începe să publice în *Convorbiri literare*, *Luceafărul* și, pentru a se întreține, este o vreme (1902) pedagog-preparator de limba latină la Pensionul „Eniu Bălțeanu”. Aici are un conflict cu un elev din clasa a VI-a (Catanica Ion) care l-ar fi palmuit și insultat. Pedagogul – adânc jignit – se plânge la 6 aprilie ministrului Instrucțiunii, cerând anchetă și pedepsirea agresorului care nu era, de altfel, la prima faptă rea. Element rău, Catanica Ion fusese dat afară din mai multe

școli din oraș și, ajuns la „Eniu Bălțeanu”, fură, își insultă colegii și pedagogii, îi brutalizează... Reclamat în mai multe rânduri, insolentul elev nu este încă pedepsit. În dimineața zilei de 5 aprilie, Catanica îl lovește pe pedagogul Pârvan, „dorind să dea o lecție de neascultare nesupusului pedagog”. Asistă la acest act huliganic doi elevi și un alt pedagog, Tănăsescu Ion. Cuprins de adâncă indignare, victima lasă să se înțeleagă din suplica pe care o adresează ministrului că în pensionul în discuție se petrec multe alte fapte detestabile. Este gata să le dezvăluie, dacă ministrul Instrucțiunii dorește să le afle. „Eu sunt aici și la orice moment voi fi gata a vă fi la poruncă” – scrie el. Își încheie plângerea cu o previziune sumbră: „totodată însă nu pot să nu exclam, cuprins de cea mai adâncă indignare: sărmană țară în care conducătorii generațiilor viitoare vor fi recrutați dintre acești insolenți elevi ai școlilor private, căci ei constituie pătura bogată a țării”. Urmarea este că, la 22 aprilie 1902, directorul liceului face un raport prin care solicită îndepărtarea pedagogului-preparator Pârvan, care, câpătând o bursă de la Facultate, devenise „inutil și chiar vătămător disciplinei”. Peste un an (1903) este acceptat ca „scriitor” la Biblioteca Academiei Române, sub îndrumarea lui Ioan Bianu.

În 1904 își încheie studiile universitare în țară și, în luna decembrie a aceluiași an, pleacă în Germania însoțit de recomandările date de Iorga, Ioan Bogdan și Dimitrie A. Sturdza, mai întâi la Iena, apoi la Berlin, ca student în Filosofie. În iunie 1905 se plânge lui Ioan Bogdan de „neîncrederea, aproape disprețul” pe care i-o arată, ca străin, mediul clasicist german. Face eforturi de a rezista și de a se adapta. Reușește. Are ca profesori pe Ed. Meyer, Otto Hirschfeld, Georg Simmel, Max Lenz etc. Corespondența din această perioadă (publicată și adnotată de Alexandru Zub) arată viața austeră dusă de studentul român în orașul prin care trecuse și înaintașul său Mihail Kogălniceanu. Învață mai întâi nemțește („învăț pe capete” – îi scrie, la 2 ianuarie 1905, lui I. Bianu), face, apoi, excursii la Weimar și Altenberg, unde vizitează colecții și muzee, trimite rapoarte în țară pentru a-și justifica bursa, cercetează „anticăriile”... În aprilie 1905 se află deja la Berlin și trimite cu întârziere, aceluiași I. Bianu, indicele cronologic la *Catalogul manuscriselor* („cârpit, peticit, murdar, ca vai de capul lui”).

„Cârpaciul cronologografic” se acuză, preventiv, de lenevie, inerție, resignare și silă de sine însuși: „[sunt] cel mai leneș și mai nerecunoscător individ, nu numai de pe suprafața Europei, dar chiar a globului terestru: subtiscălitul”... Un mic răsfăț și o autoironie venită de la tânărul studios, plin de mari ambiții. Mai târziu, vorbind de legile vieții, va considera munca valoarea supremă a omului de caracter. Nu glumește când, student fiind, se plânge de suferința pe care o are la ochi („în fiecare primăvară ochii mei se pun în grevă”), suferința pe care o pune pe seama reumatismului... În fine, în iunie 1905, îi mărturisește lui Ioan Bogdan că „m-am trezit aproape ca din senin că știu nemțește” și se arată mulțumit pentru că, astfel, se poate amesteca în vorbă. Studiază cu râvnă și ambiție epigrafia și geografia istorică, stă toată ziua – mai spune el – „cu autorii greci și latini în mână”, are succes la seminarul de izvoare grecești, întrecându-i pe aroganții colegi

nemți care, neglijând limbile moderne, „au tăbărit cu toate puterile lor pe clasicism”. Patriot, Pârvan vrea să le arate aroganților nemți că românii îi pot întrece. O ambiție pe care, să ne amintim, o notează cu o jumătate de secol în urmă tânărul Maiorescu în jurnalul său intim.

Pârvan este ceva mai circumspect (așa va fi mereu în însemnările cu caracter personal), dar, așa cum vom vedea, sub modestia lui sistematică se ascunde o mare voință de afirmare intelectuală. Este, oricum, de tânăr, un spirit chibzuit, le face pe toate „după rânduială”, cum îl asigură într-un rând pe D. Onciul. Când este vreme frumoasă, se plimbă prin Thiergarten sau prin împrejurimile Berlinului (la Tegel, la Wannsee, Grunewald...). Nu-i mulțumit de comportamentul și caracterul studenților români pe care îi întâlnește la Berlin: zac prin cafenelele orașului, trâncănesc tot timpul, fac politică, petrec, n-au iubire și nici respect pentru națiunea lor. Pârvan este, pur și simplu, exasperat de acești Bărbulești, Apostolești care-și pierd timpul degeaba în străinătate, ca „junii corupți” din poemele și articolele lui Eminescu. Ajuns – cât de puțin – să înțeleagă și să prețuiască „după cuviință rostul lumii [ce-l] înconjoară”, Pârvan scrie, la 30 noiembrie 1905, lui Nicolae Iorga despre acești tineri români berlinezi lepădați de țară și de Dumnezeu:

„Și de aceea, acum, când îmi vine să iau de guler pe toți domnii aceștia care putrezesc în cafenele și localurile de petrecere de-aici, care pur și simplu vegetează – indiferent unde, până ce să le vină vremea întoarcerii în țară «ca să conducă destinele patriei» – și să le strig în față că-s niște nemernici, niște ticăloși dacă nu-și dau osteneala să judece unde-i binele și unde-i răul și să se azvârle în focul luptei, că primejdia-i aproape și nu-i nimenea care să ne apere, nimenea pe lumea asta nemărginită; de aceea, acum, scriu acestea numai aceluia care înțelege mai bine decât toți asta și care singurul poate va fi fost care să se gândească cu strângere de inimă la propria lui țară”.

Știindu-l pe Iorga sensibil la această temă, Pârvan revine cu informații din presa germană despre „reforme maghiarizatoare în domeniul cultural și politic”, susținând ideea că mișcarea culturală nu-i pentru noi, românii, suficientă, ne trebuie acțiune și unire politică: „unire și politică, domnule profesor, nu numai culturală”. Nu-i mulțumit nici de politica făcută de „alde Rosetti, Urechea, Tocilescu”... Politică proastă, politică rea, cu partide învechite, cu jumătate de măsură, cu romantism și „m'en fiche-ism”, cu „adâncă destrăbălare [...] și nepricepere criminală”. Indignarea, la acest punct, este mare, tonul este radical, profetic și flagelator ca în publicistica ardentă a lui Eminescu:

„Un fel de scepticism somnoros și comod ne-a cuprins pe toți: suntem așa de puțini ca să mai nădăjduim într-un viitor mai bun... și din această lașitate față de noi înșine a decurs rușinea de a fi patrioți, de a fi naționaliști, daco-romani... tot ce vreți, în sfârșit, în această direcție (Densusianu și spilcuiții de același fel cu el). Când e vorba de o unire de fapt – indiferent sub ce formă – a tuturor românilor, vezi fețe foarte «deștepte» privindu-te mirate: ce naiv incorigibil! Ca și cum Prusia înainte de Friedrich cel Mare ar fi fost mai mult decât cam ce-i Bulgaria acum”.

Tânărul Pârvan se socotește, acum (10 mai 1906), „un soldat devotat al cauzei naționale” și discută cu C. Stere (10 octombrie 1906) condițiile de colaborare la *Viața românească*, unde și publică un articol despre necesitatea de a avea o revistă istorică (1906, nr. 10). Intervine însă un incident și colaborarea încetează numaidecât. Blândul Vasile Pârvan nu acceptă nicio suspiciune, injustiție, oricât de mică ar fi. Când C. Stere face aluzie la „un oarecare” publicist, tânărul istoric se simte vizat și face „o digresie de ordin academic” pe care o trimite autorului pentru a lua aminte și pentru a-l anunța că încheie colaborarea cu revista. Îl cunoaște, în altă împrejurare, pe G. Ibrăileanu, dar întâlnirea nu are urmări.

Nu-și neglijează, în acest răstimp, studiile de specialitate. Mai multe specialități, în fapt. Frecventează, de pildă, seminarul de papirologie ținut de profesorul Paul Meyer. În vara lui 1907 este atacat, iară, de reumatism și se gândește să facă o cură la Lacul Sărat. Se duce, dar lasă băile neisprăvite pentru că se îmbolnăvește de stomac. Bolile se țin scai de el. În ianuarie 1908 are, din nou, o criză de reumatism și vrea să meargă în Italia, unde este o climă mai bună. „Nu mai vedeam aproape deloc cu ochiul stâng”, îi mărturisește lui I. Bogdan. Se duce și nu stă degeaba: scrie despre negustorii romani. Îi place Italia, clima este splendidă și, dorind să învețe mai bine „cartea vremii și faptelor învecinicite ale oamenilor vechimei” (după cum mărturisește amicului Traian Bratu în martie 1908), se decide să viziteze cu de-amănuntul catacombele, după ce a vizitat deja „în linii mari” antichitățile păgâne din Roma.

\*

Se întoarce în Germania și, în noiembrie 1908, este la Breslau, pentru a preda teza de doctorat profesorului Conrad Cichorius. Teza este primită și, în decembrie 1908, o susține cu brio (*Magna cum laudae*). Proaspătul doctor își anunță numaidecât profesorii și prietenii de la București de izbânda „celui mai vestit băiet de treabă din Dacia Traiană”. Nu uită să amintească prietenului Traian Bratu că el este, cu toate aceste succese, „fatalist” și că întâmpină mari mizerii materiale. Bursa este mică și nesigură. Este neliniștit în privința viitorului. Tatonează amicii și profesorii în vederea unor suplینiri (Iași, București). Catedra de Arheologie a lui Tocilescu vine mereu în discuție. Este ținta multor tineri profesori, doctori, asistenți fără slujbe sigure sau cu slujbe modeste. Prudent, Pârvan urmărește de la distanță războiul din țară. Iorga consemnează în *Sămănătorul* (ianuarie 1909) succesul elevului său (doctoratul) și-l recomandă corpului universitar „căci are o frumoasă misiune de îndeplinit”. În august 1909, „înainte de a [se] da afund în apele provinciale ale Iașului” – unde avea o promisiune de suplینire – tânărul istoric vizitează Muzeul de pictură din Dresda (vede Cranach, Dürer, Holbein, Memling...). Revenit în România, intră în bătălia pentru Catedra de Arheologie și epigrafie de la Universitatea din București rămasă disponibilă după decesul lui Tocilescu. Pârvan, susținut de Iorga, este favorit. Dar nu-i unicul candidat. Un oarecare D. N. Burileanu, profesor de latină și greacă, sprijinit de tachiști, declanșează o luptă crâncenă. O câștigă, în cele din urmă, Pârvan (cu 8 voturi, o abținere și 3 contra), sprijinit de

Iorga, D. Onciul și I. Bogdan. Nemulțumit, numitul Burileanu îl acuză de plagiat. Acuzația este discutată, la 2 martie 1910, în Senatul universitar și autorul studiului despre *M. Aurelius versus Caesar și L. Aurelius Commodus* (corpul delict în acuzația de plagiat) este apărat și, în cele din urmă, absolvit de nedreapta învinuire.

Correspondența semnaleză în iunie 1910 un incident cu Ion Petrovici, elev al lui Maiorescu. Acesta din urmă are ceva să-i reproșeze colegului istoric și vorbele lui ajung, prin Traian Bratu, la urechile lui Pârvan, care, potrivit tradiției noastre morale, se simte grav ofensat, înainte de a verifica faptele colportate de amicul Bratu. Când Ion Petrovici îi dă, după o vreme, bună ziua, Pârvan refuză să-i răspundă. În aceeași seară, filosoful Ion Petrovici, ofensat la rândul său, cere, prin doi martori (unul dintre ei este Gh. Bogdan-Duică), explicații și, desigur, scuze. Istoricul refuză însă să le dea. Jignit, filosoful solicită, în continuare, reparație morală prin duel... Până la urmă, incidentul se încheie fără vărsare de sânge. Pârvan își vede mai departe de treburile lui care se precipită și se îngrămădesc. În decembrie 1910 este numit director al Muzeului Național de Antichități, iar peste un an (ianuarie 1911) publică volumul *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*. Secțiunea istorică (președinte A. D. Xenopol) îl propune membru al Academiei (13 mai 1911), iar peste cinci zile (18 mai) este ales, pe baza raportului făcut de Ioan Bogdan, membru corespondent. La 28 mai 1914 este votat, la propunerea aceluiași istoric, membru activ al Academiei, pe locul lăsat de Constantin Erbiceanu. Recunoaște, printr-o alocuțiune, că are o „concepție gravă, aș putea zice tragică, despre viață”. La 2 mai 1913 își ține discursul de recepție (*In memoriam Constantin Erbiceanu*), cu răspunsul lui Nicolae Iorga care îi laudă „talentul atât de activ și așa de legitim ambițios [...] Nu e mijloc mai bun de a impune obligații unui om decât recunoașterea”.

Succesele profesionale sunt, într-adevăr, mari și rapide (începe săpăturile arheologice la Tropaeum Traiani, apoi la Histria; publică studii de specialitate, scoate reviste, întemeiază institute științifice, este promovată vicepreședinte (1920) și, apoi, secretar general al Academiei Române în locul lui Iacob Negruzzi, participă la congrese internaționale, în fine, în 1920 este numit director al Școlii Române din Roma, iar în 1927 este primit în cea mai veche academie din lume, Accademia Nazionale dei Lincei. De reținut, în această viață febrilă, acțiunea lui publicistică și științifică (prin studii despre vechimea și latinitatea noastră comună) în favoarea Marii Uniri. Într-un rând scoate o revistă, cu Gh. Bogdan-Dincă, intitulată *Românismul*, care militează programatic în favoarea unirii provinciilor noastre istorice, iar în noiembrie 1919 deschide cursurile noii Universități din Cluj (*Datoria vieții noastre*), în care stabilește rostul suprem al acestei instituții emblematică, și anume „spiritualizarea vieții marelui organism politic și cultural-creator care e națiunea”.

Correspondența din acest răstimp (1911–1918) nu mai cuprinde alte date personale importante. Angajat trup și spirit în proiectele arheologice de anvergură pe care le-a coordonat (Histria, Tropaeum etc.), istoricul trimite rapoarte ministrului și

președintelui Academiei Române, cerând fonduri pentru continuarea săpăturilor și protecție pentru vestigiile descoperite. Nu le primește totdeauna la timp și, din când în când, apelează la ajutorul lui Iorga și Onciul. Rapoartele sunt amănunțite, cu date precise și descrieri abundente, cum este acela ce privește cetatea de la Adamclisi (suprafața, grosimea și lungimea zidurilor, piesele ce s-au descoperit și în ce timp etc.). Într-un rând (noiembrie 1911) este iritat de un articol al numismatului Constantin Moisil, membru al Academiei Române, care semnala dispariția unor piese de patrimoniu. Arheologul se apără și-l acuză pe numismat că vorbele lui „au valoarea unui denunț din cele mai grave”. Altădată (aprilie 1915) se apără, tot așa, de acuzația adusă de presa timpului că este „trădător de neam” pentru că cere ca, înainte de a intra în război, să fie organizată armata română... Trimite membrilor Academiei Române o scrisoare în care se arată surprins de a descoperi că Delavrancea, Iorga și dr. Istrati (președintele Academiei) nu iau poziție în favoarea lui. Este de reținut buna părere pe care o are istoricul Pârvan față de romanul lui Rebreanu, *Ion*, respins, cum se știe, de ideologii sămănătorismului și poporanismului, Iorga și Ibrăileanu. Lui îi place și promite să susțină romanul pentru Premiul Academiei:

„Am citit opera d-tale pagină de pagină. Este una dintre creațiile cele mai puternice pe care le-a dat literatura noastră în ultimele două decenii. Sobrietatea, obiectivitatea și sinteza monumentală a inspirației, linia larg comprehensivă a compoziției, dispoziția de suflet dominator melancolică (aproape primitiv-antică) a întâmplărilor și soartei omenești, dau operei d-tale caracterul și valoarea artistică general omenească, care asigură trăinicia peste orice fel de contingente contemporane. Îmi voi face o datorie de a susține romanul d-tale la mai viitor pentru un important premiu al Academiei Române. Îți mulțumesc pentru plăcerea ce mi-ai făcut de a-mi trimite lucrarea d-tale”.

În 1922, când se află la Roma și Veneția, îi scrie, în franțuzește, Marthei Bibescu lungi scrisori lirice în care laudă „pământul aspru și solemn al Italiei [care] nu permite muritorilor jocurile simple ale spiritului”. Din cele 74 de scrisori trimise lui Marin Simionescu-Rîmniceanu, cel mai devotat prieten, se pare, al său, reținem lecturile literare ale lui Pârvan în faza sa berlineză (Balzac, Turgheniev, Renan, Vigny, Anatole France, Zola, D'Annunzio, Max Nordau); recomandă surorii sale, Lucreția, pe Tolstoi și Dostoievski, amicului Marin îi scrie despre Byron și despre toți „cei mari ai omenirii”; laudă, apoi, idealismul liric al lui Schelley și muzica lui Wagner, pe Slavici îl găsește „monumental”, iar pe scriitorii contemporani – totalmente „falși”. Epoca, în genere, îi pare „de cârpeală”. Reținem și aceste notații fine despre esența și aparența poeziei (27 februarie 1909), reluate ulterior, de nu ne înșelăm, într-un articol:

„Esență și aparență, adică «non-existența» se interferează în viață. Poetul are privilegiul să re-valorifice valorile. El poate privi existența ca non-existență și non-existența ca existență și s-o trateze de parcă ar fi contrariul. Întrucât poetul nu vede doar ceea ce este evident, ci și ceea ce rămâne ascuns în suflet și nu poate

fi divulgat semenilor; așa are dreptul să prezinte oamenii altfel decât ne apar nouă în realitate: căci tocmai aceasta e înșelarea, că viața omenească nu este așa cum o prezinți, ci cum o faci să pară. Mă refer, firește, la viața sufletească, singura viață «umană». Măreția poetului constă în faptul că are o poziție cu totul indiferentă față de oameni și lume: el îi înțelege, îi pătrunde, îi descrie, nu-i iubește și nu-i urăște. E ca un zeu care ar privi goana oamenilor și ar coborî din când în când să descrie cele văzute.”

O primă concluzie (provizorie și aceasta, pentru că o judecată a omului care scrie nu este niciodată deplină și verosimilă în afara operei sale), o primă concluzie, zic, asupra modului de a fi al filosofului-mit și a vieții sale publice și intime este că biografia lui, cu câteva excepții (acuzația de plagiat, moartea soției, natura lui bolnăvicioasă), nu cunoaște mari evenimente. Duce, în general, o viață cumpănită și austeră. Este de o discreție aproape totală în privința vieții sale intime și, ca student în Germania, în afară că studiază și merge la cursuri și seminarii, nu aflăm nimic, s-a putut constata, din corespondența sa. În viața publică este tot așa, un spirit ordonat, fără abateri în responsabilitățile pe care și le-a asumat. Are dreptate Alex. Zub să spună că „odată cu opera trebuie relevată exemplaritatea vieții sale”.

\*

Toate acestea, și altele pe care nu le mai citez, l-au iritat pe E. Lovinescu care, datorită poziției sale critice față de ideologia literară a lui N. Iorga, este refuzat mereu: de universitate, de Academie, de orice premiu academic etc. Putem înțelege, atunci, pamfletul lui din *Memorii* împotriva lui Pârvan, dar nu-l puteam accepta, în esență. Vasile Pârvan nu-i deloc carieristul feroce de care vorbește marele critic, determinat, s-ar putea bănuși, de propriile insuccese.

Viața lui Pârvan nu-i, totuși, un etern triumf. În 1917 îi moare soția, Silvia, moare și copilul pe care tocmai îl născuse. Istoricul, spun cei ce-l cunosc mai bine, este marcat pe viață de această nenorocire. Se gândește, întâi, la sinucidere, apoi își revine greu, niciodată deplin din această lovitură ce vine, parcă, să-i confirme și să-i întărească ideea despre tragicul existenței. Este, de altfel, un om fragil fizicește, se îmbolnăvește des și, în genere, febrilitatea acțiunilor sale este greu susținută de trupul mic și vulnerabil. Din portretul pe care i-l face Mircea Vulcănescu, reținem amănuntul că pastorul protestant, asemănător personajului Brand, nu era deloc frumos ca un zeu nordic. Dimpotrivă, „omul acesta mic, sfios, chel, cu o figură de țăran, cu nasul gros și puțin roșu, de alcoolic, totdeauna îmbrăcat în negru, cu vesta închisă la gât până sus, ca un pastor, cu o mână elastică ce se desfăcea aci în evantai sau aci aduna parcă toată atenția mulțimii venite să-l asculte” nu are deloc o înfățișare de erou romantic, numai energia spiritului său este puternică, fascinantă: „apoi [mâna] se ridică spre dreapta la înălțimea figurii, ca și cum ar fi tras firele unui nevăzut fluid, concentrând toată atenția sălii într-un punct, pentru a o risipi apoi cu un gest disprețuitor și generos”. Moare, răpus de septicemie, la 26 iunie 1927, la 45 de ani, vârstă când un om de știință și-a fixat conceptele și metoda și se

pregătește, de regulă, să dea operele capitale. Destinul lui biologic ține, astfel, să împlinească concepția istoricului-filosof despre condiția tragică a omului.

Numai voința lui de a accede spiritual, repet, este mare și dorința sa de a face multe, în mai multe domenii ale spiritului (de la arheologia dacică la filosofie) îl recomandă ca pe un spirit al totalității, un întemeietor în sfera lui de cultură, în fine, un constructor. În cărțile sale, îndeosebi în *Idei și forme istorice* (1920) și *Memoriale* (1923), unde sunt însumate eseurile *Laus Vitae*, *Dies Violaris*, *In memoriam*, *Rosalia*, *Parentalia*, *Laus Daedali*, apoi în *Getica* și în alte studii istorice și arheologice, toate confirmă știința lui într-o disciplină nouă pentru noi (arheologia preistorică), dar și capacitatea lui de a medita filosofic și moral în jurul unor noțiuni mai abstracte cum ar fi tragicul vieții, singurătatea, relația individului cu cosmosul, mistica antică, moartea, destinul etc. Intrând mai adânc în intimitatea spiritului, el meditează, apoi, la tăcerea creatorului menit să adâncească înțelegerea (vezi meditațiile cioplitorului în piatră Alegenor din *Laus Daedali*) sau la portretul spiritual al Prințepelui desăvârșit, așa cum îl desenează Marc Aureliu: el unește înțelepciunea minții cu bunătatea sufletului.

Ce pare curios în biografia acestui logothet de la începutul modernității noastre este tocmai contradicția dintre etica lui intelectuală programatic activă, febrilă, patetică și chiar profetică și sentimentul singurătății și al tragicului pe care îl sugerează reflecțiile sale stoice, diferența, pe scurt, dintre agitația întemeietorului și morala celui care-l citește și-l urmează pe Marc Aureliu. Acestea par a fi, la prima vedere, paradoxul și originalitatea lui Vasile Pârvan, pe care îl respinge sincronistul, modernistul E. Lovinescu și îl revendică, prin ideea tragicului, axiologia eticului, „activismul disperării” și „istorismul prin resemnare”, tinerii existențialiști Mircea Eliade și colegii săi de generație, deciși – și ei –, ca și precursorul lor, să spiritualizeze lumea românească și s-o universalizeze prin cultură.

**3.** Un poet „zănatic”, adică iubit de zei și de zâne (Nichita Stănescu), care citește „cu sufletul la gură” *Getica* și declară că modelul său de existență este Pârvan

Născut în 1882, istoricul-filosof Pârvan – cu nouă ani mai mic decât Nicolae Iorga și cu patru ani mai mare decât Rebreanu – face parte din generația lui Arghezi, Goga, Lovinescu, Sadoveanu, Mateiu Caragiale, Bacovia, Dimitrie Gusti..., o generație ce a lăsat urme adânci în cultură și, chiar dacă ideologiile și politica i-au despărțit și, uneori, i-au învrăjbit profund, câteva teme i-au unit, totuși, în acțiunea lor intelectuală. Vasluiuanul Vasile Pârvan este mai aproape, ca filosof al istoriei și istoric (arheolog) propriu-zis, de realismul mitic al lui Sadoveanu, decât de fălțiceneanul Lovinescu care, optând pentru teoria sincronismului, ignoră cultura trecutului (dominată, zice el, de „bezna răsăritului”), intrând, astfel, în conflict cu organicității, tradiționaliștii din generația sa. Printre ei se află și Pârvan, care-și proiectează fantasmele intelectuale, departe, în Antichitatea greco-latină și chiar mai departe, în zonele protoistorice din *Getica*, încercând să reconstituie, din puținele informații ce ne-au parvenit, configurația acestei lumi apuse. Elevul lui Ioan Bogdan,

al lui Dimitrie Onciul și al lui Erbiceanu, ambițiosul – cum i s-a spus – Pârvan a scris de toate și în mai toate domeniile, începând cu articole circumstanțiale (despre eroii neamului, despre romanele istorice cu subiecte naționale sau despre adunătorii de folclor și de documente istorice) până la studii riguroase despre *Începuturile vieții romane la Gurile Dunării* și filosofia lui Marc Aureliu. Din sfera științei aride a arheologiei se remarcă însă *Getica*, consultată și azi, nu numai de specialiști, dar și de poeții fascinați de această țară imaginară pierdută în pulberile timpului. Mă gândesc, între alții, la neomodernistul și postmodernistul Nichita Stănescu care, mărturisește în *Antimetafizica*, că îl citește pe autorul *Geticii* „cu sufletul la gură”, iar în volumul de poeme 11 elegii (1966) îi dedică o elegie (a doua) pe care o numește *Getica*. Tot în *Antimetafizica* – unde, între altele, își face o autobiografie ficțională, pentru că, zice el, poetul, ca și soldatul, nu are o viață personală – declară că modelul său de existență nu este Eminescu, nici Arghezi sau Bлага, modelul este Vasile Pârvan.

Curioasă această relație afectivă și spirituală între un poet ce vine pe urmele lui Arghezi și Ion Barbu, reinventând temele și limbajul liricii românești, poet zănat (adică iubitor de zâne și de himerele realului) și un arheolog singuratic, solemn, îndrăgostit de himerele protoistoriei getice! Curioasă și de neînțeles pentru cine nu știe că poetul, cam pe la 40 de ani (n-a trăit decât până la 50!), devenise numismat (specialist în istoria dinarilor din timpul Cezarilor!) și că dorința lui cea mare era – cum mi-a mărturisit-o odată – să fie nu președintele Uniunii Scriitorilor, cum s-ar fi așteptat prietenii și dușmanii lui, ci președintele numismaților români. Era singura mărime lumească pe care și-o dorea. N-a fost să fie nici aceasta. Dinarii strânși de el s-au risipit și din știința sa de numismat (nu cu totul suprarrealistă) n-a rămas decât amintirea. A mai rămas, totuși, ceva: iubirea lui pentru Pârvan:

„N-au fost oameni mulți atât de curați – scrie el – cum este Vasile Pârvan. Și nici oameni știutori, să spună în limba ce-o vorbim ceea ce au aflat despre lume, cum știa el. Îți vine să-l uiți pentru că este prea mare. Îl treci cu vederea pentru că îți acoperă tot cerul inteligenței. A! să fi scris și el doar vreo cărțuție ușoară de citit, bună de privit cu o singură privire, ca mai apoi să te lustruiești cu sufletul din ea. Dar el niciodată n-a trăit și nu trăiește pentru sine. Credea în ceva cu mult mai mare. Destinul lui este un destin încadrat”.

Vede în el un simbol, un „stâlp” al spiritualității, un „destin încadrat” de mari și înalte reverii, cum sugerează în fragmentul citat mai sus, în fine, un model existențial pe care vrea să-l urmeze:

„Modelul meu intim și fremătător l-a constituit întotdeauna destinul lui Vasile Pârvan, în care strălucirea, integritatea și patetismul omului, indiferent cât de bântuite ar fi de tragediile lui personale, mi-au apărut a fi de natură sublimă. Nici însuși Bălcescu nu mi-a apărut vreodată având acea natură sacerdotală de *poeta vates* a lui Vasile Pârvan. Am scris de mai multe ori despre această minunată ființă. Niciodată nu am fost mulțumit de cum am scris despre dânsul. Poemul-eseu *Vasile Pârvan – Stâlpul* mi se pare insuficient, iar elegia a doua, *Getica*, numai o

tânjire de a înțelege măreția avertismentului său istoric. Nu putea să lipsească din *11 elegii* în nici un caz, după cum nu putea să lipsească din poemul *Intrare-n muncile de primăvară*, care conține în el ceva din făptura vie și gânditoare a lui Vasile Pârvan. Aceste poeme general umane și profund naționale totodată au ceva din motivele geometrice ale covoarelor populare oltenești, care nu sunt făcute pentru a călca cu piciorul pe ele, ci cu privirea, fiind alcătuite să împodobească pereții, iar nu podelele. Mărturisesc că-mi este destul de neplăcut să vorbesc cu satisfacție despre o lucrare a mea, dar, în același timp, mi-aș deteriora zidul umplându-l cu prea multe ferestre ale modestiei, încât n-ar mai rămâne din zid decât o fereastră și atât. *11 elegii* este un zid cu două ferestre.”

Impresionantă, frumoasă, neașteptată – încă o dată – această iubire a unui poet postmodernist vizionar și ludic pentru un istoric-vizionar iubitor de antichități și filosof al tragicului. Ceva profund sau, cum îi plăcea lui să spună, ceva nemaipomenit – a intuit poetul *Elegiilor* și al *Necuvintelor* în „destinul încadrat” al omului care a reinventat Histria și a scris utopia numită *Getica*. Să fie, oare, tocmai tragicul ce însoțește pe creator (constructor) în devenirea lui? Să fie de vină *Laus Daedali*, Anaxandros și cioplitorul în piatră care meditează la tăcerea creației și la anxietățile din tăcerile creatorului?

\*

Trăind puțin, Pârvan n-a apucat să-și organizeze scrierile, să-și pună ordine în ideile sale și, în fapt, să-și desăvârșească opera. Ideile lui despre istorie, ca metodă, despre critica istorică și despre valorile istorice, precum și acelea – mult mai variate și mai bogate – despre mistica antică sau despre datoriile morale ale omului românesc și singurătățile lui (o temă prioritară în scrierile sale, reluată, completată și redefinită, cum am văzut, de tinerii existențialiști din generația criterionistă) sunt răspândite în numeroase alocuții, portrete, evocări, lecții pe care Pârvan le-a ținut și le-a scris în diverse ocazii. El n-a voit să fie numai un om de știință de cabinet, un arheolog din fotoliu, ca Odobescu, doar un cercetător asiduu de documente – cum i se cere unui istoric și cum este convenit să fie un istoric adevărat –, ci a voit să iasă în public și, după cum s-a putut constata, n-a ratat aproape nicio ocazie să-și comunice ideile. Nu era, se pare, înzestrat cu mari calități de orator (dacă luăm în seamă ceea ce spun Lovinescu și elevul său, Pompiliu Constantinescu), dar oratoria lui elaborată, împodobită cu metafore complexe și înalte, de o solemnitate regală, a plăcut tinerilor studenți din epocă. Oricum, despre ea vorbesc laudativ două dintre spiritele deloc convenționale ale timpului, Iorga și Călinescu. Se cuvine să-l credem pe cel din urmă, care nu arată, de regulă, în articolele sale un spirit de obediență față de profesorii pe care îi ascultă, ca student, și-i citește. În discursurile lui Pârvan, criticul vede renașterea elocinței antice, în tonuri elegiace și muzicale, însoțite de profetismul – cum am precizat deja – unui filosof-mit. Acesta ar uni, în spiritul lui, „chiotul dionisiac al muncii” și simbolurile condiției tragice a omului. Acest paradox place tânărului critic care, el însuși, consideră că ființa sa interioară

este construită pe o alianță oximoronică: sunt un ataraxic petulant (scrie undeva). Îl compară pe Pârvan, ca orator, cu Bossuet și Renan și-i laudă, în portretul pe care i-l face în *Istorie* (1941), solemnitatea și muzicalitatea frazelor cu ritmuri din *Cântarea României*: „Anxios, căuta dezlegări în istorie și vorbi studenților despre «doctrina salvării», examinând ataraxia lui Buddha, eroicul lui Alexandru Macedonul, umanitatea lui Iisus. Asta l-a făcut dintr-o dată începătorul filosofiei mântuirii care domină noua generație”.

#### 4. Singurătățile creatorului. Nașterea tragediei. Discursul lui Anaxandros

Pârvan a vorbit rar despre sine. Discreția pare a fi cea dintâi lege a comportamentului său, așa că, dacă vrem să aflăm ceva despre modul lui de a fi și de a se situa în lume, trebuie să citim subtextul textelor sale și să fim atenți (și prudenți) la ceea ce spun alții despre el. Am văzut, deja, ce spun unii dintre ei: lucruri contradictorii. Eserile sale (cu o tematică variată, de la metafizica tragicului la ideea de datorie a vieții și fatalismul cosmic sau, sub aspect istoric, de la geto-daci și viața romanilor din stânga Dunării până la cultura vegetativ-etnografică a țăranului român) pot sugera, am sentimentul, ceva mai mult și mai drept despre acest autor special care îmbină erudiția cea mai aspră cu meditația cea mai liberă. Să-i recitim, așadar, eseurile, lecțiile, prefetele, portretele, omagiile... care, mai toate, evadează din subiect, intră mereu în context, pornesc de la concret, eveniment, individ și ajung departe, în zonele înalte ale spiritului și ale moralei. Este cel dintâi fapt pe care îl observăm: autorul/oratorul înnobilează tema, o sublimează și îi dă o notă de mister și profunditate prin limbajul programatic indeterminat, cum am remarcat deja. Unele idei se repetă, cum ar fi aceea de tragic al existenței, de predominanță a eticului în raport cu esteticul (ca atitudine în viață) sau ideea de devenire, singurătate și de tăcere (tăcerea reflexivă și creatoare) în sfera artei. Sunt teme pe care istoricul obișnuit nu le introduce în agenda lui. Nici filosoful de școală, acela pe care îl vor respinge, peste un deceniu, tinerii existențialiști. Pârvan este cel dintâi, la noi, care, ca istoric al vieții antice și arheolog, vrea să cunoască și să judece istoria, înainte de orice, prin cultura ei. Și chiar mai mult decât atât: ca istoric, el aspiră să aibă o viziune personală asupra lumii, ceea ce vrea să spună o filosofie de existență pe care s-o confrunte cu trecutul, nu în faptele izolate, ci în totalitatea manifestărilor lui (de la port și obiceiuri la religie)...

Ce ne spun, întreb, studiile, eseurile, dialogurile, reflecțiile sale morale? Ne spun, întâi, ceva despre tragicul existenței. Anaxandros îi invită pe prietenii săi Theoxenos și Callicrates la o discuție despre sentimentul tragic și nașterea tragediei ca artă, după ce au ascultat împreună *Antigona*. Un dialog platonicec, deci, în care fiecare participant are o idee despre zădărniciia vieții, aducând argumente din mituri și din scrierile tragicilor. Callicrates crede că tragedia este „serviciu divin în onoarea lui Dionysos”, un imn care „înviază pe miticii luptători și suferinzi”, în timp ce, mai filosof și, deci, cu o gândire mai complexă, Anaxandros e de părere că

tragedia este „desfacere a noastră de viața trecătoare prin entuziasmul liric dionisiac [...] înțelegere a tainei ființei și neființei, sublimă unificare a noastră, prin muzica lui Dionysos, cu eternul”. Tot el face, apoi, o istorie, pe scurt, a nașterii tragediei de pe vremea în care grecii, confruntându-se cu Egiptul și cu tracii, capătă conștiința de ei înșiși, prin ei înșiși. Atunci apare, zice el, gândul tragic și tragedia (ca formă de artă) care să-l exprime:

„Eroii își luară asupra lor simbolul pătimirii omului sub asprele legi ale firii; prin ei poetul strigă blestemele sale împotriva zeilor geloși cari sfarmă tot ce e bucurie, frumuseță, mărire omenească. Astfel se născuse gândul tragic. Și tragedia fu, dintr-un început, strigătul de durere al singurătății, în viață ca și în moarte, a celor ce se despart de mulțime prin gândul ori jertfa lor. Ce amar e sufletul tău, Antigone, fecioară născută pentru a iubi, așa de singură în mijlocul tuturor, cu gândul tău sublim de iubire mai presus de moarte, și care ești ucisă numai pentru că ai ascultat de glasul inimii tale de soră. Căci zeii au două feluri de legi, unele pe cari le cunoști tu, vecinice, și altele, trecătoare, pe cari le ascultă ceilalți și în numele cărora ei îți răpesc frageda ta viață. Dar ce să mai întârziu zadarnic cu vorbe; necredință, hulă, singurătate e în sufletul aspru al tragicului”.

Dialogul trece, apoi, de la apariția gândului tragic la tragicii greci și la eroii lor și, de aici, la sensul vieții, adică la singurătatea omului, la lupta lui cu Destinul, la moarte, la ura dintre om și om, la iubire, fericire și la întristarea vieții etc. Sensul vieții de iubire, spune Anaxandros, este a căuta împreună (bărbatul și femeia) „drumul cel mai strălucitor spre moarte”, tragedia – zice altul – este „poema speranțelor cu aripile frânte”, iar fericirea este „uciderea singurătății”. Pe scurt, creația tragică se naște din sentimentul omului părăsit de zei și înconjurat de zidurile singurătății: „Moartea zeilor, moartea supremelor gânduri de putere, lumină, frumuseță, pe care nu le plăsmuiam noi, oamenii, așezându-le în Olympul eteric, iată tragedia de care ne vom cutremura cu toții ca de stingerea Soarelui” – zice Callicrates. Anaxandros îl corectează însă, aducând ideea că tragedia e pathos, ea sublimăză asperitățile și tragediile vieții, tragedia ne face melancolici față de „mărețiile vieții pierdute”. Dezbaterea de pe tumulul Aristagoras se încheie cu o laudă a solitarilor lucizi care poate arăta oamenilor ce se plâng de viața lor nefericită și blestemă soarta lor că viața poate fi, totuși, o fericire:

„De n-am fi noi, solitarii, omenirea s-ar îneca în marea murdară a patimilor. Dar noi, în apărarea noastră de urâtenia lumii, apărăm și pe oameni, arătându-le o viață mai bună. De pe stânca înaltă a singurătății noastre noi vedem toată durerea: și a celor biruiți și a biruitorilor de-o clipă. Noi vedem zădărnicia speranțelor și desperărilor lor meschine, și, cu milă, cu iubire adesea, le arătăm din adăpostul nostru adevărata speranță: viața; singura deznădejde: moartea, [...] descoperind simbolicul, unificăm și arta cu însăși esența vieții, supunând gândului unic toate amănuntele realității vii”.

Imnul singurătății creatorului („singurătate măreață [...], iubită, ca memoria fericirii noastre”) este urmat de un cântec al naturii în care „Infinitul coboară în

Finit” și Omul încetează de a mai fi chinuit de gândul efemerității sale. Pârvan încheie în chip poetic (cum face adesea în eseurile sale despre existența omului și relațiile lui cu fatalismul cosmic) acest seminar închipuit despre nașterea sentimentului/gândului tragic și virtutea tragediei grecești de a-i da, simbolic, un sens mai înalt. *Lauda naturii recuperatoare* debutează cu o laudă a singurătății omului în sublima natură:

„În liniștea ta natura ni se deschide toată: auzim iarba cum crește, înțelegem simțirea florilor. Și glasul mugurilor veseli, chiuind de regăsirea luminii, și înțelepciunea fiarelor grave care se gospodăresc în pădure, și cântecul neîntrerupt și vesel a tot ce trăiește în lume, și tremurarea holdelor la apropierea grindinei sure, și frământarea codrilor la venirea furtunii de vară, și schimbarea la față a apelor cu fiecă ceas al zilei, și schimbarea la sunet a vântului cu fiecă semn al cerului, toate ni le dăruiești spre pacea binecuvântată a inimii noastre. [...] Și Infinitul se coboară în Finit, făcându-se una cu dânsul, în infinitul Singurătății. Și Finitul se dorește topit în Infinit. Și omul nenorocit singur, și geniul singur, și umanitatea singură, și pământul singur, și tot ce e finit, singur, se dorește desfăcut, nimic, unit cu infinitul ca să înceteze chinul de a se simți pe sine cu început și sfârșit”.

##### 5. Morala omului comun într-o lume plină de antinomii

În *Laus Vitae*, dar și în alte însemnări, Pârvan se arată interesat de morala comună în diverse faze ale devenirii istorice. Devenirea este o noțiune pe care o folosește des și, la locul cuvenit, vom vedea ce înțelesuri îi dă el. O noțiune pe care o va utiliza și Noica în eseurile lui despre ființa românească. Pârvan pornește în reflecțiile sale despre lume și viață de la greco-romanii din Pontul Stâng. La drept vorbind, pornește – ca de obicei – de la condiția omului în cosmos și de la concepția despre lume a omului obișnuit, care – zice el – „nu-i nici etică, nici religioasă, ci naiv utilitaristă”. Asta vrea să spună că, prin instinct, omul este hedonist, are plăcerile și neplăcerile lui și înțelege (judecă) lumea în funcție de ele. Când nu este primejduit, omul nu crede în nimic. Ideea Fatumului dă sufletului popular liniște și seninătate, omului simplu ca și filosofului. Arheologul aduce dovezi de stoicism din mai multe culturi indo-europene. Bărbații își modelează mai mult și mai bine pasiunile (căci „nu e cuminte și nu se cade să fii prea mișcat”), femeile, în schimb, își exprimă ostentativ durerea sau bucuria, făcând din pasiunile lor o ceremonie fastuoasă:

„Femeilor – spune Pârvan cu gândul la obiceiurile grecilor antici – le revine rolul de a exprima fastul durerii, smulgându-și părul ca bocitoare la moartea celor pe cari familia îi onorează cu o îngropare ceremonială. Și, desigur, nu puține din exclamațiile nestoice, de revoltă împotriva Destinului orb și nemilos, puse pe pietrele funerare antice, fac parte mai mult din această ostentație socială și de tradiție a durerii, decât din sentimentul statornic al celor rămași după mort. Aceștia, și atunci, ca și azi, rămâneau în fața morții ca niște copii, cari plâng un pic de țigăruță și rupe inima, iar în clipa următoare și-au găsit iar jucăria care să-i amuzeze: instinctul biruitor al vieții, într-un fel de egoism feroce – subconștient”.

Fiind vorba de oameni și de moarte, vine vorba, în genere, despre viață. „Viața e totul” – observă el numaidecât, fără să spună ceva nou și esențial. Omul trăiește în turmă, mai zice el și, prinzând ideea, o dezvoltă, nu cu bucurie, ci cu un dezgust superior pentru că el crede că singurătatea ar fi mai rodnică pentru om. Dar – încă o dată – omul n-a învățat să trăiască în singurătate. Nici să moară. Preferă comunitatea. Așadar, viața în turmă este „ca și la crabi, ca și la oi, o înghesuială a indivizilor unii în alții [...] o apăsare a unora asupra altora, până la turtirea celui slab, o forfoteală gălăgioasă și absurdă”. Doar țăranul, „deprins cu spațiile largi”, se bucură de singurătatea ideală a filosofului, armonizând astfel ritmul vieții cu ritmurile naturii. Pârvan se referă, cu precădere, la omul și la viața populației greco-romane din Pontul Stâng, dar, potrivit metodei sale de a analiza și judeca, ajunge totdeauna la condiția generală a omului. Omul vechi, remarcă el, iubea sărbătorile, de aceea celebra cu bucurie Apoloniile, Dionysiile, Diombriile, Cezareele, Panegiriile și, în genere, zilele zeilor... Aici se stabilea gloria („o realitate spirituală de caracter exclusiv social”) și se manifesta fericirea („o stare de conștiință, care în cea mai curată manifestare a ei presupune ca prelabile următoarele realități spirituale: sentiment covârșitor, slăbire sau chiar încetare a rațiunii critice și a voinței creatoare, contemplativism, unilateralitate și momentaneitate a cauzei fericirii, [...] sentimentul de asimilare cu nemărginitul divin, a percepție completă afinitar-electivă a sublimului”), care, după cum ne putem da seama, nu-i ușor de definit. Filosoful amestecă stările, complică sursele și manifestările conceptului („stare de beatitudine vegetativă [...] a voinței egocentrice”, „asimilare cu nemărginitul divin”), în fine, lărgeste eseul despre fericire și-l complică, aproximează la modul livresc. I-a citit, în mod sigur, pe filosofii germani (pe Schopenhauer, de pildă, și pe clasicii idealismului german), dar n-a scos din ei un aforism memorabil, o propoziție esențială în legătură cu această temă.

Ce reținem, pe scurt, din aceste reflecții? Reținem, între altele, că omul trăiește într-o lume de antinomii și că el aleargă după fericire, dar tot el își provoacă nefericirea. Singurul remediu al omului ar fi, în acest caz, uitarea. Uitarea și afundarea în reveriile dionisiace, afrodiziace și apolinice... Numai așa geniul omului poate ieși, sporadic, din suferință:

„Așa precum natura – scrie Pârvan, foarte interesat de singurătățile și nefericirile și, în genere, de nenorocul omului, în mai tot ce scrie – este antinomică Dumnezeuirii, așa precum omul este antinomic Nemuririi, tot așa viața noastră intimă este antinomică Fericirii. Cele trei concepte idealiste, născute tocmai din protestul revoluționar al spiritului omenesc chinuit de realitatea biocosmică, rămân un veșnic domeniu al revelației metafizico-religioase, datorite în rare străfulgerări geniului uman transfigurat prin suferință. De fapt, cel de pe urmă muritor este un genial descoperitor de mijloace și motive spre a se face nefericit, și cel mai strălucit creator de gânduri omenești luminoase este perfect neputincios în a găsi mijloace și căi cari să-l ducă la fericire. De aceea, înțelepciunea populară nu a născocit în miile de ani de când aleargă după fericire, fără a o putea găsi, decât un singur chip de a se apropia de ea: uitarea. Uitarea nenorocirilor, uitarea temerilor și a groazei de

moarte, uitarea vieții reale în întregimea ei și afundarea în visul fantastic al entuziasmului dionysic, aphrodisic, apollinic”.

Dar moartea? Ce crede filosoful-mit despre moarte? Moartea are parte, și ea, de sărbătorile (pomenirile) ei. Ele se țin din Antichitate și până azi, dovadă că au o semnificație puternică și o simbolică, iarăși, esențială în modul de a gândi și trăi al omului înconjurat de mituri, superstiții. Rosaliile, de exemplu, aduse de romani din Italia și răspândite în spațiul tracic dintre Marea Egee și gurile Dunării, celebrează sufletul etern al celor trecuți dincolo. Cei rămași aduc jertfe (de „sărbătoarea trandafirilor” – Rosaliile) celor dispăruți pentru a rămâne, în continuare, protectorii lor, precum mai înainte cei vechi aduceau jertfe zeilor și semizeilor. Un „banchet funevru”, în care cei vii și cei morți petrec împreună, cu o stare de suflet senină. Sărbători ce se țin și azi, să precizăm, în satele românești. Credința păgână se întâlnește, aici, cu creștinismul, recunoaște Pârvan, luând partea tradiționalismului țărănesc și respingând epicureismul și scepticismul brutal al orășenilor: „împrietenesc pe omul rural cu ideea morții, îi dau puțința să înțeleagă moartea ca o blândă odihnă, îi creează o stare sufletească cu totul nobilă, infinit superioară scepticismului brutal al orășenilor, mai culti – și, ca atare, mai raționaliști – dar mai materialști și epicurei decât țărani”.

Tipul omului pârvanian este, în această primă proiecție a imaginarului, solitarul. O vedenie preromantică înnobilită de clasicitatea elenă. *Laus Vitae* nu-i, în realitate, decât o lungă meditație despre condiția tragică a omului care, căutându-și fericirea, își gândește nefericirile și își ratează singurătatea.

#### 6. Meditații despre tăcere. Condiția creatorului (*Laus Daedali*)

*Laus Daedali* (1921) este o meditație, mai restrânsă, dar mai profundă, despre tăcere sau despre condiția creatorului. Alegător este un săpător în piatră care se întreabă, în tăcerile sale (adică în reflecțiile sale), dacă formele (operele de artă) traduc ceva din viața de dinăuntru a creatorului. Și ideea (neliniștea) lui este că materia brută cu care lucrează artistul rămâne mută. Cu alte vorbe, opera finită refuză să-l nască pe creatorul ei, precum sugerează Nichita Stănescu în poemul lui alegoric (*Către Galateea*). Pârvan, care pornește de la mituri, deplânge neputința geniului de a învinge materia:

„Toată căldura noastră, toată turburarea puternică a sufletului nostru, îngheață în contactul cu materia, căreia voim să-i impunem înfățișarea pasiunii noastre. Cu cât trupul materiei e mai rezistent ca al nostru, ea se opune mai aspru, scrâșnește mai dur din așchiile-i rupte, când vrem s’o modelăm după chipul gândului ori neliniștei noastre. De abia biruind-o cu ajutorul focului, topind-o și turnând-o în forme scobite dinainte în pământ moale, o putem înșela să ni se supună. Dar trupul nostru însuș, singurul model după care putem turna ori ciopli materia, nu se poate topi de flacăra gândului, spre a se mlădia la toate visurile fantastice ale geniului nostru antimaterial. Și atunci, în biata sărăcie a câtorva gesturi, a câtorva flexiuni verbale, a câtorva atitudini fizice ale pastei netrebnice din care suntem alcătuiți, trebuie să găsim semne de arătare și altora a tainei din noi”.

O primă neliniște (dramă) a creatorului care încearcă să pună în materia pieritoare ideea eternității artei. Dar (a doua întrebare) materia (opera) reușește, oare, să pună ceva din sufletul său? Și (a treia), dacă reușește, cel ce privește opera lui știe să citească limbajul formelor, reușește să deslușească în ele ceea ce creatorul a dorit să sugereze, și anume pasiunile ființei sale? Alegător își contemplă operele funebre și este plin de îndoială („mie îmi sunt prea goale de înțeles”). Întors acasă, seara, se afundă în lectura tragicilor. Dar nici tragicii greci nu reușesc să pună în sufletele eroilor decât „mișcările de pe dinafară ale ființei omenești”. Asta înseamnă că puterile creatorului sunt limitate. Figurile pe care le înfățișează rămân hieratice. Ele exprimă doar fața văzută a lumii, nu și partea ascunsă, și atunci, care este puterea și rostul cioplitorului în piatră, menirea, în genere, a creatorului, dacă Galatea refuză să nască pe creatorul ce i-a dat viața artei?

În această relație complexă, greu de definit, intră în imaginația lui Pârvan și tăcerea, pe care o definește tot în stilul său frenetic, un stil, i-am putea zice, al zeilor. Tăcerea însăși este văzută ca un Zeu Necunoscut. Un zeu inspirator, sursă a marilor revelații misterioase:

„Tăcerea e centrul lumii. Spre tăcere se adună toate, ca apa spre prăpastia neagră. Se îndeasă toți împrejurul liniștei, spre a-i găsi înțelesul și toți se liniștesc împrejurul ei și asupra tuturor se așterne stăpânitoare tăcerea. Tăcerea e Zeul Necunoscut. Puterea ei se vede în durerea și în bucuria muritorilor stăpâniți de dânsa: căci tăcerea e mormântul în care închidem toată plângerea sufletului nostru doritor: și pe fețele noastre Tăcerea sapă divină expresie, adâncă și bogată, a Zeului celui Necunoscut. Cine va putea vreodată spune suferința de a nu fi primit să lucrezi pentru câștigarea pâinii tale de o zi? Cine va putea găsi vorba pentru suferința de a vedea pe aproapele tău trecând nepăsător pe lângă nenorocirea ta? Cine va putea însemna în forme văzute suferința de a cere ajutor și de a fi alungat, de a cere mângâiere și de a fi muștrat, de a cere adăpost și de a fi trimis tot mereu mai departe, spre casa altuia, tot mereu altuia, pana la casa cea largă a Zeului celui prea Puternic, subt coperișul de frunze și pământ umed al căruia abia de vom găsi în sfârșit adăpost? Tăcerea e viața cea perpetuu chinuită de oameni. Toate gândurile, toate speranțele, toate durerile aproapei noastre stau atârnate asupra abisului morții în care se va prăbuși viața lui, fără a fi avut răsunet niciodată în alt suflet de om. Tăcerea e moartea vieții și viața morții. Tăcerea e Zeul Necunoscut. Numele lui nimeni încă nu l-a spus. Căci cei cari o clipă ar fi avut gândul să-i dea un nume, s'au oprit înspăimântați de sărăcia cuvântului cu care ar fi trebuit să însemne nesfârșitul puterilor lui. – Priviți-l pe cel atins de Zeul Necunoscut. El e învăluit ca de blestem. Bărbații se feresc de el, femeile îl privesc a mirare, copiii deschid ochi mari speriați spre dânsul. Marea încercare a vieții a sfârșit în el idolul nimicniciilor zilnice; frângerea speranței supreme, întru care era clădită toată larma veselă a trăirii sale, l-a împietrit în liniște [...] E cântecul nupțial al îmbrățișării tăcute, e cântecul funebru al morții tăcute, e cântecul de jubilație al transfigurării creatoare ce se apropie și care se va săvârși în tăcere”.

Alegènor, personajul-narator și, în fond, simbolul creatorului în *Laus Daedali*, leagă destinul lui de mitul arhitectului care a construit labirintul din Creta și a evadat din palatul lui Minos, construindu-și o pereche de aripi din ceară... Mitul creatorului care a luat, în culturile moderne, înfățișări multiple. Îl regăsim și în splendida noastră baladă (*Legenda Curții de Argeș*). Eroul lui Pârvan dă o variantă mai amplă și mai romantică a mitului lui Daedalus: păzit și presat de lăncierii trufași ai regelui Minos pentru a încheia lucrarea și hărăzit, în fond, morții pentru a păstra, astfel, secretul operei (*Labirintul*), lui Daedalus i se arată în vis zeița născută din spuma mării, Afrodita. Viața lui, de aici înainte, devine visul închipuirii acestei zeițe, cu alte cuvinte, destinul lui... Este și destinul lui Alegènor, prizonierul monștrilor de piatră neciopliți, în mijlocul cărora trăiește și meditează la tainele sufletului care nu-și găsește, în operele sale, forma deplină, ci doar „umbre de formă”. Meditația se încheie, ca și altele, cu un imn de adorare a luminii: „lumina e lupta, noi suntem zgomotul ei”, „lumina e veșnică, noi suntem cei ce murim”, „noi suntem vorba, noi suntem înțeleșul ei” etc.

7. Valorile sociale. „Spiritualizarea marelui organism social-politic și cultural-creator”

Arheologului, pe care ni-l închipuim strivit de cărți vechi și de fișe, asudând pe caietele în care se conturează țara imaginară a *Geticii*, lui Vasile Pârvan, vreau să zic, îi plac asemenea fabule și jocuri de cuvinte și, trebuie să spunem, unele dintre ele au miez. El are și idei mai generale despre om și firea lui, cum s-a văzut, nu cu totul originale, dar interesante, pentru că istoricul-filosof vede omul în devenirea lui, pornind de la omul antic. Are, putem spune, o viziune asupra lumii și în centrul ei așază ideea spiritualizării și a socializării omului prin cultură. Nu exprimă această viziune sistematic, ca un sociolog sau un filosof de profesie, ci prin eseuri vestitoare de mari revelații, cum s-a putut reține, în care sugerează asemenea mari deschideri ale spiritului. Nu are o ideologie bine determinată – cum au mulți cărturari în epoca lui, Iorga înaintea tuturor –, ci este mai degrabă un spirit receptiv la ideea de cultură socială care să ducă la spiritualizarea omului și, într-o formulare mai pretențioasă (cu rezonanțe hegeliene), la *Cultul Ideii pure*.

Studiul *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane* examinează, mai sistematic decât altele, valorile sociale și formele organizării societății, precum și relațiile din interiorul ei. De vrem să aflăm ceva mai precis despre gândirea ideologică a istoricului și despre modul în care el judecă dinamica socială, merită să citim aceste reflecții ce își propun să determine conflictul dintre individual și social, relațiile dintre cultură și natură, dintre național și internațional și raportul dintre valorile sociale și valorile estetice, acestea și altele încheiate cu un capitol despre sensul vieții. Pârvan și le pune, repet, pe toate și, în plus, discută despre „taylorism”, despre „sindicalism” și „noua sistematizare a teoriei valorilor” etc. O dovadă că istoricul este la curent nu numai cu descoperirile din sfera protoistoriei geto-dacilor, dar și cu teoriile și discuțiile despre organizarea muncii și formele acțiunii sindicale moderne...

Când trece să demonstreze aceste legături organice în sferă socială, istoricul o ia, ca de obicei, de departe, de la „vibrilitatea încă anoică și [de la] mijlocul primitivei protoplasme cosmice”, pentru a ajunge la asasinatle în masă puse la cale de mințile malefice ale omenirii. Este necesară cercetarea acestor îndepărtate, complicate cauzalități? Necesară sau nu, autorul vrea să amintească faptul că fenomenele sociale au, ca toate celelalte, o relație cosmică și că nimic în lume nu este străin de această fatalitate. Așa că nu ezită să înceapă, mai mereu, de la ceea ce el numește, am văzut, fatalismul cosmic. Pornind, așadar, în cazul de față de la vibrilitatea anoică a protoplasmei primitive, istoricul ajunge la formele societății moderne, unde funcționează același etern conflict dintre individual și social, apărut în a doua zi a creației. Este legea „realității supreme”. A doua lege pe care o reclamă Pârvan este că „societatea nu e un rezultat, ci o devenire; ea nu e o entitate biologică, ci una ultrabiologică, pe care o vom denumi spiritualitate”. Nu-i foarte limpede (devenirea nu-i și ea un rezultat al evoluției și cum se ajunge de la ultrabiologie la spiritualitate?), dar să mergem mai departe. Mai departe aflăm că devenirea este determinată de conflictul dintre cele două categorii primare: „individualul biologic și [individualul] social, adică individualul ultrabiologic”. Așadar, omul „ultrabiologic” este, încă de la începutul începutului, omul în relațiile lui sociale. Ideea nu-i complicată, numai construcția lingvistică și stilul forțat abstractizant complică lucrurile. În continuare, Pârvan ne spune că devenirea socială (adică societatea) este influențată de spiritul omenesc, adică prin cultură. Iar cultura are ca scop socializarea, umanizarea animalului din om. În acest proces, nici cultura n-ar fi lipsită de un antagonism fundamental. Pornind de la această idee, filosoful istoriei formulează o teorie a culturii sociale și, legată de ea, o teorie a formării personalității creatoare de cultură. Iat-o, pe scurt:

„Dezanimalizarea bestiei umane, biologic, prin excelență individualiste, prin urmare socializarea sistematică a umanității se face prin cultură. Cultura și natura stau în același antagonism ca și individualul și socialul. Precum însă socialul în ultimă instanță se dezvoltă spre individualul elitelor, tot așa cultura în ultima instanță se manifestă în eflorescența talentelor și genilor creatoare, «născute iară nu făcute»”, zice el. [...] „Eudaemonismul egalitar-materialist și în aceeași vreme josnic individualist al social-democrației moderne trebuie opus în cultura socială un teleologism etic, accentuat social, inspirat de o concepție real-idealistică asupra lumii și vieții, care să indice ca scop al vieții nu fericirea, ci spiritualizarea supremă a individului social [...] Ideile de autoritate, de ierarhie, de circulație a elitelor înăuntrul democrației, idei cari, toate, nu sunt decât o manifestare a tendințelor oligarhice de organizare a democrației, amenință atât individual, cât și social ideea de libertate”.

Revenind la cultura socială, Pârvan consideră că instrumentul principal de educație socială a omului și a maselor, precum și a formării spiritului social, este munca („organizarea muncii duce la organizarea societății”; „prin muncă omul devine un element al însuși ritmului cosmic”; „toți oamenii sunt egali în fața

datoriei de a munci” etc.), iar factorul care reglează mecanismul societății real-idealiste este etic („teleologismul etic”). Ajungând la el, Pârvan aduce în discuție ideea de responsabilitate a individului. Dincolo de libertățile sociale ale omului și de datoriile societății față de omul liber, există și o responsabilitate individuală a omului față de societate. Este necesar, așadar, ca el să fie educat în acest sens, căci „conștientizarea socială e elementul fundamental al eticii sociale”. Dar abordând teme de etică socială, de educație socială și de spiritualizare a omului, trebuie să spunem ceva și despre caracterul omului. Este vechea temă a cronicarilor noștri (hirea omului) și a tuturor moraliștilor, scriitorilor, istoricilor care le-au urmat. Iorga este, și la acest capitol, un nume important. Pârvan, mai puțin moralist în sensul clasic (francez) al termenului, rămâne, putem zice, un generalist al moralei sociale. În studiul despre *Cultura socială* leagă, pe drept cuvânt, succesul procesului de spiritualizare a societății contemporane de existența caracterelor. „Caracterul este piatra unghiulară a construcției sociale” – scrie el într-un mic eseu inclus în studiul de care ne ocupăm aici. Nimic nu se poate schimba și nu se poate construi într-o societate fără caractere:

„Nu formarea personalității ca element biologic-estetic, ci educarea individului spre conștiința critic-criticistă, de component obiectiv social, dezegoistizat, social-spiritualizat, este astăzi țelul culturii sociale. Individul, fiind în spațiu punctul de sprijin al societății, acest punct trebuie solidificat, asigurat. Caracterul este structura osoasă a individului social spiritualizat. Societatea este imposibilă fără indivizi de caracter. Nu este nici locul de a defini ce este caracterul din punct de vedere psihologic, etic și sociologic. Reținem numai faptul, elementar, că pentru constituirea unui caracter sunt necesare patru forțe: 1. pătrundere a inteligenței („claritate a judecății”); 2. tărie a voinței; 3. iuțeală și fineță a sensibilității; 4. (Kerschensteiner) adâncime și prelungire a răscoalei interne produse de lumea din afara noastră asupra sufletului. Caracterul este piatra angulară a construcției sociale. El singur este generator de inițiativă și energie morală. Pentru opera creatoare solitară este de ajuns înfățișarea obicinuită a sufletului, cu respectivul talent ori geniu în plus; caracterul poate să lipsească, ceea ce, din nenorocire, și este foarte des cazul nu numai cu învățații și artiștii, dar chiar cu filosofii. Dimpotrivă, pentru crearea de valori sociale – esența societății fiind etică – caracterul este indispensabil”.

Și, pe această cale, demonstrația continuă cu solidaritatea, eticizarea și estetizarea individului și a entităților în care trăiește (familia, națiunea), toate cu subunitățile și implicațiile lor. Națiunea? „Națiunea nu e un element biologic, ci unul spiritual”. Un subiect important pentru Pârvan, o temă esențială în teoria sa socială. Realitatea națională este eternă. Ideea națională se purifică și se spiritualizează, devenind o entitate spirituală, prin „dezutilizarea ideii de rudenie și partid quasi-familiar, dar se accentuează prin conștientizarea elementului istoric care îndreaptă gândul spre îndelunga viață a omenirii, potențial «eternă» față de strâmtele vederi actualiste ale scurtei vieți individuale, de la generație la generație”. Vorbind de ideea

națională, naționalism, de varietatea etnopsihologică a grupurilor și, în cele din urmă, a națiunilor, autorul *Geticii* atrage atenția că exacerbarea sau, dimpotrivă, respingerea ideii naționale creează două atitudini egal primejdioase. Mai întâi, șovinismul („care e o desfigurare a naționalismului, e rezultatul direct al egoismului național, clădit pe închipuire de sine și iubire de sine; îndreptată pe acest drum strâmb, ideea națională falsifică noțiunile absolute ale valorilor etice și estetice, atât individuale, cât și sociale; supraprețuirea propriei activități spirituale – în artă, știință ori filosofie – nu e mai puțin caricaturală la națiune ca la individ; în sfârșit, ideea națională rău înțeleasă întunecă sentimentul de solidaritate general-omenească, creând persecuțiile și războaiele de tot felul împotriva națiunilor cu cari întrecerea pacinică, spirituală, este socotită ineficientă”) și, apoi, cosmopolitismul, efect al individualismului epicureic ori stoic. Dacă șovinismul falsifică valorile naționale și, în genere, valorile umane, cosmopolitismul desocializează, deculturalizează individul și, proces inevitabil, națiunea:

„Omul, desfăcut de legăturile cu națiunea și societatea restrânsă, e drept că obține o libertate desăvârșită, dar, potrivit milenarelor sale înclinări, odată ce presiunea, care-l silea la luptă și deci la creare încetează, el recade în inerția sufletească a primitivilor. De altă parte, concepția cosmopolită consecventă distruge sentimentul civic și cel național, creatoare de cultură originală, diferențială, și duce la nivelarea și superficializarea, pe care le condamnăm în comunismul consecvent. Reîntors prin cosmopolitism asupra sa însuși, omul se izolează, își găsește un scop activ al vieții cel mult în viața de familie și societatea se dezagregă: desocializarea individului prin internaționalism e în aceeași vreme deculturalizarea lui”.

Gândire clară, judecată corectă, poziție intelectuală demnă și dreaptă. Pârvan nu este un spirit al extremelor în situații decisive...

**8. Problema națională. Modelul intelectualului-pedagog „chinuit de demonul lăuntric”. „Noua confraternitate spirituală”**

Problema națională – temă esențială, repetitivă în cultura românească – este reluată în mai multe lecții, conferințe și studii de Pârvan, un istoric – s-a putut deduce și din cele discutate până acum – care, voind să reconstituie (să reinventeze, putem zice, chiar) începuturile noastre îndepărtate și neguroase, nu poate să ignore ce se întâmplă în agitata contemporaneitate. *Lecția de deschidere*, ținută la 3 noiembrie 1919 la Universitatea Națională a Daciei Superioare din Cluj, sintetizează și exprimă într-un mod mai tranșant ideile sale în această privință. Tot aici propune și un proiect care să ducă, în chip organizat, la consolidarea unei culturi „de caracter nu numai național-etnografic, ci și internațional-civilizator”. Pune acest proiect, ca și altele în sferă culturală, sub semnul spiritualizării vieții românești, ideea majoră a acțiunii lui intelectuale: „Noi vrem să întemeiem așezările noastre de muncă spirituală, creatoare de valori culturale universale [...] Cererea vremii e ca noi să venim cu ceva superior nu numai propriilor noastre

așezeminte din vechiul regat, ci cu ceva mai presus de organizația de până acum a adversarilor noștri.”

Universitatea trebuie să-i educe atât din punct de vedere etic-național, cât și estetic-național. La cursul propriu-zis (*Cursul de istoria antică și istoria artelor*), Pârvan face un portret ideal al profesorului contemporan care, zice el, nu mai poate fi „un infailibil profet de sentințe relevante”, ci un Diogene de azi ce caută, cu lampa aprinsă a spiritului, în plină zi (în plină realitate), flacăra pură a ideii. Un căutător, așadar, de adevăr și un model moral. Flacăra pură a ideii nu se poate ivi decât în cei „chinuiți de demonul lăuntric, la marii neliniștiți”. Profesorul, sub imboldul idealismului mistic, vituperează din nou ceea ce el numește „mlaștina materialismului vulgar” și recomandă noua confraternitate spirituală. Ca bun și drept român, este dezamăgit de ceea ce vede în țara lui:

„Iar înlăuntrul țării tale, nu vezi decât necinste, cățărare desperată către locurile cele mai de sus, goană după avere, murdărire a tuturor numelor curate de luptători fără frică împotriva răului, aprobare stupidă a mulțimei, dată nu celor care-i cer virtute, ci celor ce-i laudă vițiile. Și în atmosfera aceasta îmbâcsită de miasmele putreziciunii, rece de lipsa oricărei iubiri, chiar cei odinioară deschiși avântului cald spre ideal, devin reci, ne mai putând înțelege decât gândul rațional, logica faptelor brute; gândul ca expresie delicat-sentimentală, mistic încrezătoare, a înțelegerii intuitiv-lirice a Cosmosului, ca un tot din care noi oamenii nu suntem decât un infim fragment, mai mult simțind decât înțelegând legăturile noastre cu întregul, e închis pentru ei. E așa de săracă inima omenească în înțelegerea cuvintelor cari poartă gândul aproapelui! Vorba, ca o simplă monedă luată și dată, ștearsă de multă întrebuintare, e tot ce lovește cugetul: gândul închis în ea, strigătul nou, dat cu acelaș, banal, cuvânt, le scapă. Și totul pare vechiu, uzat, indiferent”.

În locul acestei dezolante stări de fapt, predicatorul profetic, însuflețit de flacăra ideii, propune purificarea, prin spiritualizare, a organismului social. O operă mesianică menită să întâmpine Cultul Ideii care va eradica răul și va lumina nația noastră:

„Supremul scop al luptei noastre e spiritualizarea vieții marelui organism social-politic, și cultural creator, care e națiunea. Mijloacele întrebuintate de noi sunt exclusiv de caracter social-cultural și pleacă din isvorul unic al idealismului național. Metoda noastră e aceea a cultivării și selecționii sufletelor superioare, prin punerea la probă a fiecărui individ, care ne este încredințat, cu piatra de încercare a Cultului Ideii. Cine rezistă și dă scânteii e vrednic să intre în confraternitatea Universității naționale. Cine e un simplu pietroi brut e dat înapoi în grămadă, spre a servi ca pavaj de șosea pentru construirea drumului nou către sferele cele de sus. Oportunisme, tocmeli, reductibilități, nouă nu ne sunt permise. Noi suntem preoții aspri ai unei religii de purificare. Suntem profeții unui timp, cu mult prea îndepărtat pentru poftetele grăbite ale hămesiților contemporani, dar nouă imediat accesibil prin largul orizont al vederii istoric-filosofice. Noi suntem condamnați să fim ireductibili, sau, să ne retragem din luptă. Căci asupra noastră apasă răspunderea

întregei vieți a națiunii. Sănătatea sufletului ei ne e încredințată nouă. Iar noi suntem datori să luptăm pentru a-i păstra întru eternitate această imunitate față de decădere și moarte. Cum am putea o clipă să facem vreo concesie Răului, când știm că puterile lui, chiar cu cea mai îndârjită luptă a noastră, tot uriașe rămân, avându-și izvorul în eterna inerție cosmică? Noi trebuie să fim oracolul, la care să alerge mulțimea în ceasurile de cumpănire a Destinului, spre a-i da lămurire asupra viitorului: căci numai noi gândim mai presus de meschinul timp și spațiu politic-social. Noi trebuie să fim spiritul critic prin care să se lumineze națiunea, când în mizeria luptei vieții și în haosul ciocnirilor pătimase politice, ea vede răsturnată toată scara valorilor și ceea ce socotea sfânt îi este arătat de luptătorii gălăgioși și fără conștiință ca murdar, iar ceea ce i se păruse josnic îi e înfățișat ca ideal. Noi trebuie să îi explicăm că civilizația materială, singură, nu e nimic mai presus ca un grajd sistematic pentru vite bine hrănite și țeselte, dar nici pe de parte nu e o orânduire în care să aibă un loc și sufletul, care, în om, e idee”.

9. „Cultul Ideii”. Tradiționalismul rural trebuie să treacă de la stadiul „vegetativ-etnografic” la acela „cultural-creator”

În această luptă pentru reformarea societății românești, intelectualul care are Cultul Ideii întâlnește tradiția, adică pe țăranul român, conservator prin definiție. Pârvan laudă simțul de măsură și cuviință sufletească, spiritul de observație („exceptional de ascuțit, întrecând adesea cu mult pe cel al omului cult”) al omului de la sat, dar este de părere că tradiționalismul rural trebuie să treacă de la stadiul vegetativ-etnografic la stadiul cultural-creator, general uman universal valabil, pentru a-și arăta, cu adevărat, calitățile sale incomparabile. Numai în felul acesta naționalul își poate dovedi universalitatea ireductibilă a spiritualității sale:

„Naționalul nu e ținta supremă a spiritualizării, ci e materialul brut, care are a fi înnobilit prin gândirea general-umană, astfel încât creațiunile lui să devie pretutindeni și etern valabile. Ești național în orice creațiune a culturii superioare nu conștient, voit, ci inconștient, fatal. Dar întocmai cum nu vrei, ci ești, fără voia ta, în opera de artă, liric ori epic, tot așa ești, fără să vrei, național, în sufletul tău”.

Nu trebuie confundat, în concluzie, etnograficul cu culturalul, nu trebuie căutat într-o creație rurală ceea ce este numai țăranesc în ea, ci ceea ce este general uman. La acest punct, admiratorul lui Iorga se desparte de ideologia sămănătoristă care, se știe, confundă esteticul cu eticul și etnicul. Pârvan are o gândire mai liberă ideologic. În privința sincronismului, pe care E. Lovinescu și, în genere, modernii îl recomandă, iar Iorga îl respinge categoric, opinia lui Pârvan este ușor ambiguă: acceptă imitația ideilor, dar nu și pe aceea a formelor. Dar, ne întrebăm, ideile pot circula fără formele lor? Autorul *Geticii* crede că da: ideile pot fi rodnice într-o cultură, pe când formele împrumutate de la alte culturi sunt sterile; fiind produsul specific al unei culturi naționale, forma este intransmisibilă și neasimilabilă; doar ideile pot circula de la o cultură la alta, mai tânără, cum este a noastră, fără a vătăma spiritul național:

„Cultura unei națiuni se naște din ciocnirea unor influențe ideologice streine, forțat ori de bună voie, cu instinctul creator național. Cu cât însă un popor este mai tânăr, cu atât el e mai expus să ia expresia formală drept ideea. Ori forma este ceva neasimilabil: ea este interpretarea națională, specifică, a ideei pure. Ideea singură e asimilabilă fiindcă e general-omenească. Ideea catedralei gotice în Franța și Italia e ca ferment aceeași, ca întruchipare total diversă. Noi avem a oferi instinctului creator al națiunii noastre, idei, iar nu forme. Și ideile vor fi imediat roditoare, pe când formele vor fi sterile. Idei în sine, idei artistice, științifice, filosofice, sociale, politice, în perpetuitatea lor – critic văzută – de transsubstanțializare înfinit de variată. Nu cultura superioară a unei națiuni, ci cultura a cât mai multor națiuni, are a ne interesa. Numai așa putem ucide mimetismul ieftin al formelor, și silim la gândire, la luare de poziție personală originală. Cultură istorică deci, mergând mână în mână cu cultura filosofică și cea artistică, toate general-umane, iar nu singularizat naționale, cu atitudine servil-colonială față de ele”.

Este curios că, discutând această problemă (veche și nestinsă nici azi în cultura noastră), Pârvan nu ține seama deloc nici de Maiorescu și Eminescu, nici de adversarul lor, E. Lovinescu. Explicația poate veni din fragmentul citat mai sus: istoricul nu acceptă nici teoria formelor fără fond, care, imitate fără noimă, duc la fantasmagorii, nici pe aceea a formelor de cultură superioare care, odată admise (imitate) într-o cultură tânără, își creează conținutul de care au nevoie, punând, astfel, cultura în ritm cu ideile timpului. Pârvan răstoarnă ambele scheme și, făcând o teorie proprie a formelor (formele ca produs intransmisibil al spiritului național), acceptă doar împrumutul de idei. Teorie discutabilă, situată între două tabere ideologice, teorie vulnerabilă din multe puncte de vedere, căci ideile nu pot circula fără o formă a ideilor, cum nici formele nu pot fi imitate fără ideile pe care le întrupează. Fernand Braudel scrie undeva că forma nu este niciodată goală.

Să reținem însă poziția justă a istoricului român în privința etnograficului care, numai sublimat prin cultural (trecut, adică, prin procesul de spiritualizare), poate impune originalitatea creației românești:

„Nu românizarea noastră feroce, întru vegetativul etnografic, ci continua noastră umanizare întru sublimul uman, va crea suprema splendoare a culturii creatoare românești. Acordarea întru eternul omenesc a creatorului îl va face să crească până la simbolul vecinicei fiecare element superior prelucrabil al vieții noastre naționale. Și cântăreți divini ai frumosului, profeți incomparabili ai adevărului, vor da viziunea sublimului, în formă transcendental ritmată română, tuturor popoarelor și tuturor timpurilor”.

Numai așa putem ajunge la real-spiritual (un concept nou, pe lângă acela de real-idealist, pe care îl folosește, fără a le defini prea bine nici pe unul, nici pe altul), conchide Pârvan, cu gândul la o mare cultură românească, o „cultură supremă”, ferită de cele două primejdii pe care le-a semnalat: localismul orb (vegetativ-etnografic) și cosmopolitismul uniformizator. Pârvan aruncă o privire scrutătoare și asupra lumii din vremea lui. Progresul spiritual îi pare a sta sub

semnul științelor fizice, iar societatea viitoare se va baza pe biofizică. Predicție bună. Aceste științe au venit, cu adevărat, la putere în ceea ce numim, azi, societatea cunoașterii (societatea postmodernă). „Științismul” va fi, dar, biruitor, iar lumea actuală (dominată de pragmatismul anglo-saxon și de universalismul tehnic) are nevoie de realism, adevăr și sinceritate. Progresul aduce cu sine „sentimentul conștientizării sociale” și, consecință logică, o nouă teorie a valorilor. Cele cinci concepte clasice absolute („frumosul”, „bunul”, „idealul”, „folositorul”, „adevărul”) se clatină și în locul lor au apărut, deja, altele impuse de sistemele filosofice contemporane (pragmatism, activism, realism, pozitivism, științifism, monism, economism, materialism etc.). Așadar, toate se vor schimba, toate se vor revizui și multe valori vor cădea, mai puțin cele estetice. Aici, în sfera esteticului, zice Pârvan, revalorificarea este mai puțin radicală:

„Adevărul, desigur, ca criteriu de evaluare, și aici; dar adevărul condiționat, modificat; nu tot adevărul, ci numai cel caracteristic; nu tot caracteristicul, ci mai ales cel nou; nu tot noul, ci mai ales cel natural și normal, nenaturalul și anormalul neavând trecere decât dacă reprezintă și ceva social. Realitățile estetice n-au progresat în direcția veristă și democratică într-atât, ca trivialul, murdarul și bestialul să fi devenit valabilități estetice, așa precum sunt realități sociale”.

Propoziții, iarăși, pline de ambiguitate. Trivialul, bestialul nu progresa, e adevărat, dar nici nu stagnează. Se manifestă doar. Existența lor n-a fost niciodată contestată. Modernitatea le-a asumat și le-a sublimat. Oricum, comparația pe care o face filosoful-istoric nu este inspirată și nici clară. Nu putem compara obiectul în stare naturală (originară, primitivă) cu realitatea lui estetică... Să se observe că, în meditațiile sale asupra culturii, Pârvan vorbește puțin despre artă, în forme concrete. Doar în corespondența sa berlineză (în perioada de formare), am văzut, aflăm mai mult despre lecturile și gustul lui artistic. Reflectează, în schimb, des, la sensul vieții pe care-l definește, referindu-se la mentalitățile epocii sale, ca „un stoicism modern de caracter social-cultural”. Esențiale, în acest concept, ar fi „sensul religios”, „sensul activist” și, în final, „sensul fatalist al vieții”. Acesta din urmă domină și purifică spiritul. Acceptarea lui ar fi o soluție pentru „idealismul tragic” pentru care optează cei aleși. Pârvan, oricum, face mereu trimitere la acest concept pe care, sub o formă ușor schimbată, îl preia, am impresia, Mircea Vulcănescu (pesimismul eroic, istorismul prin resemnare). Dacă îi înțelegem bine sensul, istoricul vizionar cere purificare prin suferință și eliberare de impuritatea materiei:

„Dincolo de etică, estetică și metafizică, în adâncă inerție și renunțare spirituală, e sensul fatalist al vieții. Suportare animalică la masele amorfe, acceptare tragică la cei aleși. Pentru idealismul tragic viața e o *κάναρσς*. Spre liniștea unei vieți viitoare, ori spre liniștea intangibilității recăpătate în neantul impersonal, sufletul omenesc înaintează penibil prin suferință și întristare până la purificarea sa deplină. Întinat prin amestecul cu materia, pe care a chemat-o un moment la viața organică, dându-i putere din puterea lui, spiritul se zbate dureros până se liberează din nou de greutatea și impuritatea materiei. Spiritul tinde spre

ritm liber în Cosmos, materia tinde spre aritmia perfecte inerții. Separarea lor, cari unite crease viața de pe pământ, le satisface pe amândouă”.

Care este, până la urmă, sensul vieții în afară de acela de a accepta, înainte de orice, sensul fatalist al vieții? După disocierile și trimiterile pe care le-a făcut la suferință, fericire, religie, metafizică, etică, estetică și la idealismul tragic bazat pe resemnarea stoică, Pârvan revine și spune că, în fond, sensul profund al vieții nu stă în cele citate mai înainte, scopul și valoarea vieții „trebuie să fie însăși viața”. A trăi este o realitate sublimă. Nu trebuie să cântăm prea mult împotriva ei:

„Fiecare cântare e boală. Fiecare gând pesimist e erezie împotriva principiului vieții. Scopul și sensul vieții e de a lupta împotriva morții: nu în nepăsare barbară, ci în afirmare creatoare a vieții, perpetuu multiplicată spiritual. Fiece neglijență, fiecă slăbiciune, fiecă adăstare, fiecă îndoială înseamnă lașitate, fiecă neluptă e necreare, e dezertare de la demnitatea umană. Oamenii cari nu sprijină viața în ei înșiși și în aproapele sunt apostatați și ei otrăvesc societatea, trădează viața, sprijină moartea”.

Cu ideea prelungirii etnograficului în cultural și cu îndemnul repetat la o confraternitate spirituală (care să învingă materialismul fără aripi), sub protecția Cultului Ideii (notat totdeauna cu majuscule, semn că autorul socotește Ideea o forță iradiantă, creatoare în univers), oratorul își încheie lecția inaugurală la Universitatea din Cluj, o încheie, zic, apoteotic, cu un poem vibrant despre solitudinea calmă a cerului și ritmurile misterioase ale eternului:

„Desfă-ți dară aripile, suflet al națiunii mele, lovește cu ele puternic și larg aerul lumii de jos și ia-ți ca un vultur sborul în țările senine și curate. De acolo ochii tăi vor vedea, încă mai limpede, întreaga icoană a lumii și vieții, dar nu vei mai respira miasele aducătoare de somn, inerție și moarte ale putreziciunii materiei care dospește în adâncuri. Și solitudinea calmă a cerului te va reînviața olimpicii ritm constant al eternului, neturburat de moarte, al legilor vecinice după care trăește Infinitul; din care, ea lumina eternă, răsfrântă în spațiile inter astrale, se răsfrâng în sufletul nostru ideile, spiritul, viața”.

**10. Reflecții despre sensul și legea vieții. Aspirațiile omului pârvanian.** Prioritar este pentru el eticul, nu esteticul

Sunt și alte însemnări în care filosoful acesta auster și profund își exprimă gândurile despre sensul vieții, în asociere cu alte subiecte. Moartea este unul dintre ele. Vorbind, de exemplu, despre cei care au murit în război, el face elogiul eroismului (un punct de referință este aici, inevitabil, Carlyle) și are o delicată melancolie pentru cei apuși. Motiv, mai ales, de reverie lirică pentru istoricul-filosof, melancolizat el înaintea tuturor:

„Păstrați delicata melancolie pentru cei apuși: bucurați-vă, cu închinarea datorită celor ce v-au pregătit, prin moartea lor, ființa voastră de azi; luați viața în chip grav, căci sunteți toți ca niște înviați din morți; oricare din voi putea fi acum în locul celor ce dorm de-a pururea sub pământ; voi, femei, de suferință, dor și boale; voi, bărbați, de foc și de molime, dați vieții nu prețul ieftin al celui ce n-a meritat-o

prin nimic, ci considerați-o ca un act solemn de continuare spre eternitate, întru ce are mai bun neamul omenesc; fie-va prezent teribilul memento: «au pierit cei buni, cei viteji, cei cuminiți»; amar vouă, celor ce ați rămas, de veți fi cei becisnici, cei ușurei, cei nebuni”.

După emoție, melancolie și lirism ce îndeamnă primirea, cu seninătate, a morții eroice și, prin ea, a fatalității Destinului, istoricul-filosof părăsește miturile și simbolurile antice și revine la condiția prozaică a omului și la viața lui de toate zilele. Cere acum milă și iubire pentru el, pentru că acestea – nu rațiunea inexorabilă – constituie sensul vieții: „Căci noi nu suntem zei. Pentru noi, nu rațiunea inexorabilă, ci iubirea și mila infinită e legea vieții”. Dăm aici peste un Pârvan creștin sau aproape de morala creștinismului. Un stoic ce recomandă nu frumosul absolut, ci iubirea absolută, convins că viața, umbrită de aripa morții, nu-i decăt ceea ce spune *Biblia*: zădărnice și nimicnicie:

„Căci înțelesul vieții interumane nu este estetic, ci etic. Nu animal frumos, ci animal bun are a deveni omul dacă e ca societatea omenească să se deosebească de haitele de carniere, ori de turmele de erbivore ale lumii intraumane. Frumusețea deplină – trupească și sufletească – a individului izolat e fără îndoială o piatră fundamentală a clădirii sociale. Dar omul frumos e o operă de artă, care nu se poate întruchipa decăt într-un număr cu totul infim de indivizi, căci pentru viața estetică trebuie calități înnăscute, care în actualul stadiu al evoluției rasei omenești sunt încă foarte rare. Și cea mai ascuțită educație, cea mai desăvârșită metodă nu poate da la exemplarele obicnuite decăt indivizi curați, cuviincioși, simetrici, maimuțe bine crescute și bine împodobite, care însă la ocazie tot vor fura, tot vor violenta, tot vor ucide. Nu frumosul absolut (în forță, în gândire, în creare), ci iubirea absolută (în binefacere, în milă, în jertfă, în moarte pentru aproapele), e înțelesul vieții actuale a omului social. Desigur, neestetică înfățișare a unei omeniri forfotitoare în mizerii, slăbiciune, neputință, boală și murdărie; și ar fi, și aceea, o înțelegere a lumii, ca de pe un nou Tayget să arunci în prăpastie pe toți schilozii, pe toți slabi la minte ai umanității contemporane. Dar cu ce drept și cu ce îndreptățire ai face această operă de moarte, tu cel care, nu în viața cosmică, ci chiar numai în cea de pe pământ, un nou Apollon de ai fi și încă nu te-ai deosebi prea mult de schilozii și săracii cu duhul, pe cari i-ai arunca de pe munte. Căci nimicire, bicisnicie, zădărnice e tot ce e omenesc. Și doară iubirea dacă dă o lumină vieții noastre, perpetuu umbrite de aripa morții, celei totdeauna treze și totdeauna la pândă”.

Ce urmează este un lung poem de jale, un bocet înalt, însoțit de encomiasme dedicate celor care, prin jertfa lor eroică, ne-au dăruit viitorul. Sunt convocați, pentru a-i preamări pe eroii noștri, zeii din Walhalla, Moirele, eroii galici, evangheliștii și poemele eroice medievale (un cântec breton), Făt-Frumos și Ileana Cosânzeana... într-o succesiune imprevizibilă, cu o retorică năvalnică în care se rostogolesc sublime comparații... Găsim aici un Pârvan exaltat liric, eliberat de rigorile științei, un *poeta vates* care transformă moartea eroilor într-un motiv de incantație cosmică și într-un imn al plenitudinii:

„Cântați, eroi, reîntorși din moarte, imnul eroilor biruitori prin moarte. Cântați bucuria biruinței, mereu aceleași și mereu nouă, ca soarele dimineții. Cântați biruința unică a luptătorilor iubirii asupra asalturilor zadarnice ale luptătorilor urii. Noi am biruit în bucurie și în seninătate, ei au crezut că biruiesc, dar biruințele lor erau amare: fără bucurie și fără speranță. Noi am biruit cum biruiește primăvara gerul iernii, ei au biruit cum biruiește grindina holdele verii. Noi am biruit ca Apollon miasele morții. Ei au biruit ca Bacchanta, care sfâșie copilul ei însăși. Noi am biruit cu gândul, ei au biruit cu trupul. Și biruința lor s-a uscat ca iarba de arșiță. Și biruința noastră a crescut ca arborele vieții. Cântați copiii gândirea, cântați biruința biruințelor, cântați imnul de bucurie al biruinței neperitoare. «Fericitiți cei ce au plâns, că din lacrimile lor au răsărit razele apoteozei.» Am biruit în toate: *πάντα νενικήκαμεν*”.

**11.** Disocieri despre devenire, ritmuri, unde cosmice, ritmul istoriei, omul oriental și omul vestic etc.

Un concept pe care îl folosește des Pârvan în gândirea lui despre Cosmos și legile vieții este acela de devenire. Vorbește în câteva rânduri despre el și, cu precădere, în lecția de deschidere a cursului de *Istoria religiilor* ținut, la 4 februarie 1920, la Universitatea din București. Devenirea este legată de ritmul istoric, ritmul istoric de ritmul cosmic, care, la rândul lui, primește și acumulează energia universală manifestată prin tot ceea ce există și se exprimă: lumină, simț, căldură, electricitate etc. Magnetismul și spiritul sunt vibrații ale aceleiași forțe, scrie el. Omul însuși este o parte din Cosmos și, fiind construit după aceleași tipare și legi, omul poate întrevădea „adevărul absolut”... Ritmul vieții umane intră, cu vulnerabilitățile lui, în ritmul istoric și, prin el, cum suntem deja avertizați, în ritmul cosmic:

„În infinitatea variațiilor de ritm cosmic, ca o notă pierdută în simfonia sferelor, e ritmul vieții umane. El e unic. Formele lui par a crea tot atâtea ritmuri deosebite; dar e numai părere. El e ritmul vieții spirituale: în tacte sigure el urcă și coboară, se grăbește și întârziează, se unisonează și se contrapunctează, deopotrivă de categoric și fatal în artă ca și în politică, în religie ca și în știință, în economie ca și în filosofie. Ritmul vieții omenești privită în diferitele ei deveniri spirituale e ritmul istoric. Precum nu e trup fără spațiu, așa nu e spirit fără ritm. Evoluția spiritului omenească e istoria ritmului vieții creatoare. Cultura omenească e ritm solidificat în fapte. Cercetând faptele, găsești ritmul”.

În această vastă simfonie a devenirii cosmice, ființa omenească poartă în sine formele trecătoare, dar și dovada peremptorie a perpetuității vieții. Pe toate acestea istoricul-filosof le numește „imperative categorice ale intrasensibilității cosmice”. Formulă ce trebuie reținută. Ea exprimă categoriile apriorice cu care operează, inspirat, poate, de filosofia clasică germană, istoricul-filosof român, decis să-și construiască un sistem teoretic propriu pentru a explica nașterea și devenirea lumii, căci scrie el: „Ritmul istoric nu există ca atare, scrie el, este o creație a rațiunii mele ordonatoare [...], nu e o preexistență, ci o consecvență a luptei cu spațiul și materia, adică a vieții arhitectonice”.

Nu știu cât de lămuritoare sunt, filosofic vorbind, aceste concepte, disocieri, nuanțări în jurul ideii de devenire (o idee, la origine, ce pornește, nu mai încapă îndoială, de la Hegel), dar un fapt este sigur: omul pârvanian (să-i spunem astfel) se trage, simbolic vorbind, din miticul Amfion, acela care așază, cu cântecul lui, pietrele pe zidurile Tebei. Să ne amintim că poetul Nichita Stănescu a publicat, la debutul lui, un splendid poem despre Amfion constructorul, pornind, probabil, de la Pârvan, cel care vede viața ca o „uriașă simfonie a Dunării” și, pe bietul om, un Amfion care încearcă să ridice, pe zidurile durerii și fericirii, pietrele devenirii sale pe pământ. Spiritul filosofului-mit desface, din nou, larg aripile imaginației sale și încearcă să cuprindă mărginirile destinului și nemărginirile universului, asociind viața și moartea sa, două elemente inseparabile:

„În marele conflict al creșterilor, adică al devenirilor, apăsarea care împiedică creșterea dă suferința. Iar suferința dă gânduri, creează visuri, construște lumi ideale, în care să nu mai fie suferință. Suferința naște religia și filosofia, statul și dreptul, războiul și pacea, lirica și tragedia, ideile sociale, politice și etice. Biruința asupra apăsării altora dă bucuria. Iar bucuria dă ritm intens vieții, ațăță la creare, la înmulțire a vieții: ea creează iubirea activă, arta, metafizica, Olympul antropomorf. Iar între suferință și bucurie, între rău și bine, între puterile care ne zdrobesc și cele care ne cresc, e continuă luptă: se luptă întunericul cu lumina, Ahriman cu Ahuramazda, Satan cu Iahve, Iadul cu Raiul. O uriașă simfonie a Durerii și Fericirii, cu acorduri diabolic-cacofonice și divin-armonice e viața general-omenească. Și în ea viața mulțimilor e corul, viața geniilor creatoare e soli-i. Sfâșietor se târăște ritmul vieții noastre în înfrângere. Jubilant tună major în biruință, împăca-se-va vreodată omenirea cu gândul că nu fericirea, ci apăsarea și moartea e singura realitate antropomorfă? În vreme ce creșterea e realitatea cosmică, obiectivă și deci crudă, care se hrănește din durerea și uciderea celor singuri și muritori! Și religia și filosofia vieții fi-va ea vreodată religia și filosofia crucării, iertării, blândeții, ajutorii, iubirii, mântuirii, din durerea eternă și ineluctabilă?”

Disocierile (domeniul predilect al spiritului, bucuria istoricului-filosof!) continuă în jurul ideii de devenire, ritm istoric (parte a marelui ritm cosmic – să nu ignorăm aceste cauzalități, determinări, interdeterminări!), manifestări vibratorii spirituale, creșteri și descreșteri etc.: ritmul are forțe active și forțe pasive, ritmul are trei nuanțe (sentimentală, voluntară și rațională) și ele se află în legătură cu problema capitală a vieții – „creșterea sa organică” –, iar creșterea se poate numi voință, precizează Pârvan, luând termenul de la Schopenhauer. Care va să zică energia primordială, devenirea, natura ritmului (inclusiv ritmul vieții omenești), ritmul istoric... câte au fost, sunt și vor fi, vin și țin de „voința cosmică subconștientă și elementară a materiei organice de a se dezvolta”... În această expansiune a voinței primare, subconștientă, încearcă să pună oarecare ordine elementul (ritmul) rațional controlabil, stabilind, astfel, „interdependențele ritmice” în haosul devenirii universale. Cum face, de regulă, când este să individualizeze o idee, Pârvan dezleagă imaginația lui și împinge demonstrația filosofică spre poem. Iată, dar,

imaginea lirică a acestor împerecheri, ciocniri, faceri, desfaceri și rearmonizări de forțe cosmice și individuale în acest poem, parcă, de un Heliade-Rădulescu (cel dominat de un „sfânt nesațiu”), mai bătrân cu un secol și educat de istoricii și filosofii antici și de marii filosofi germani. Spiritul lui Pârvan este agitat – și el – de un sfânt nesațiu:

„Această voință constituie ritmul activ al marilor colectivități, în calitatea lor de organisme biologic-complete: tribun, popoare, societăți, rase. Am avea deci: ritmul organic, al creșterii, de nuanță psihologică, voluntaristă. Dar creșterea întâmpină obstacole; obstacolele provoacă o reacție și luptă violentă pentru creștere, creează o turburare a ritmului organic, cu atât mai adâncă cu cât obstacolul e mai statornic; ritmul organic e deci modificat de accidentul întâlnit în creștere și se colorează pasional, sentimental. Am avea deci ritmul accidental, al ciocnirii de obstacole, de nuanță psihologică sentimentală. Acest ritm se întretese și completează continuu cu cel organic, constituind ritmul vieții maselor omenești. Ca un fluviu care curge liniștit la vale, în mișcare cu totul potolită, așa trăiesc popoarele; dar tot ca fluviul care, întâlnind o stâncă devine furios, capătă un ritm aprig și nu se potolește iară decât sau tăind stâncă prin puterea apelor lui, sau căutându-și un alt drum, așa și popoarele, întâlnind greutăți în viața lor liniștită, se răscoală,ucid și sunt sângerate ele însele până biruiesc sau sunt biruite. Totuși adevărata natură a ritmului activ nu e nici cea voluntară, nici cea sentimentală, ci cea rațională. După cum am accentuat și în altă ordine de idei, viața umanității e, ca ritm, o imensă sinritmie; ca armonia polifonică în împărăția sunetelor, așa avem armonia poliritmică a vieții creatoare spirituale. Această armonie nu se poate însă obține decât printr-o rațională coacordare a diferitelor ritmuri, adică prin cunoașterea și stăpânirea interdependențelor ritmice”.

Trecând peste alte considerații despre undele devenirii („unda iraniană” și „unda elenă”), care se ciocnesc haotic, Pârvan ajunge la locul în care acestea se întâlnesc, se diferențiază și, uneori, se combină: cultura. Formele acestor ritmuri cosmice determină și diferențiază formele și ritmurile culturii orientale și ale culturii occidentale. Liniile, undele, vibrațiile influențează și determină, așadar, o idee formativă, iar aceasta determină, la rândul ei, modul de a fi și stilul omului de cultură și al culturii ca atare. Stilul creatorului oriental este acordat cu ritmul eternității cosmice, omul oriental nu se grăbește, spiritul lui este mai static, deschis iluminării, incapabil de a percepe și reproduce momentul:

„Întreaga cultură a Răsăritului se aseamănă cu mătâniile pe care un anahoret le trece una după alta, mereu aceleași, mereu la fel, printre degete, ucizând cu deșirarea lor mecanică orice gând din el; aceleași autocrații absolute și crude, repetate la infinit, în viața politică; aceleași motive arhitectonice și ornamentale (uitați-vă la pagodele cu coperișul repetat la infinit) în arta de aer liber; aceeași naiv-hădă, copilăresc-monstruoasă, fantastic-burlescă și perfid-glumeață amestecare a unor forme bolnave, de imaginație febricitantă (subt soarele de plumb indic sau în

aerul pestilențial chinez) cu tradiționalismul feroce al unei organizări pe caste, pe mentalități, pe religii, pe cruzime egoistă, stupidă și beată cvasieternă. Și tot astfel în această osificare, împietrire orientată, muzica, literatura, filosofia, abia de se mișcă în greoaiele forme de repetiție vecinică a aceluiași motiv, formal (cetiți chiar învățătura așa de nouă a lui Buda și vă veți simți înăbușiți sub imensitatea monstruoasă a reluărilor și repetărilor); e viața cvasiinertizată prin tictacul de orologiu, prin ritmul cât mai mecanic al trupului tău, al mâinilor tale, al minții tale. Ți se pare, în gând sceptic asupra oricărei noblețe omenești, că chiar doctrina așa de sublimă a lui Gôtamo, Iluminatul, nu e decât aceeași fantasmă adormitoare a Răsăritului: «nu e suferință și nu e moarte, pentru că... nu e nici viață, pentru că totul e numai un cauchemar al arșiței, al bălții, al opiului, al somnului chinuit, al somnolenței perpetue, al umanității ca tot». Și totuși, de altă parte, când vezi adâncă perspicacitate a orientalului în marele mister al existenței și al relațiilor dintre oameni, mister pe care acolo, în mișcarea lui aparentă, el îl deapănă continuu în sufletul lui închis, prefăcut, perfid, atunci îți vine iarăși să spui: nu cumva ritmul lui potolit, mecanic, aproape inert, este adevăratul ritm perfect acordat cu cel al eternității cosmice? Ei nu se grăbesc, ca noi, ei știu să aștepte; ce minunat își petrece japonezul, cu ce poftă râde când vede un european agitat și violent! Le par, desigur, toți acei oameni palizi ai Vestului ca niște bolnavi, ca niște pătimiși, care-și cheltuiesc repede viața și vor muri cu toții înainte de ce să se fi mișcat din echilibrul și aequanimitatea lui ironică un singur oriental de aceștia, cari parcă ar fi siguri de chiar eternitatea vieții lor, meschin personale, așa de încet se mișcă, așa de la fel gândesc, așa de cumplit de obositor se repetă”.

În timp ce omul vestic (spiritul occidental) este mai iute, construiește mereu, tinde spre măreția grandioasă, vede monumental, iubește epopeea și caută în viața utilul, filosofia lui de existență are, de aceea, un grad sporit de pozitivism:

„Și, dimpotrivă, nu e, pentru omul Vestului, puțință de oprire, de odihnă, a gândului lui continuu inovator. Lui nu-i ajunge să spună aceea ce au spus cei mai buni dintre cei mari, căci aceasta nu e decât tot lucru vechi, bine spus. Trebuie să vină ceva mai bun ca însăși cele mai bune gânduri ale celor mari și astfel să fie anunțată umanității o nouă idee, o nouă formă, unică, în perfecția ei sublimă. Și pentru toată noutatea omenească se grănituește prin neputința noastră de biete organisme necomplete, pentru că nu există puțință originalității pe linia infinitului, omul puternic vibrator al Vestului construiește în avântul lui spre creare – organic și subconștient – acele mari linii ondulate ale ritmului secular și milenar ale spiritului lui unitar, cari ne apar nouă, alcătuind o sinritmie compensatoare a diferitelor tacte original-caracteristice, diverse unele de altele și totuși, prin sincronicitatea lor, aparținând unei singure unde ritmice, în totalitatea, iar nu în izolarea lor. Vedem atunci sinritmate: feudalitate, monumentalitate, epopee; urmate de municipalitate, ornamental, lux, agitație, criticism, lirică-încheiate de democrație, utilitarism social-estetic, realism, dramă. Sau în marile linii ritmice ale gândirii sintetice a Apusului: linia artelor plastice plecând de la mișcarea greoaie, ridicol de pedant echilibrată, trecând prin mișcarea dezordonată, apoi prin cea măreț

stăpânită, sinritmată cu cea jubilant individualistă, caracteristică, transformându-se, în fine, în fluviu grandios de mișcare potolită, tot mai unitar-asemenea, tot mai puțin inovatoare, tot mai lipsită de idei, mai inertă, până la încetarea totală a ritmului în apele stătute, imense și banale, ale neantului ritmic de la început; și după un timp oarecum de odihnă, noua linie ritmică, da capo; ori linia ritmului politic: autocrație, feudalism, plutocratic, ochlocrație și *da capo*; ori linia ritmului social: biologic, militarist-religios, economic, filosofic și *da capo*”.

Cât de reale sunt, încă o dată, aceste caracteristici? Este tot Orientul dominat de „aceeași fantasmă adormitoare”, trăiește el într-o „somnolență perpetuă”, nu are sentimentul monumentalului? Numai oamenii din Răsărit, nu și cei vestici, au o „adâncă perspicacitate a marelui mister al existenței”? Toate aceste etichete par azi scoase din fabule vechi. Asia s-a trezit de multă vreme din proverbiala ei somnolență (dacă a trăit, cu adevărat, în ea sau numai în ea), s-a mișcat repede, economiile ei sunt emergente și sociologii, futurologii prevăd că secolul al XXI-lea va fi, economic și nu numai, secolul dacă nu (avansează unii ideea) mileniul ei... detronând, astfel, preeminența Europei și a Statelor Unite... Este, apoi, stilul vestic, determinat de sincretism, scepticism și cosmopolitism? Poate, dar noi știm că, în culturile europene occidentale, sincretismul, scepticismul, sincronismul (ideologiile care recomandă progresul) nu acționează singure, ele întâmpină o puternică participare a forțelor tradiționale și că, în genere, organicismul este acela care învinge...

Mai interesante, mai verosimile și cu un grad mai mare de stabilitate sunt, când este vorba de diferențele dintre civilizațiile Răsăritului și acelea ale Apusului, diferențele pe care le prezintă culturile lor în sens larg. Prin ele ajungem mai repede și mai bine la sufletul civilizațiilor materiale și la spiritul omului ce le construiește și le dezvoltă, știind (Paul Valéry ne-a convins, de un secol) că civilizațiile nu sunt eterne.

**12. Natură și cultură. Relația dintre om și pământ (loc, spațiu, mediu). Cultura națională**

Teoretic, Pârvan este de acord că obiectul de studiu al istoricului este cultura, nu natura. Natura este „obiectul și ținta supremă a prelucrării creatoare [...] Pentru istorie cultura e singurul obiect posibil”. Prin cultură el înțelege cu mult mai mult și mai multe decât cultura în sens spiritual, căci iată ce scrie el în *Valorile istorice*: „Devenirea lumii și a vieții umane și antropomorfe, iată ținta privirilor adânc cercetătoare și creatoare ale istoricului”. Și, dacă e vorba de devenirea lumii și a vieții umane în toate manifestările ei, atunci istoricul se ocupă de „devenirea totală”, nu numai de faptele spiritului. Devenirea cu legile, vibrațiile, ritmurile și undele ei. Acestea se manifestă peste tot și istoricul, în genere, „absorbit de marea lumină a ideilor și sentimentelor omenești, vibrând infinit de sensibil la cea mai ușoară a lor atingere de undele vibratorii ale propriului său suflet”, trebuie să le studieze cu afecțiune. Afecțiune, vibrație, sensibilitate, unde vibratorii, suflet? Știința istoriei cere, de regulă, obiectivitate, criterii cât mai precise, reguli, în ultimă instanță, știință. Scriind despre țara sa, spune Braudel, istoricul să facă în

așa fel încât să pară că scrie istoria unei țări străine. Pârvan cere însă istoricului „afinitate electivă” și „maleabilitatea adaptării” la idei cât mai disparate, sensibilitate față de „devenirile gândurilor” etc. Propozițiile istoricului sunt frumoase, dar prea generale, prea abstracte pentru a putea defini, cât de cât precis, o metodă și o teorie a istoriei într-o modernitate în care ideile se schimbă repede și teoriile dispar, de regulă, tinere.

Impresia mea este că Pârvan încearcă să sugereze mai mult o atitudine față de istorie decât o disciplină riguroasă a spiritului istoric. În alt loc, vorbește de „sensul obiectiv-istoric, ca și înțelegere subiectiv-istorică a lumii și a vieții”, dar nu și de ceea ce, dialectic, ar trebui să determine viziunea și metoda istoricului, și anume sensul-obiectiv ca înțelegere obiectiv-istorică a lumii. De aceasta din urmă amintesc toți marii teoreticieni vechi și moderni ai istoriei. Sentimentul pe care îl ai, zic, când citești aceste inteligente speculații despre formele devenirii, vibrații, ritmuri cosmice și ritmuri ale istoriei (combinat și acestea din urmă în scriitura istoriei cu ritmurile ființei umane, unde ajung undele mari ale cosmosului), este că teoria lui Pârvan asupra istoriei riscă să moară de prea multe subtilități și, înainte de ele, de o indeterminare funciară a noțiunilor (conceptelor) cu care operează spiritul său avid de totalitate. O viziune grandios-romantică și un spirit excesiv speculativ pierdut uneori, cum au observat și alții, într-o retorică abundentă. Alex. Zub cercetează îndeaproape lucrurile (în capitolul *Condiția istoricului* din volumul *Efigia cărturarului*) și observă câteva elemente sigure în această ecuație. Pornind de la sinteza realizată de istoricul ieșean și adăugându-i propriile noastre observații de lectură, putem trage următoarele concluzii în privința științei istoriei, așa cum o gândește și, mai ales, cum o practică vizionarul Pârvan. Mai întâi, el nu separă istoria de filosofie și, pentru ca alianța să fie productivă, istoricul însuși trebuie să fie filosof („să fii tu însuși filosof, în sensul profund și înalt”). Ce înseamnă, concret, acest fapt s-a putut deduce din cele relatate de noi până acum: istoria este nu numai descrisă (înfașată, povestită, analizată), dar și meditată. În al doilea rând, istoricul nu trebuie să strângă numai date (materiale) – operație primară – el trebuie să valorifice „principial, cauzal, efectiv”, într-un cuvânt, să-l judece critic și creator (scrie, undeva, Pârvan). Și, pentru a-și duce gândul până la capăt, el folosește conceptul de real-criticism („înțelept ca gând prim și vechi ca însuși Socrates, deplin îndreptățit ca sistem de înțelegere a lumii”). Ar trebui să ne oprim aici: istoria înțeleasă, așadar, ca sistem de înțelegere a lumii. Iată o propoziție ce exprimă bine gândul (mă rog, metoda lui Pârvan). De aici decurg alte exigențe, alte deschideri în scenariul pe care și-l construiește autorul *Geticii*: a) istoricul, înarmat cu mai multe discipline, caută să scrie (să reconstituie) nu numai evenimentele istoriei (mari și mici, dar mai ales pe cele mari), ci „povestea obscură a devenirii”; b) istoricul nu trebuie să se mulțumească cu ceea ce vede și află (cu forma lucrurilor pe care le descoperă), el trebuie să ajungă la „cauzele primordiale ale lucrurilor” și c) reconstituirea trecutului (cu precizarea că trecutul este o componentă a prezentului) trebuie făcută cu tot ceea ce are el: economie, mod de viață, elemente de cultură,

mentalități, tipuri reprezentative etc. Pârvan mai adaugă ceva la toate cele semnalate mai înainte. Ceva foarte important, am spune: el proiectează cosmic faptele istoriei pe care o studiază. Pe scurt, universalizează faptul istoric și, pentru aceasta, el introduce în narațiunea istoriei meditația (propria meditație despre destin, om, timp și spațiu). Putem spune că, pentru elevul lui Iorga, istoria nu-i numai un obiect de studiu și reconstituire a trecutului din perspectiva devenirii lumii, este și un subiect de meditație despre om în procesul devenirii istorice. Complexă și dificilă, așadar, obscura poveste a devenirii.

Mai clare și, prin aceasta, mai verosimile sunt ideile lui Pârvan despre relația dintre om și pământ (sol, spațiu, mediu), temă ce s-a pus mereu în discuție, și nu de azi, de ieri. Opinia sa – mergând în sensul tradiției – este că devenirea vieții omenești este legată, să mai spunem o dată, de devenirea cosmică („uriaeșe forțe ale naturii intervin în ritmul spiritual uman [acordându-l] cu ritmul cosmic”). Pământul (locul) este o „forță regulatoare” pe care n-o putem ignora în povestea obscură a devenirii. O taină pe care Pârvan o întâmpină cu un fragment în care laudă pământul Greciei („o locuință dată de zei umanității”), acceptând ideea că pământul (spațiul, mediul) regularizează instinctele, aspirațiile, temperamentul, firea omului și nașterea geniilor:

„Desigur, precum protestează un mare cunoscător al sufletului elenic, nu pământul Greciei a creat marile genii ale secolului al V-lea; el n-are niciun merit în apariția lor. Dar cultura senină, armonioasă, ideală, elenică, nu se putea naște nici în cuptorul de baie al Etiopiei, nici în mocirlele înghețate ale venzilor, nici în tundrele moarte ale hiperboreilor. Desigur, pământul nu poate crea, dar poate împiedica alcătuirea unei mari creații culturale. Dar mai mult chiar. Pământul poate avea rolul regulator în instinctele, aspirațiile, sentimentele generale, ale marilor mase populare, ca și ale indivizilor. Căci pământul nu e ceva extra-uman. El e, așa cum s-a înțeles naiv, dar exact, încă din copilăria omenirii, locuința dată de zei umanității, sufletele născocitoare de gânduri noi, lasă să bată vânturile mari ale sentimentelor ancestrale și ale instinctelor cosmice, spre a mâna umanitatea tot mai departe pe oceanul cel fără hotare al vieții universale”.

De la pământ, cu determinările, cauzalitățile lui directe sau indirecte, vizibile sau invizibile, cu geniile pe care pământul le naște, istoricul ajunge din nou la națiune, la cultură națională și la omul locului, la însușirile și limitele sale. Nu-și schimbă opiniile moderate: „notele pământului” sunt în acord cu „notele omului”, ca efect al luptei duse de om pentru a învinge asperitățile, inerțiile pământului în care l-au pus zeii umanității... Despre ei, Pârvan vorbește de bine, spre deosebire de Cioran care-i consideră (cu referință la zeii balcanici) pe toți destrăbălați. Zeul mit preferat de istoricul-filosof este, deduc, Dionysos, după care vine Apolon și, am semnalat deja, Amfion – zeul construcției. Această alegere poate spune ceva despre spiritul creator al istoricului și despre temele esențiale ale operei sale. Pârvan este, el însuși, înainte de toate, un spirit constructor, din rasa lui Daedalus și, în variantă românească, un ucenic al lui Manole. Un constructor (creator)

obsedat de opera lui: de cuprinderea (vastitatea) și de viziunea totalității ce stă la baza ei. Un prizonier al desăvârșirii ei și, ca Daedalus, fascinat de zeița ce plutește pe valurile mării (Afrodita), simbol al frumuseții absolute, ceea ce înseamnă desăvârșire. În întâmpinarea acestui ideal (model de existență și model de creație), Vasile Pârvan vine cu neliniștile sale care se concentrează în sentimentul tragicului. Acesta, prezent în textul și, mai ales, în subtextul scrierilor sale, este exprimat într-un limbaj profetic, acumulativ, repetitiv, impresionant în fiecare propoziție, excesiv însă într-o pagină ce forțează imperativ sublimul.

### 13. *Getica*

#### a) Istoria unei utopii românești

Ca și în cazul lui Odobescu, trebuie luată în seamă și proza științifică a lui Vasile Pârvan. *Getica* (1926) este o operă științifică majoră, erudită, cu date și referințe la tot pasul, dar și cu meditații personale privind obiceiurile, religia și, în genere, cultura daco-geților. Nu-i vorba, desigur, de valori propriu-zis literare, dar în unele fragmente ce se strecoară în acest potop de informații despre cețoasa protoistorie a Daciei și în capitole sintetice (precum acela despre Cultura getică), spiritul istoricului-filosof devine mai liber și mai reflexiv, limba este mai fluentă și mai plastică, iar imaginația ideilor capătă, în demonstrație, o expresivitate sporită prin concizie și exactitate. *Getica* este, în felul ei, epopoea unei lumi dispărute și reconstituite, cu greu, cu puținele date pe care le pot oferi săpăturile arheologice, în epoca modernității. Pârvan vine, cu propriile descoperiri și lecturi, după încercările lui Carl Gooss, Tocilescu, dar și după *Dacia preistorică* a lui Nicolae Densușianu (1973), pe care o respinge, numind-o „roman fantastic [...] plin de mitologie și de filologie absurdă”.

Ce sare numaidecât în ochi, când citim, azi, acest tratat doct, saturat de informații luate, înainte de orice, de la istoricii antici (în frunte cu Herodot), apoi de la două monumente-cheie (Columna lui Traian și Monumentul de la Adamclisi) este faptul că autorul renunță la limbajul solemn, înalt, oracular din eseuri și folosește un limbaj normal prozaic, expresiv prin cromatica lui potolită. Al doilea element care îl întâmpină pe cititorul de azi, curios să afle ceva despre strămoșii săi îndepărtați, este, repet, profunzimea informației și calitatea reflecțiilor istorice și morale din interiorul textului. Arheologul pare a fi citit tot ceea ce se știa, în epoca lui, despre această țară utopică. O erudiție pe care o mai găsim, dintre scriitorii și istoricii români, la Hasdeu, la Odobescu (cu multe elemente de literatură și un limbaj deseori rapsodic), Iorga și, mai târziu, în studiile lui Eliade de istorie a religiilor. Acesta din urmă a explicat, într-o confesiune, de unde vine acest exces de documentare în studiile sale: pentru a învinge suspiciunea occidentalilor față de știința europenilor din Răsărit, în speță a românilor, renumiți pentru „urechismul” lor. Nu știm dacă Vasile Pârvan scrie *Getica* având în minte această superstiție numai în parte adevărată în știința umanistică românească, dar sigur este că, la lectură, te izbește faptul că orice rând este la el justificat în paranteză de un nume și

de un titlu de studiu sau chiar de mai multe. La acest sistem amplu de documentare se adaugă plăcerea autorului de a descrie amănunțit obiectul – oricât de mic ar fi – și de a-l pune, cu zeci, sute de referințe, în contextul civilizației din epocă. Aleg, la întâmplare, din primul capitol al cărții, însemnările despre Pieptenele scitic de la București, reprodus iconografic într-o pagină ce pare, prin acumulare de detalii, smulsă dintr-un dens roman istoric scris de un veritabil Flaubert al arheologiei românești:

„Turnat în același bronz galben ca și monumentul precedent, s-a găsit, probabil căzut dintr-o căruță de nisip, lângă clădirea cea nouă a Universității din București, prezentul obiect, care trebuie să fi fost luat la carierele de nisip de lângă oraș și aruncat cu nisipul în căruță, iar în acest chip a fost purtat până în centrul orașului. Căci de jur împrejurul Bucureștiului sunt tumuli și așezări nu numai din neolitic și bronz, ci și din epoca fierului, printre care în special (după Bolliac) stațiunea La Tène de la Cernica Tînganu, la gura Colentinei. Iarăși un pandantiv, având sus veriga respectivă rotundă, de trecut prin ea cureaua cu care era prins la hamurile cailor, ca podoabă. Avem o scenă din viața scitică, adăparea calului la fântână, reprezentată cu destulă dibăcie într-o placă de bronz, înaltă de 0,118, lată de 0,092 și groasă de 0,002 m, decupată jos ca o simplă foaie de hârtie în formă de pieptene, sus însă lucrată destul de convenabil: pe dos *au repoussé*, iar pe față încă și gravată și cizelată. E o lucrare provincială grecească *in usum Scytharum* [«pentru folosința sciților»]: fântâna canalizată e o dovadă evidentă, că meșterul care a făcut originalul lucruse la oraș; obiectul nostru însă e prea modest și ca material, și ca artă, ca să reprezinte chiar un original, și poate fi foarte bine o lucrare locală din câmpia munteană, după modelul primitiv grecesc. Firesc lucru, la vederea acestui pieptene, comparația cu cel de aur de la Solokha pe Nipru (Ebert, p. 131 sq. și fig. 54, Rostovtzeff, pl. XIX; cf. și XXI 3), datat în sec. IV î.e.n. se impune. Pentru felul de a trata atât barba – scurt tăiată –, cât și hainele omului, precum și trupul calului, se poate compara și amfora de argint de la Certomlik, în aceeași regiune, dar pe malul apusean al Niprului (Minns, p. 159 și urm.), datată în sec. III î.e.n. Ceea ce e deosebitor la pieptenele scitic de la București, e doar faptul că scitul e reprezentat cu  $\chi\rho\rho\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  [«tiară»] pe cap – de o formă identică aceleia purtate de zeița de la Năeni, – iar coama calului nu e tăiată scurt ca la Solokha ori Certomlik, ci e lăsată lungă. De asemenea, pantalonii strâmți ai călărețului sunt prinși sub genunchi bine, cu un fel de jartieră, ca și la figura zeiței de la Năeni și la figura acolytului ei (cf. fig. 3 pentru zeiță și fig. 4 pentru acolyt). Or, după cele spuse mai sus asupra legăturilor spirituale cu iranismul Asiei Mici, nu va fi de mirare să constatăm că hainele scitului de la București, deosebite în stil de ale sciților din Rusia sudică, cu pantaloni largi de tot – sunt, dimpotrivă, asemănătoare cu hainele mai strânse pe trup ale sciților din Cappadocia (v. figurinele de lut de la Rostovtzeff, pl. I, în special fig. 1 și 4, – datate din sec. IV–III î.e.n.)”.

În această oglindă, Pieptenele scitic capătă proporții fantastice prin acumularea de amănunte, la fel Ligheanul ionian de la Bălănoaia, descoperit într-un tumulus de

lângă Giurgiu și prezentat, acum, de autorul *Geticii*, înzestrat, se vede limpede, cu daruri epice. Ligheanului ionian i se face, întâi, istoria și, apoi, este plimbat – ca un personaj important – prin stilurile epocii, comparat (cu orfăurăria din sudul Rusiei și cu vasele lucrate de greci pentru sciți), diferențiat, personalizat („în maniera vaselor Hallstatt”), descris în amănunt, cu toate componentele lui: mânerele masive, eleganta curbură a liniilor, figurile de sileni în stil vechi ionian etc. Aceste personaje-obiect (să le spunem astfel) sunt prinse într-o hartă întinsă în care se mișcă numeroase seminții, cu nume pe care numai specialiștii le pot ține minte. Pastorul protestant, tulburat de fantasmalele lui geto-dacice, le cunoaște și le înregistrează migrațiile, cuceririle, disparițiile, urmele lăsate în culturile din spațiul sud și nord-dunărean stăpânit de geți, popor statornic, așezat, cu religia și cultura lui. În funcție de acest punct statornic, arheologul vizionar (cum este, în mai toate ipostazele lui, autorul *Geticii*) citește harta lăsată de Pausanios, cel care a întovărășit pe Alexandru cel Mare în expediția lui din anul 335 î.e.n. împotriva geților din Dacia. Nu ignora, se înțelege, de la sine, literatura lăsată de autorii antici despre aceste locuri frământate:

„Singură, năvălirea scythică, ajunsă ea însăși sporadic până în Silezia și în Brandenburg, transformată apoi într-o stăpânire liniștită de trei secole, până la coborârea celților din Alpii răsăritului în sec. IV și pornirea lor spre sud și est, singură deci această străveche presiune și apoi ocrotire iraniană în masivul carpatic poate lămuri cum dacii s-au putut întinde așa de departe. Dar mai mult, când celții au pornit spre răsărit, ei au împins desigur în parte pe dacii din Moravia, Slovacia, ori Ungaria actuală spre răsărit. Totuși elementul dacic era așa de adânc împlântat aici, încât nici chiar celții nu l-au putut scoate din acele părți, ba dimpotrivă, dacii i-au alungat și nimic în sec. I î.e.n., sub Burebista, care de o parte se ciocnea aici cu ei, iar de alta, în Boemia, se lupta cu germanii suevi, reorganizați de Ariovist (vom reveni mai departe cu toate citatele). Astfel, dar, când Strabo descria țara dacilor, el începea povestirea din munții Moraviei actuale. Dacii au fost deplasați din câmpia slovacă și din câmpia ungară abia în sec. I e.n., prin năvălirea sarmaților iazygi, ajunși aici tot prin pasurile Slovaciei orientale, ca și sciții, cu șapte secole înainte”.

Traversarea Dunării, noaptea, de către armata lui Alexandru (compusă din 1 500 de călăreți și 4 000 de pedestrași), cu bărci indigene scobite în trunchiuri de copaci, este prezentată epic într-o mică narațiune în care apar întinse lanuri de grâu, falanga macedoneană făcându-și loc prin ele, cu sulita, luptătorii geți în derută, în fine, femei și copii fugind înspăimântați din fața năvălitorilor. Memorabil, epic vorbind, este, apoi, banchetul pe care Dromihete – viteazul și înțeleptul rege al geților – îl oferă lui Lysimach, după ce acesta este prins de geți. În loc să-l omoare, după obiceiul timpului, Dromihete îi convinge pe luptătorii săi că-i mai bine să-l lase viu, pentru a face din dușman un prieten și aliat. Aceștia se lasă convinși și ce urmează este un ospăț somptuos unde grecii (macedonenii, în frunte cu Lysimach) stau la mese de argint și beau din cupe de argint, în vreme ce geții, așezați pe bănci

de lemn învelite în lăicere sărace, consumă carne și legume simple și beau din pahare de lemn. Dromihete ține un discurs în stilul modest al lui Mircea cel Bătrân din *Scrisoarea a III-a* de Eminescu, prezentând sărăcia locurilor barbare și lăudând, strategic, strălucirea, bogăția regatului de unde vine Lysimach... Un discurs, desigur, menit să dovedească faptul că sălbaticii geți își cunosc bine interesele și nu sunt străini de arta diplomației. Ei au o civilizație constituită, funcțională și o viață spirituală pe care, în capitolul *Cultura getică*, Pârvan o prezintă în chip sistematic. Ospățul citat mai înainte sugerează această idee. De altfel, strategia lui Dromihete se încheie, triumfal, cu o căsătorie politică: regele geților încheie pace cu Lysimach, primind, în afară de cetățile pierdute, și pe fiica macedoneanului ca soție. O versiune ce nu-i sigură. Pârvan o consemnează, totuși, și o comentează, confirmând faptul că Dromihete și curtea lui cunoșteau limba greacă:

„Geții se lasă convinși și iartă pe Lysimach. Regele lor pune de caută între prizonieri pe toți prietenii și slujitorii lui Lysimachos și i-i aduce, refăcând astfel prizonierului curtea strălucitoare ce-o avusese. Apoi pregătește un mare ospăț, la care Lysimachos cu ai lui stau la o masă deosebită de cea la care stau frunțașii geți cu regele lor. Grecii sunt poftiți pe cline așternute cu stofele și covoarele scumpe de acasă, pe care geții le luaseră acum ca pradă, li se puse o masă de argint și cupe de aur și de argint și sunt ospătați cu cele mai alese mâncări, – în vreme ce geții au băncile lor așternute cu niște lăicere sărace, mese simple de lemn, pahare de lemn ori de corn de vită («precum era obiceiul la geți») și, ca mâncare, puține legume și carne. Când au ajuns mesenii în toiul ospățului, Dromichaites a umplut cel mai mare din cornurile de băut, l-a numit pe Lysimachos «tată» și l-a întrebat: care masă i se pare mai regească, a macedonenilor ori a geților. Iar Lysimach a răspuns, firește, că a macedonenilor. – Atunci de ce ți-ai lăsat orânduielele și viața aceasta strălucită și regatul încă mai strălucit și ți-ai dorit să vii la niște oameni barbari și ducând o viață de vite, într-o țară friguroasă și lipsită de roade puse de mâna omului (exagerare retorică!) și te-ai îndărătnicit să aduci împotriva firei armata ta în aceste locuri, unde o oaste străină lăsată sub cerul liber, lipsită de orice adăpost, nu poate să nu se prăpădească? Și a răspuns iară Lysimachos și a zis, că mare greșală a făcut cu războiul acesta, dar că pe viitor va căuta să fie prieten și aliat și să nu se lase întrecut în cele bune de binele pe care i l-a făcut acum Dromichaites. Iar acesta a primit cu dragoste și cu suflet curat făgăduiala macedoneanului și a luat înapoi cetățile pe care i le răpiseră oamenii lui Lysimachos (παρέλαβε τῶν χωρίων τὰ παραιρηθέντα ὑπὸ περι Λυσιμάχου [capătă dintre fortificații, pe acelea ocupate de oamenii lui Lysimach]) și punând iară diadema pe capul macedoneanului, l-a liberat întru ale sale († 4-6; cf. și Strabo, p. 302)».

#### b) Viața spirituală a geto-dacilor

Ideea mai generală ce se desprinde din această proză despre protoistoria geto-dacilor este că aceștia nu trăiau izolați de lumea (cultura) grecilor și romanilor și că, în „barbaria” lor (în limbajul Romei), ei duceau o viață spirituală, călătoreau,

stabileau contacte cu alții. Zeul în care credeau (Zalmoxis) era un inițiat, cunoștea filosofia greacă și era cunoscut în această parte de lume (sud-est-europeană), iar conducătorii lor (Burebista, Deceneu) erau la curent cu elenismul și se amestecau, uneori, în politica mare a vremii. Burebista, spune Pârvan, ar fi sprijinit biruința partidului republican de la Roma împotriva partidului monarhic... Nu-i o exagerare „localistă”, cum se întâmplă uneori în istoriografia noastră, obsedată, și ea, de fantasmеle istoricilor și călătorilor străini care ne văd, mai mereu, în epoca medievalității noastre și până târziu – în pragul modernității – timorați, cu capul plecat pentru a scăpa de tăișul paloșului, resemnați, gata de orice compromis numai pentru a supraviețui?... Pârvan înfățișează, să nu scăpăm din vedere, protoistoria noastră (viața geto-dacilor) și nu are la îndemână, explică el undeva (în *Concluzii*) decât mărturii false (Roesler și Tomaschek), mărturii dispărute (*Comentariile lui Traian, Geticele lui Criton și Geticele lui Dio Chrysostomul*) și cele două probe sigure (cele două monumente citate mai înainte). Pe acestea se bazează el și pe sursele „literare” (istoricii antici) pe care le folosește nu înainte de a studia critic veridicitatea lor. Îl corectează pe Herodot care, călătorind în ținutul scitic (la Olbia), nu ajunsese în ținutul traco-getic. Citește cu atenție monumentul de la Adamclisi și încearcă, după veșmintele ce le poartă personajele din basoreliefuluri, să facă deosebirea între barbarii nomazi, barbarii daci și barbarii sarmatici sau daco-scitici. Dacii de aici poartă, ca și aceia de pe Columna lui Traian, cămăși lungi peste pantaloni și, pe deasupra, o mantie scurtă. Sarmatii sunt îmbrăcați în caftane lungi îmblănite, toți (de toate tipurile) au barbă și aceeași configurație a părului. Disocieri convingătoare, portrete reușite (ajutate, desigur, și de imaginația naratorului), tipuri ce sugerează, încă o dată, că lumea geto-dacică este complexă și că, și din punct de vedere al civilizației materiale și spirituale, ea stă „în perfectă continuitate de influență, cu civilizația elenică și apoi elenistică”.

Este ideea ce străbate toate capitolele din această operă monumentală. Capitolul *Cultura getică* urmărește și documentează critic această idee în toate domeniile vieții geto-dacice, începând – să zicem – cu agricultura și păstoritul până în sfera religiei. Mai întâi, o descripție generală a spațiului dacic și a legăturilor lui cu civilizația elenistică. Obiceiurile, credința, buna orânduială a vieții, chiar și starea de spirit a „barbarilor” nord-dunăreni, scrie Pârvan, nu diferă prea mult de acelea ale ionienilor. Când aceștia din urmă au ajuns, în secolul al VII-lea, la Pontul Euxin, au descoperit cu mirare o civilizație bine organizată și o populație ce crede în Zalmoxis, discipol al filosofiei mistice a lui Pythagora... Spiritul elenistic pătrunsese și dădea, acum, roade în aceste ținuturi socotite sălbatice de vechii greci și romani. Legenda Argonauților, este de părere Pârvan, pleacă de la o realitate, și anume legăturile comerciale vechi și statornice dintre „oamenii minoico-mycenieni” ai sudului și „oamenii Bronzului din Dacia și Valea Dunării”.

Ce mai aflăm despre dacii care n-au lăsat în limba română decât aproximativ o sută de cuvinte (din ceea ce specialiștii numesc substratul limbii)? Aflăm, întâi, că geții sunt sedentari și că ocupația lor principală este agricultura. Când năvălesc alții peste ei (și acest fapt se întâmplă des) se ascund în munți până trece primejdia

și apoi revin. Nu-și părăsesc niciodată definitiv locul și deprinderile. Boul și oaia sunt animalele lor predilecte, spre deosebire de sciții nomazi care cultivă calul. „Turmele sunt marea lor bogăție”. Sunt organizați pe clanuri, fiecare clan are o capitală (un „oraș” întărit cu ziduri, valuri și șanțuri de pământ). Casele sunt de pământ la câmpie, de bârne la munte – înconjurată de zăplazuri de scânduri.

Vasele din epoca Bronzului ce au fost descoperite arată că geto-dacii aveau o civilizație comparabilă cu aceea elenă, în acest domeniu. De altfel, arta grecească a obiectelor de bronz este cunoscută în nordul Dunării. Dovadă numeroasele vestigii pe care le prezintă Pârvan, unele descoperite chiar de el. Erau geto-dacii bețivi, cum le merge vestea, și poligami? Pârvan studiază legendele și conchide că renumele de a fi cultivat poligamia vine dintr-o confuzie: sunt confundăți cu tracii. Aceștia, da, țineau mai multe soții, în timp ce dacii obișnuiți se mulțumeau cu una singură. Dacii bogați puteau avea mai multe, dar regula, pentru poporul de rând, este monogamia. O legendă este și beția dacilor, întărită de decizia lui Burebista de a tăia vița-de-vie pe care poporul său o cultiva cu pricepere și stăruință, dar, se spune, consuma în exces vinul. Arheologul, totdeauna neîncrezător în legendele ce n-au în spatele lor documente, cercetează cazul și ajunge la concluzia că strămoșii noștri îndepărtați nu erau bețivi incurabili și că hotărârea luată de Burebista a pornit din motive religioase. Geto-dacii erau și pricepuți taumaturgi, cunoșteau bine valoarea tămăduitoare a plantelor, dovadă că leacurile lor au trecut, în parte, în practica grecilor și în limba lor. Zalmoxis însuși avea virtuți în domeniul medical și el pornea de la principiul că, înainte de a vindeca trupul, trebuie să te îngrijești de suflet. De aceea, ar fi zis el și ucenicii lui, că medicii greci nu se pricep să vindece unele boli: „fiindcă nu cunosc întregul de care ar fi trebuit să se ocupe”. Zalmoxis era priceput, se spune, și în descântece pe care le însoțea, pentru ca eficiența lor să fie mai rapidă și mai mare, cu fumigații de ierburi. Fumigația cu sămânță de cânepă, de pildă, produce o beție (asemănătoare cu aceea a drogului). O terapie păstrată până în zilele noastre (ne asigură Pârvan) în lumea rurală.

### c) Cultul lui Zalmoxis

Ajungând la religie și, inevitabil, la cultul lui Zalmoxis, autorul *Geticei* deschide un capitol vast. Vast și esențial. Despre religia dacilor știm deja câte ceva de la Herodot și de la alții. Pârvan adâncește tema, se documentează asupra nemuririi și despre nebunia dionisiacă traco-phrygică privitoare la viața dincolo de moarte și, în genere, despre reformele introduse de marele preot Deceneu, comparând toate elementele acestei religiozități severe cu mitologiile și credințele grecești. Concluzia lui este că monoteismul zalmoxian este un cult ezoteric, o reformă „inițiativă” și „misterică” care pornește de la Pitagora și în care acționează două puteri: una pur spirituală (puterea religioasă) și alta politic-militară. Zalmoxis este, așadar, un zeu (un geniu) inițiativ, un reformator moral și spiritual, dar și un zeu militar. Iată portretul sincretic pe care i-l face, după ce consultă pe istoricii și filosofii greci:

„Zeul e în cer, iar nu pe pământ. El e cerul senin: turburarea firii e adusă de demonii răi ai furtunilor, norilor grindinii; de aceea, getul ajută zeului suprem la

liniștirea lumii, trăgând el însuși cu arcul în nourii care ascund și întunecă fața zeului din cer. Și tot de aceea zeul e adorat pe munții înalți, în singurătatea unde numai vulturii, iar nu oamenii mai pot urca. Acolo sus, pierdut de lume, și cercetat numai de rege, ca să-i afle sfatul la caz de primejdie și necazuri, stă marele preot. Templul și locuința lui e acolo într-o peșteră, cum din străvechile timpuri minoice fusese adorat zeul securii duble – Zeul trăsnetului – într-o peșteră de pe muntele Ida. Marele preot nu se coboară decât rar de tot în lumea oamenilor, când are a da vreo poruncă, pentru curățirea de păcate când are a face vreo prevestire, ori când are a da învățături. Regele însuși, ca stăpân numai al trupurilor, iar nu și al sufletelor supușilor săi, ascultă cu respect de sfatul marelui preot. Așa stă de departe și de mai presus de lume marele preot al geților, încât el, profetul zeului, e sanctificat el însuși ca zeu. Cu atât mai mult, dacă e nevoie, poate deci fi și regele poporului său. Dar îndeobște, cele două puteri, cea politic-militară, și cea religioasă, nu se amestecă împreună, ci sunt păstrate deosebite. Și puterea religioasă nici nu se amestecă în viața de toate zilele decât la mare nevoie. De-abia odată la patru ani, națiunea aduce zeului – unul singur și, ca zeu suprem, după cât se pare, fără tovarăș femeiesc – jertfa cea mai înaltă: un om căruia i se ia viața de carne, spre a i se dărui cea de spirit, întru marea misiune de a purta sus în cer dorințele și rugăciunile națiunii. Și această jertfă e așa de sfințită, încât dacă cel aruncat în vârful de lănci nu moare, înseamnă nu că zeul are milă de el și-i lasă viața, ci, dimpotrivă, că-l osândește la moartea eternă a vieții trupului și-l socoate nevrednic de a se arăta înaintea sa. Ferice de cel ce, aruncat în lănci, pierde viața trupului, spre a se deștepta în viața cea vecinică la zeul din cer. Și tot așa, când patria nu mai poate fi apărată, regele și fruntașii seucid, când soțul moare, soția se ucide. Iar a muri moarte de război e tot ce poate fi mai fericit pentru un get. Avea zeul din cer un nume? Grecii credeau că da și i-au zis când Gebeleizis, când Zalmoxis. Păreră noastră însă e că acestea sunt simple atribute explicative ale puterii ori înfățișării divinității. În adevăr, chiar thracii, cari înclină – spre deosebire de geți – mai mult către cultele chthonice și naturiste, au, ca zeu suprem, tot un singur zeu, de caracter uranian, solar, și mântuitor, pe care ei îl numesc cu nume grecești: Zeus, Apollon, ori Asclepios, adăugându-i apoi atribute de caracter descriptiv sau, mai ales, regional. Dar acest zeu este așa de adânc pătruns de ideile chthoniene și naturiste, încât el se confundă cu Dionysos-Sabazios, de o parte, cu zeul subpământean Heros, de alta”.

Să fim puțin atenți la limbajul istoricului care cercetează acum nuanțele, implicațiile și rădăcinile religiei dacilor, dominată de figura lui Zalmoxis: henoteism idealist, euhemerizanți, caracter uranian, dyonisiac și chtonic, sincretism henoteist, dyonisiacism orgiastic, orfism etc. Unele sunt ușor de înțeles, pe altele trebuie să le cercetezi în dicționarele de specialitate semantică. Autorul, intrat în zona inițierilor și misterelor protoistorice, folosește, el însuși, un limbaj ezoteric, conceptualizant, disociativ în exces, plin de mistere. Înțelegem, totuși, după această baie de nuanțe că pytagoreismul zeului dacic este adânc influențat de orfismul tragic, dar că nu trebuie confundată filosofia și religia tracilor sudici cu filosofia și religia (mult mai

complexă și originală) a daco-geților danubieni. Ei sunt rude, dar nu același popor. Nu trebuie atribuite, în concluzie, desfrânarea și beția tracică daco-geților, cum fac Roesler și Tomaschek, ne atrage din nou atenția Pârvan, aducând argumente inedite. Ține la această separație, o reia ori de câte ori vine vorba de morala și spiritualitatea tracilor și a dacilor. Pe aceștia din urmă îi apără, cu stăruință, voind a sublinia gradul lor de civilizație – cum am spus – și profunzimea vieții lor spirituale, manifestată în datele vieții curente și, pe larg, în metafizica nemuririi sufletului. Geții, dovedește el, au o veche și serioasă instituție social-religioasă, preoții lor sunt „întemeietorii”, „restauratorii” și, desigur, paznicii bunei credințe și bunei morale, ei sunt și taumaturgi (dă exemplul lui Zalmoxis), cunosc misterele, sunt inițiați. Știu să tacă (tăcerea este încă de pe timpul lor o virtute, o înțelepciune, o probă inițiativă), tăcerea austeră este o taină ce se învață și se practică.

În privința nemuririi sufletului (credință de care vorbesc și istoricii antici), geto-dacii se deosebesc, iarăși, de alte popoare mediteraneene, cu deosebire de traci care au obiceiul să „chthonizeze” și să „orgiastizeze” credințele. Dacii din epoca bronzului mână „tot gândul spre cer”. O expresie ce i-ar plăcea lui Noica. Asta vrea să spună că geții danubieni spiritualizează lucrurile, situațiile, aspirațiile și nenorocirile pe care omul le trăiește și le gândește. Încă o dată: a duce gândul spre cer, a mână tot gândul spre cer, nu spre întunericul pământului! Splendid gândit și splendid tradus gândul geto-dacului ce nu se mulțumește cu reintegrarea în materie, ci cu deschiderea spre cer... Pârvan pare a fi și el satisfăcut de această călătorie a sufletului după moarte:

„În adevăr, problema nemuririi sufletului se pune esențial deosebit pe coastele Mediteranei, unde străvechile culte chthoniene – preindo-germanice – mânău întregul gând religios în întunericul trist de sub pământ, și unde trupul era singura cheazăire a existenței, iar omul, ca și plantele, își avea rădăcinile și începutul în pământ (deci, înhumare, mumificare etc., spre a fi păstrat până la «a doua înviere»: egal care: egipteană, siriană, greco-thracică ori creștină), față de Nordul barbar (blonzii Europei alpine), unde – se pare, începând din epoca bronzului – tot gândul religios a fost mânăat spre cer și spre disprețul trupului (arderea lui și, adesea, aruncarea cenușii în vânt), întrucât viața viitoare era în altă lume, iar nu în aceasta, a trupului. Indoeuropenii greco-thraco-phrygieni ajungând la Mediterana n-au putut rezista «chthonizării» religiei lor prin mentalitatea localnicilor. Dimpotrivă, geții, dincolo de Haemus, trăiau încă în concepțiile primitive indo-europene ale idealismului naiv și ireductibil uranian: ca și celții (v. Al. Bertrand, *La religion des Gaulois* 1897, p. 88) ori germanii continentali și scandinavi, cu polytheismul lor «olympian», așa de asemănător celui achaeic («homerice»), din vremea străveche elenică, atunci când grecii erau încă bine diferențiați de lumea Sudului. Despre această situație de fapt, Tomaschek, o.c, I p. 112, și-a dat și el, în parte, seama, dar el nu a observat că la nord de Haemus situația dinainte de «chthonizarea» și «orgiastizarea» tracilor continuă și în vremile istorice. De aceea și el face obișnuita confuzie, de a amesteca ce e thracic aegeic cu ce e thracic danubian (getic!) și astfel întreaga mentalitate religioasă

getică îi rămâne și lui neexplicabilă. Bătrânul Herodot a exprimat într-o formă absolut limpede, la care nu e de adăugat ori schimbat nimic, învățătura getică despre nemurirea sufletului (IV 94): «ei nu cred că mor, și că cel pierit merge la zeul Zalmoxis: οὐτε ἀποθνήσκειν ἐωντούς, νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα [ei cred că nici nu mor, ci că acel care dispare merge la demonul Zalmoxis]. Ceea ce s-a mai adăugat la această caracterizare, în vremile elenistice, e, cum am arătat, în mare parte de înlăturat din numărul informațiilor obiective și autentice despre geți și de socotit drept un comentariu tendențios al unei credințe rău înțelese”.

d) Arta geto-dacilor. „Stilul carpatic”. „Romanismul danubian”

În privința artei daco-geților, Pârvan crede că inspirația lor vine din trei direcții: de la sciti, de la greci și, în epoca întinderii culturii La Tène, inspirația are un caracter etnografic. Cu alte cuvinte, arta lor se inspiră în acest stadiu de evoluție de la ei înșiși. Faptul, pentru ultimul izvor de inspirație, s-ar vedea în ceramică și în micile podoabe (descoperite la Piscul Crăsanilor). Podoabele sunt pentru femei și, ajungând la acest punct delicat, Pârvan nu ezită să facă un portret al femeii geto-dace, pornind de la cele două surse sigure (Columna și Monumentul de la Adamclisi): Columna idealizează tipul femeiesc, apropiindu-l de tipul sudic, mediteranean („purtând încă și o manta bogat drapată peste haina lungă, stilizată clasic ca un lung hiton, bogat, iar pe cap un fel de testemele”), în timp ce Trofeul dă o variantă mai realistă: „fața expresivă, dar unghiulară și masivă, părul pieptănat pe tâmpile cu cărare la mijloc și strâns la spate, o cămașă cu mâneci scurte și o fustă peste ea, de la brâu în jos”. Pârvan revine, cu această ocazie, asupra portretului făcut mai înainte omului dac, adăugând unele amănunte: dacii de pe Columnă „poartă o mantie scurtă, fără mâneci, prinsă pe umeri cu fibulă”, cei de pe Trofeu sunt îmbrăcați cu șube asemănătoare cu saricile mocânești de azi. Dacii nobili poartă pe cap bonete ce seamănă cu căciulile frigiene, dacii simpli umblă cu capul protejat de un păr lung și abundent...

Concluzia provizorie (autorul revine asupra ei în capitolul final) este că literatura antică a lăsat despre geto-daci „mărturii foarte onorabile”, în primul rând despre credința lor în nemurirea sufletului care-i deosebește de ceilalți traci, ca și de greci. Nu-i singura, dar este o dimensiune esențială pentru că arată puterea vieții lor spirituale. În plus, este vorba de un popor sedentar, cuminte, bine orânduit și disciplinat, solidar la nevoie, în războaie se arată curajos, când este înfrânt – dispare demn (ca Decebal), când este în situația de a alege între răzbunare și tratative cu dușmanul (cazul Dromihete–Lysimach, relatat mai înainte), regele geto-dacilor alege diplomația profitabilă... Ovidiu îi arată pe geto-daci aspri, cruzi, murdari, iar istoricii noi (Roesler, Tomaschek) îi prezintă violenți, primitivi, hoți, bețivi, leneși, prădalnici, fără nicio cultură și, în toate, deloc civilizați... Autorul *Geticeii* încearcă și, în mare parte, reușește să-i reabiliteze pe strămoșii săi, sprijinindu-se, între alții, pe Herodot, desigur („cei mai viteji și cei mai cinști dintre

thraci”), dar și pe Dio Chrysostomos, care recunoaște și el că „dintre toți barbarii, geții totdeauna au ieșit în frunte, ca mai înțelepți și aproape asemănători grecilor”.

Dacă este vorba de greci – model în cultura europeană – și dacă este adevărat ce spune autorul antic citat, și anume că geto-dacii se distingeau, în raport cu ceilalți barbari din timpul lor, prin înțelepciune și erau, prin toate celelalte, aproape asemănători grecilor (civilizați, creatori de artă, filosofi, autori de epopei nemuritoare etc.), întrebarea ce se pune inevitabil este: prin ce se disting înțelepții, sedentarii geto-daci în sfera artei?... Pârvan este de părere că, mai ales în acest domeniu, se diferențiază geto-dacii carpato-dunăreni de alții. Arta lor predilectă în prima jumătate a mileniului I î.e.n. este arta aurului, complet originală față de restul Europei, zice Pârvan. Merită să-l urmărim pe arheologul-narator în demonstrația pe care o face. O pagină de proză densă, statică, despre niște personaje exotice ce se cheamă pandantive, fibule, aplice, diademe și despre un stil pe care autorul îl numește stilul getic autentic carpatic. Dacii ar fi fost meșteri pricepuți în executarea acestor podoabe în aur pe care le exportau până departe, la scandinavi. Motivul decorativ al spiralei, specific nordic, ar fi căpătat, de pildă, în Carpați o stilizare originală. Ar fi vorba, așadar, de un stil carpatic în care intră mai multe stiluri (etrusc-elen-celtic) pe care Pârvan, repet, îl consideră „complet original față de restul Europei”. Nu exagerează, cumva, din prea marea lui iubire spirituală pentru geto-dacii de la Dunăre, socotind arta lor mai presus de arta europeană a timpului? Să-l ascultăm:

„Dar alături de acest curent stilistic, autentic carpatic și de legătură intimă cu formele bronzului III și chiar II din Dacia, avem, tot în ținutul carpato-danubian, un alt curent nu numai geometric, ci și de adânci infiltrații zoomorfe de tip clar oriental. Explicând tezaurele de la Mikhalkovo (p. 332 sqq.), Fokoru și Dalj, învățații (p. 333) au insistat asupra înfățișării lor locale și unii din ei au voit chiar să le caracterizeze drept specific thracice, în vreme ce alții le-au atribuit cimrierenilor și, alt grup, scythilor. De fapt, avem la fibulele de la Mikhalkovo și de la Dalj (pl. XV și XVI), ca și pe cutare vas de la Pașachioi (fig. 226 sq.) înfățișări theriomorphe bine cunoscute d.p. de pe securile gravate din Caucaz (fig. 224). Dar pe diadema lucrată primitiv, *au repoussé*, la Mikhalkovo (pl. XV 3) avem ornamentul cornului lunii pe un stâlp împodobit cu cercuri orizontale, găsit identic, în bronz, la Ananino (fig. 223). Toate trei tezaurele, cu Fokoru în frunte, sunt ca tehnică a baterii aurului în foi subțiri, cu relief înalt, gol pe dinăuntru, tipic hallstattiene. E deci o sinteză care n-a putut avea loc în chip pacific, adică productiv, decât într-o singură epocă: cea în care vedem apărând și securea de tip oriental de aur, la Țufalău (fig. 265), de bronz în Ung și în Bereg, ca și în Alpii transilvani până la Drajna (cf. fig. 256 și 270 sq. și mai jos): e vremea presiunii cimmerice dinspre E, dar înainte de catastrofa scythică. Avem între 1000 și 700 î.e.n. o intensificare a raporturilor geto-cimmeriene deoparte prin penetrația villanoviană până la Nistru și Nipru, de alta prin circulația fabricatelor caucasice până dincolo de Carpați. Atribuim acestei penetrații orientale în Dacia cel de al doilea curent al

artei getice a aurului. Dar o atare caracterizare e și o datare: primul curent, cel pur geometric e cel vechi; al doilea îl urmează fără a-l modifica. Brățara de la Bélye, (pl. XVI 6) e aproape contemporană cu tezaurul de la Dalj, în care, alături de fibula theriomorphă (pl. XVI 4), avem brățara de tip ardelean (pl. XVI 3). Dar brățara de la Dalj e ceva mai veche, mai neevoluată, decât cea de la Bélye, ea însăși anterioară anului 500, când începe la Dunăre influența cea nouă, vestică, cu formele ei de tip etrusco-eleno-celtic (p. 340). Prin urmare, dovada e făcută: curentul autentic thracic al artei aurului în Carpați, cu rădăcini până la bronzul II, e activ chiar după nașterea curentului geto-cimmeric, cu începuturi prin sec. IX–VIII î.e.n. Cele două stiluri sunt deopotrivă carpatice, dar ele nu trebuiesc confundate; ele lucrează paralel dar își trag puterea din tendințe foarte diverse. Vom examina la arta scythică alte înfățișări și prelungiri ale stilului geto-cimmeric. Ceea ce am voit să fixăm mai sus, a fost insuficiența teoriei pur scythice pentru explicarea formelor de artă «orientală» din Dacia hallstattiană”.

Din fragmentul de mai sus și din altele pe care nu le mai citez, se poate înțelege că stilul carpatic este un stil sincretic și că geto-dacii erau, în vremea lor, spirite sincronice, nu trăiau izolați, primeau sugestii în arta lor de la alții și le modificau (în limbajul sincroniștilor moderni: le diferențiau) în funcție de gustul și priceperea lor. Spațiul dacic, carevasăzică, a fost, încă din vechimea vechimilor, un spațiu în care s-au încrucișat stilurile, curentele, meșteșugurile... Dacii au știut să ia de la sciți, celți, greci etc. ce le-a trebuit și, când este vorba de arta aurului, ce le-a plăcut. Din probele aduse de Pârvan înțelegem că, așezați la răscrucea drumurilor dintre „arta naturalistă din Est și cea geometrică din Vest”), ei au luat și au adaptat cu gust, de la boluri și cești, până la podoabele purtate de femei și, mai departe, la obiectele de cult și chiar la locuințe și arme. Când vin peste ei romanii, geto-dacii împrumută de la ei tehnica de a construi. „Dacia era pregătită, zice Pârvan, să devie și ea romană”. O pregătise (etnografic și spiritual) prin influența civilizației celtice și a civilizației grecești... Așa se explică de ce „romanismul danubian” se impune relativ repede în spațiul geto-dacic, lasă să se înțeleagă Vasile Pârvan în încheierea *Geticii*.

Cartea nu-i, în fapt, terminată. Autorul ne anunță în ultimele rânduri că, pentru a înțelege bine „nașterea, dezvoltarea și persistența romanismului danubian”, ar trebui să cunoaștem protoistoria Europei Centrale și a lumii carpato-balcanice din mileniul de dinaintea erei noastre. Ca s-o cunoaștem, ar fi trebuit însă scrisă. Vasile Pârvan n-a mai avut timp să ducă la capăt catedrala sa. Așa că, în stilul tradiției noastre răsăritene, catedrala rămâne cu turlile neterminate. Acelea care ar fi dat o idee mai limpede despre romanizarea Daciei și, în genere, despre romanismul danubian despre care ne avertizează arheologul. Păcat! Timpul n-a avut, nici cu el, răbdare.

e) „Un mag naționalist și sceptic”. „*Getica* este o carte-gorgan” (Marin Sorescu). O narațiune fascinantă despre o lume pierdută în apocalipsurile protoistoriei

Atât cât este, *Getica* are ce ne spune. Oamenii de știință (C. Giurescu, Daicoviciu, Condurachi, Silviu Dragomir, Alex. Vulpe, Alex. Zub) vorbesc de ea

ca de un monument (cel mai mare și cel mai semnificativ, spun câțiva dintre ei, al culturii române), nici criticii literari și scriitorii n-au rămas, s-a putut constata, insensibili în fața acestei scrieri savante redactate cu talent. Răsfoind încă o dată dosarul critic atașat acestei opere, remarc entuziasmul cu care, de pildă, Șerban Cioculescu – un raționalist de regulă sever – primește scrierile istorice ale lui Pârvan, remarcând faptul că antena lui sensibilă percepe „undele ritmului universal” și, totodată, că în concepția lui spiritualistă există – pe lângă substratul hegelian pe care l-am amintit mai înainte – un idealism platonician „stânjenit” – zice criticul – de gândire tragică modernă. Prin această combinație („spiritualitate antică, păgână, vitalistă, eroică, dar și practică”), Pârvan ar fi devenit inactual. Inactual? Dar tinerii filosofi de la sfârșitul anilor '20 îl acceptă și-l iau ca model (Mircea Eliade), cultivând ideea tragicului... Blaga aduce pe Zalmoxis pe scenă, dar face din el nu un zeu uranic, cum îl vede Pârvan, ci un zeu chtonic. Lămurește această chestiune într-un articol din „Saeculum” (1941). Sărind peste generații, să-l cităm pe Marin Sorescu care așază pe autorul *Geticii* printre magii noștri. Un mag „mistic naționalist și sceptic”. „E o toamnă în cărțile lui perpetuă, un codru de aramă desfrunzit instantaneu, pe câteva milenii” – scrie poetul acesta îndrăgostit, și el, de vechimi și de misterele lor:

„Profesorul și-a încheiat de mult prelegerile, iar cărțile lui se citesc, le auzi, singure, într-un amfiteatru fără auditoriu. Nu mai există alți profesori mari la care să poți merge ca la Dumnezeu. Apoi și noi suntem nervoși și grăbiți și nu mai avem timp pentru citit inscripții (las c-am uitat și alfabetele). Ideea neîmpăcării spiritului ne repugnă, nu ne simțim deci solidari cu morții, nici cu nenăscuții, luăm cunoștința de lume prin pipăit, sediul culturii și al rațiunii este în buricul degetului, iar noi suntem buricul pământului!”

*Getica* este, dincolo de erudiția ei impresionantă, o narațiune fascinantă, pentru noi, românii, pentru că încearcă – și în parte reușește – să populeze o lume utopică pierdută în apocalipsurile protoistoriei... L-am citat mai înainte pe Camil Petrescu cu ideea lui despre concretul istoric. Îmi dau seama acum că nu-i o trimitere bună pentru Pârvan și *Getica* lui. El n-a putut folosi, decât într-o infimă măsură, concretul istoric. Lucrează doar cu ipoteze și cu fragmente din fragmentele concretului pe care i le poate oferi o istorie mai mult imaginată decât cunoscută... Golurile ei sunt uriașe și aceste goluri trebuie umplute nu printr-o ficțiune – ca într-un roman veritabil – ci, repet, prin ipoteze verosimile. Pârvan, cu firea lui profetică, misionară și cu ambiția lui nemaipomenită de a da un fundament solid spiritualității naționale și de a-i împinge rădăcinile cât mai departe, spre începuturile istoriei, umple aceste uriașe găuri negre ale istoriei cu imaginația gândirii sale.

**14.** „Cum să cunoască finitul infinitul?” Este posibil împrumutul ideilor fără a imita formele? Pârvan și cele trei mituri pe care le cultivă în spiritul lui plin de extaz și de neliniște: Dionysos, Apollo și Amfion-constructorul

Pârvan vorbește rar despre sine, cum s-a putut constata, este – prin natura sa – un om interiorizat și nici despre metoda sa de lucru nu face mari dezvoltări. Nu pare a lucra totdeauna metodic și liniștit, cum cere știința istorică tradițională, discursul lui (cu excepția aceluia din *Getica*) este precipitat, fragmentar, cu mari și numeroase paranteze patetice, lirice, profetice. Spiritul lui pare a fi, în tot ceea ce face și spune, acela al unui misionar, nu numai al istoriei naționale, dar și în sferă morală. Nu-și recunoaște talentul descriptiv („totala lipsă de talent descriptiv de care sufăr mă va face să vă cer dară iertare pentru paliditatea închipuirii literare a petrecerii de care ne ocupăm acum”), dar – când îi citești *Getica* – observi că talentul descriptiv nu-i lipsește, dimpotrivă, impresia este că, deseori, abuzează de el. Istoricul are, oricum, și alte mijloace de a-și pune ideile în pagină și a le face, cum îi place să spună, să vibreze, să intre și să ajungă la cititorul său printr-o undă (un termen care, iarăși, revine în discursul său) de afecțiune și gravitate. Două noțiuni ce se conjugă bine în discursul lui Pârvan. Venind vorba de metodă, trebuie spus că istoricul, care și-a făcut o parte din studiile sale în Germania, nu arată mare prețuire pentru ea. În *Schițe din viața socială germană (Voința națională, 1904–1905)* îi cam ironizează pe nemți pentru că aceștia ar petrece mult și... „metodic”, creează societăți, asociații literar-culturale în toate domeniile, organizate, și acestea, cu metodă. „Metoda – adaugă el – gogorița orientalilor nedisciplinați, iată secretul strălucirii externe a manifestărilor sociale ale germanului și secretul eficacității și viabilității nenumăratelor sale... societăți”. E bine, e de bine sau e de rău? Oricum nu lipsește din relatare o notă de ironie. Cel puțin în ceea ce privește obiceiul nemților de a petrece metodic în societăți construite cu metodă...

Desigur, metoda în știința istoriei are altă structură și alt rol. Când este primit ca membru activ în Academia Română, Pârvan îi răspunde lui Ioan Bogdan, într-un scurt discurs de recepție, în care vorbește nu atât despre metoda sa de a gândi și judeca istoria, cât despre atitudinea (viziunea), modul în care contactul cu istoria trecutului i-a modelat concepția despre viață. O concepție, se grăbește el să spună, gravă, tragică. Două cuvinte ce vin și revin, obsesiv, în limbajul său. Aceasta înseamnă că ele sunt esențiale pentru el, ca observator al istoriei (ca istoric, deci), dar și pentru filosofia lui de existență. În discursul său este vorba de destin, soartă, de melancolie în fața nestatorniciei bucuriilor omului, de întoarcerea în materia amorfă, de curgerea infinită a timpului etc. Sunt temele pastorului auster care, cu sentimentul tragicului – cum am observat de atâtea ori în eseul de față – se pregătește (ne aflăm, repet, în 1904–1905) să îmbrățișeze cu brațele spiritului său ritmurile, vibrațiile, undele cosmosului și legile destinului și legile vieții. O declarație, acum, de modestie și, în interiorul ei, o ambiție uriașă, înalt și tardiv romantică, o dorință formidabilă de cuprindere a totalității:

„Știința mea, pe care am cercetat-o și am iubit-o cu patimă, mi-a dat o concepție gravă, aș putea zice tragică, despre viață. Continuul contact cu ruinele părăsite și uitate, rămase din vechile lăcașuri de mândrie, încredere, strălucire și glorie omenească, m-a îndemnat a cugeta cu melancolie la nestatornicia tuturor

bucuriilor noastre. În continua dezagregare și reîntoarcere în sânul materiei amorfe a tot ce a fost o clipă întruchipat și însuflețit de geniul omenesc creator, m-am deprins a vedea doară două lucruri vrednice de străduințele și de iubirea noastră: cultul pios al amintirii lăsate în resturi și ruine de cei trecuți la cele eterne și deci cercetarea respectuoasă și delicată a urmelor unei vieți, care a fost tot așa de înnoată de dureri și suferințe, de visuri neîmplinite și de bucurii sfârșimate prin deziluzii, ca și biata noastră viață de acum; iar alături de cultul pios al amintirii, cultul entuziast al geniului omenesc, continuu învins și continuu din nou biruitor în lupta cu elementele inerte ale materiei moarte, pe care muritorii, însuflețind-o cu jertfa vieții lor, o silesc să le dea lor, celor plăpânzi și vremelnici, un trup mai trainic, de stâncă și de aramă, spre a-și închide în el sufletul lor cel însetat de nemurire și a-l trece astfel într-un fel de viață postumană, supraumană și cvasidivină, din veac în veac, în curgerea infinită a timpului, ca un memorial credincios a ceea ce a fost odată existența lor numai omenească, în spațiul și în formele acordate cu atâta de mare zgârcenie de destin”.

Cât a reușit să cuprindă Pârvan din infinita totalitate a lumii – imposibil, de altfel, de cuprins de o singură minte, oricât de excepțională ar fi – s-a putut constata din cele relatate până aici. Ce ar mai fi putut cuprinde și studia, dacă n-ar fi murit la o vârstă când, de regulă, un istoric adevărat de-abia își găsește stilul (concepția, viziunea asupra istoriei și stilul în sens scriptic), este inutil să ne întrebăm. De altfel, în voința lui de a cuprinde totul și de a dezlega misterele totalității, Pârvan are de multe ori sentimentul limitelor spiritului în luptă cu „tainele prefacerii” (devenirea). În *Mistica antică* (*Adevărul*, 6 nov. 1926) – acolo unde vorbește de posibilitățile cunoașterii – el pune hotare voinței sale de cunoaștere: „Ceea ce este finit cum să cunoască infinitul?” Întrebare cinstită, de bun simț, întrebare, în fond, esențială pentru un filosof. Și-au pus-o mulți. Nu putea să nu și-o pună și Goethe, spiritul care își pune toate interogațiile dificile, ajungând la concluzia (vezi *Convorbirile cu Eckermann*) că „omul n-a fost făcut să dezlege problemele lumii, ci ca să caute unde începe problema, rămânând apoi înăuntrul granițelor inteligibilului”. Cu alte cuvinte, omul să-și cunoască limitele, să pună limită nelimitărilor din spiritul său.

Pârvan adaugă și altele: „Ceea ce este viu cum să înțeleagă cu adevărat moartea? [...] Cum să accepți moartea dacă ea la început a fost ființă?” și, cu gândul tot la mistica indiană, „Cum a intrat atunci non-ființa în ființă?”. Întrebări din seria blestematelor chestiuni imposibile, cum le-a numit, cu un secol înaintea lui Pârvan, un mare prozator. Pârvan ajunge la ele condus de voința lui ardentă de a forța limitele căutării... Pentru aceasta, pornind de la Hegel și stimulat – cum notează undeva – de Fichte („Acțiune! Acțiune! Iată pentru ce trăim”), inventează concepte, stabilește relații între marele cosmos și micul cosmos (individul), descoperă ritmuri și sisteme de valori, pe scurt, începe să vadă universul și să descopere legi și ritmuri, fără a uita o clipă măcar că omul este un finit și că posibilitățile de a cunoaște nu sunt infinite. Încă o dată: cum să cunoască finitul infinitul? De aici se trage, probabil, condiția tragică a omului, condiție pe care Pârvan o fixează,

pascalian, în centrul gândirii sale asupra istoriei și, în genere, asupra existenței al cărei sens se încapățânează să-l determine.

Discutând despre știința istoriei și relațiile ei cu filosofia, religia, arta, filosoful vorbește puțin despre literatură și, când amintește de ea (un roman de Barrès, Balzac, Thackeray – unul dintre favoriții săi –, Emerson etc.), nu are opinii originale. N-am întâlnit, dacă nu mă înșel, în scrierile lui numele lui Eminescu, Maiorescu. Pe Nicolae Iorga îl citează cu venerație și, prin multe dintre ideile sale, se apropie de el, dar nu – în totalitate – de ideologia lui sămănătoristă. Respinge cultul pentru etnografia vegetativă și recomandă culturalizarea etnograficului. Nu susține, fără condiție, țărănescul, ci spiritualizarea țărănescului etc. Este necondiționat însă de partea idealului național și a culturii naționale, cu observația justă că ea trebuie ferită, deopotrivă, de localismul (etnografismul) static, mărginit și, totodată, de cosmopolitismul deșirant, steril, fără substanță creatoare individualizată... În această problemă, care agită pe istoricii și ideologii din toate generațiile și din toate epocile, Pârvan se arată un spirit moderat. Se întâlnește uneori în idei cu marii istorici ai secolului său, deși el n-a apucat să trăiască decât un sfert din el. Ideea pe care o are, de pildă, Braudel, în *Gramaticile civilizațiilor* (1963), apropo de istorie și modul istoricului de a înțelege locul și rostul istoriei în societate și, bineînțeles, în viața spirituală („Marea (greaua) problemă este că istoria este ingredientul fără de care nicio conștiință națională nu este viabilă.”), o întâlnim, cu aproape o jumătate de veac înainte, în comentariile lui Pârvan despre ideea națională (sau „idealul național”). Admirator și prieten cu tradiționalistul Nicolae Iorga, colaborator – la începutul secolului – la *Sămănătorul* și la alte publicații din sfera de influență a acestei reviste, el se situează în tradiția organiciștilor de tipul Kogălniceanu în ceea ce privește relația culturii cu Occidentul: nu este nici un spirit tradiționalist inflexibil, ca Iorga, nici un sincronist *à outrance* ca moderniștii din timpul său. Într-un articol din *Luceafărul* (1 feb. 1906, Budapesta) pune în discuție tema și ajunge la concluzia că trebuie să luăm „cu chibzuială” (Kogălniceanu zicea „fără pripeală”) din culturile apusene, și anume ceea ce poate duce la desăvârșirea firii noastre:

„Necesitatea culturii occidentale pentru dezvoltarea noastră deplină, ca indivizi și ca națiune, nu poate fi pusă la îndoială de nici un român ce dorește cu adevărat luminarea neamului său. Modalitatea câștigării și răspândirii la noi a acestei culturi trebuie însă pusă la discuție. Și anume, în vreme ce unii înțeleg adaptarea firii românești la cultura occidentală, alții dimpotrivă înțeleg adaptarea culturii apusene la firea românească, desăvârșirea din toate punctele de vedere a firii neamului nostru și cu ajutorul culturii occidentale. Ca aceștia din urmă gândesc și adevărații, dar din nefericire – până acum – prea puținii noștri bărbați culți. Și mai departe, această minoritate mai e de părere că nu o singură cultură, cea franceză ori cea germană, de pildă, și nu o singură ramură a culturii, de pildă literatura apusană, sunt de ajuns pentru formarea culturii noastre moderne, ci toate culturile naționale apusene, în toate manifestările lor, literatură ca și știință și arte și politică; dar... nu de-a valma, ci cu chibzuială: numai ce ne poate folosi nouă ca

element deosebit în cultura lumii și care vrem să formăm o notă originală – fiindcă așa am și fost lăsați pe lume – numai aceea să luăm din Apus. Decadentismul în artă, de pildă, și socialismul în politică nu au încă, până acum, ce căuta la noi”.

Exclude, după cum se poate observa, „decadentismul” în artă și „socialismul în politică”... Îi plac românii, dar le reproșează că sunt spirite prea statice („se mișcă greu din colțul unde i-a apucat vremea”), de aceea nu se cunosc ei între ei. Îi îndeamnă să călătorească și să țină, toți, de „ideea romană” și să păstreze „cultul trecutului”, să se ferească de „nihilismul materialist-mecanicist” și să respingă alexandrinismul („care nu mai vede în lume decât probleme de forme și metode [...] problema formelor apare, totdeauna, când ideile sunt puține și slabe”). Să ne cunoaștem și atunci vom fi uniți și puternici („Să ne cunoaștem și atunci vom fi una; de sus până jos, de la răsărit până la apus și de la miazănoapte până la apus”) – lansează el lozinca unității în 1906.

Revenind la chestiunea imitării formelor străine, se observă și aici poziția chibzuită a istoricului (în tradiția, repet, a organicistilor moldoveni). Este punctul în care Pârvan se apropie de raționalismul lui Maiorescu și de poziția – mult mai radicală și mai limpede formulată – a lui Eminescu, necruțător – cum se știe – cu fantasmagoriile provocate de imitarea formelor fără fond. Spirit mai potolit în chestiuni de politică, fără determinări ideologice radicale și ireversibile, Pârvan judecă problema imitației în funcție de „fîrea națională”. Răstoarnă schema sincroniștilor zicând – cum se poate deduce din fragmentul citat mai sus – că nu fîrea românească trebuie să se adapteze la cultura apuseană, ci invers: cultura apuseană să se adapteze la fîrea românească și s-o ajute să se desăvârșească din toate punctele de vedere. Dar ce diferență este, ne putem întreba, între o ipostază și alta? Mai clar, mai înțelept este îndemnul istoricului ca adaptarea (evită termenul de imitație) să nu se facă „de-a valma”, ci „cu chibzuială”, ceea ce este totdeauna util și eficient.

Pârvan încearcă să definească și stilurile culturii. Temă veche, temă productivă și recurentă. Elenul ar avea, prin natura lui, simțul frumosului, vede plastic, ritmurile spiritului său sunt ordonate și ordonatoare, toate tind să desăvârșească desăvârșirea și să cultive dumnezeirea în om. Pârvan se pierde în reveria modelului grec, devenit modelul clasic al omului întemeiat, s-a spus de atâtea ori, pe frumos, bine și adevăr. Spiritul dionisiac a supraviețuit și a dat roade în combinațiile moderne. Iată o hartă a lor în viziunea lui Pârvan neliniștitul (tragicul) fascinat, chiar în această ipostază, de splendorile antichității elene în care se confruntă, în succesiuni imprevizibile, spiritul dionisiac (preferat de Pârvan) cu spiritul apollonic:

„Și pe când elenul căuta fericirea, nemurirea și dumnezeirea în existența concret omenească, semitul se prăbușea sau în sensualismul nesățios și brutal al religiei lui de cruzime și desfrâu, sau în negarea exasperată, ascetică și mistică a vieții noastre de pe pământ. Egipteanul își construia mausolee, zeilor lui muritori și oamenilor lui nemuritori, romanul raționaliza până la meschin ritmul potolit elenic;

francezul unea într-o sinteză câteodată tragică, adesea numai strălucitor ornamentală, pe Dionysos cu Apollon și Aphrodite, rătăcind continuu agitat și nehotărât între cei trei zei pe cari ar vrea să-i adore deopotrivă în fapta vieții lui și, neputând, îi cântă numai în efuziunile avânturilor lui; iar italianul, calculator ca romanii, genial ca elenii, acoperă subt încrețirea capricioasă a măruntelor valuri de flăcări, cari pâlâie la fața temperamentului său sudic, un foc gigantic, ondulat ca oceanul și întunecat ca noaptea, din undele căruia au ieșit la viață incomparabilii, în zalele de aur ale Pallas Athenei, cu Dante în frunte, și pentru prețuirea ritmului apolinic al cărora, numai elenii nemuritori le pot sta ca semeni. Ci încă, neajuns de nimeni, profund-chinuitul, nebun-jubilantul, etern-tragicul, nemuritor-omenescul ritm dionysic al muzicei, singurul ritm în care omul își poate găsi expresie întreagă sufletului său alcătuit din nemurire și moarte, din dumnezeire și taină, singurul ritm în care putem pune și îngânatul copilului în fașă și iubirea Isoldei și moartea Prometheilor și imnul de preamărire a Cosmosului; ritmul dionisiac al muzicei n-a trăit până acum întreg decât în asprii, obscurii, chinuții căutători de gând fără formă, de frumuseță fără trup, închinătorii de eri ai lui Wotan. Și precum spiritul dionysic a creat muzica germană și imperiul lui Alexandru Macedoneanul, precum spiritul apollinic a creat arta elenă și a Renașterii ori știința contemporană, așa a creat spiritul aphrodisic întreaga lirică a tuturor timpurilor. Dar cele trei suflute ale ritmului creator sunt în sine unul și același; sunt spiritul suprauman, de vibrație sinritmică cu viața și moartea universală, cu existența cosmică. Afundarea în opera de artă, în cercetarea științific filozofică, în vâlmășagul bătăliei ucigașe, în lupta socială-politică, în visul iubirei, dematerializează, despersonalizează, rupe de contemporaneitate pe omul ce s-a dăruit pe sine creării, iubirei, înțelegerei, luptei. El devine «om în sine», adică «vibrație spiritual omenească în sine».

Și, totuși, în calea „rațiunii ordonatoare” (pe care o recomandă Pârvan), în calea formării și devenirii stilurilor, a voinței de cunoaștere, a ritmurilor, undelor cosmice și a ritmului istoric etc. stă încă „abisul timpului”, nebuloasa universală și devenirea înfinită și, în fond, incontrollabilă. Filosoful-mit, istoricul însetat de totalități lumii își încheie periplul său în obscura poveste a devenirii printr-un poem în care, fermecat și resemnat, contemplă incendiile cerului și rotirea roiului de astre:

„Departate în adâncimile cerului sunt sori cari se nasc acum. Căldura lor devine mereu tot mai mare, energia lor iradiantă tot mai puternică; tot mai multe din roiurile de meteorite, cari alcătuiesc, rotindu-se, imensele nebuloase, se strâng spre centrul lor de gravitație, ciocnindu-se între ele, aprinzându-se, devenind din fragmente inerte ale unor lumi moarte, lumi vii, unitare, tot mai intens vibrante. Așa, în lumea noastră omenească, din fragmentele inerte de umanitate vegetativă, pe care spiritul activ uman le silește să graviteze tot mai aproape împrejurul lui, se nasc, prin ciocniri între ele, mari incendii, cari trezesc la vibrație puternică și unitară materia umană adormită în animalitate, în tradiție biologică, în sălbăticie. Tot mai mult nebuloasa umană se transforma în soare; o viața unitară umană, proiectată ca devenire în însuși abisul timpului viitor terestru-solar, se plămădește în clipele cosmice, pe care noi le numim

omenește «cei cinci mii de ani ai istoriei culturii omenești de până acum». Nenumărate aspecte și legi ale devenirilor omenești ne sunt azi ascunse. Căci chiar revelate de ar fi, tot neinteligibile ne-ar rămâne, cu mintea încă primitivă ce avem acum, neînstare de a suporta vibrații prea puternice ori prea fine. Dar faptele cele mari, sensul lor capital, devenirile și ritmul vieții omenești luptătoare și creatoare, ne sunt încă de acum înțelese; realitatea lor o trăim; prin fiecare ceas al vieții noastre singuratece, de căutători ai bucuriei, luminei, fericirii, prin fiecare secol de suferință comună, în viitoarea cosmică de atracție și respingere, de iubire și ură”.

#### ABSTRACT

The present text is part of a larger study dedicated to Vasile Pârvan (1882–1927), the Romanian historian and archaeologist, written as an *Introduction* to a new edition of Vasile Pârvan’s works. A complex portrait of the writer is assembled discussing both his biography and personality, and his works and ideas. Reflected in the works of poets or writers of his time and of following generations, Pârvan’s ideas turned out to be of great importance for the Romanian culture. *Getica*, a protohistory of Dacia, is the most appreciated work of Pârvan: Reputed historians (C. Giurescu, Daicoviciu, Condurachi, Silviu Dragomir, Alex. Vulpe, Alex. Zub) regarded it as a “monument” of the Romanian culture, a fascinating narrative about a world lost in the apocalypses of protohistory. Literary critics (G. Călinescu, Tudor Vianu, Șerban Cioculescu) evaluated him as a philosopher with ambitions to spiritualize Romanian culture and pointed to the oratoric qualities embedded in his texts as an expression of his talent. The neomodernist and postmodernist poet Nichita Stănescu takes Pârvan as his existential model.

**Key-words:** Vasile Pârvan, *Getica*, Getae-Dacians, protohistory, tragic condition, Zalmoxis cult.