

**ACADEMIA ROMÂNĂ**

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE  
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE  
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

**V**

**CENTENAR CONSTANTIN NOICA  
(1909–2009)**

Coordonatori:  
Acad. Alexandru Surdu  
Viorel Cernica  
Titus Lates

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE**

București, 2009

# PROBLEMA ETICII ÎN FILOSOFIA LUI NOICA

ION DUR

## SISTEM FILOSOFIC FĂRĂ ETICĂ?

Orice exeget al operei lui Noica va constata, indubitabil, că după *logica* lui Hermes, expusă propedeutic sub forma unor „scrisori despre” (gânditorul nu a ajuns să-și dezvolte excursul într-un *formalism logic* și să-i confere astfel holomerului statut logic pur), filosoful de la Păltiniș nu a gândit nicidecum proiectul unei *etici* ale cărei fibre să se articuleze intim în „sistemul” său, o „parte” necesară, poate, complinirii acestuia.

Noica n-a scris vreo etică și nici n-a lăsat să se înțeleagă că zarea metafizică a viziunii sale presupunea, cândva, așa ceva. Nu înseamnă însă că natura reflecției etice l-ar fi lăsat pe Noica indiferent. Vorbind, în jurul lui 1950, de esența conștiinței filosofice ca fiind „una *reflexivă*, la propriu, una în care întoarcerea asupra-și, reflexivitatea, hotărăște”, Noica se întreba dacă *actul etic* stă, și el, sub semnul gândirii în cerc, al aceleia exprimate de ideea lui Pascal: „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”.<sup>1</sup> Raportat la cunoaștere, care este „o gândire a nemaigânditului, mers către nerecunoscut”, actul etic – sau comportarea etică – exprimă „angajare într-o situație nemaitrăită, mers către nemaitrăit”. Conștiința etică va fi preocupată, doar aparent formal, de *unitatea* comportărilor noastre atât de diferite, de *consistența*, de *stilul* acestora. „O viață trăită etic, spune Noica, are unitate, identitate cu sine.”

Identică, la greci, cu metafizica, etica va deveni, odată cu Kant, „simplă formă” (creatoare de etic, însă), „simplă posibilitate”, care instituie, cum se știe, un imperativ, un *trebuie* situat *dincolo* de orice conținut moral. „Fă ce-ți place, cu condiția să obții o împlinire, pare a spune morala antică, fă ce trebuie, chiar dacă ar fi să nu te îplinești, spune morala kantiană. *Actul etic trebuie să fie undeva între ce-ți place și ce trebuie*” (subl. n., I.D.). (Unde să se situeze, oare, în această ecuație greco-kantiană, cunoscutul îndemn al Sf. Augustin: „Fă ce vrei și iubește pe Dumnezeu”?)

Înainte însă de a reflecta câtuși de puțin asupra naturii eticului, momente cerute mai degrabă de metabolismul speculativ al unui demers decât de intenția elaborării, fie și fragmentare, a unei filosofii practice, Noica a lăsat la vedere, în

---

<sup>1</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 22–26. Citatele date în continuare, fără trimitere bibliografică, sunt din acest pasaj, care face parte din *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, cap. I: „Cercul în conștiința filosofică”.

textul de gazetă sau în pagina de carte, o *morală* deopotrivă de vie și viguroasă. Dincolo de argumentele și argumentația sa, convingătoare, poate, pentru unii, sau retorice, pentru alții, dedesubtul construcției pe care o edifică mai întotdeauna cu inteligență nicidecum obositoare sau repetitivă, se află o substanță numită *viață*. Iar dacă motivele invocate în discurs nu ne convin sau sunt deturnate ca sens ori dislocate din ordinea discursului, ceea ce încorporează această viață, dându-i concretețe, sunt concluziile.

Dar atare „învățăături” nu conving, sau pot să nu convingă, ci sunt valabile, adică vii și, în egală măsură, sfidătoare pentru insuficiența pe care le-ar arăta-o logicul și speculativul. Cu atât mai vitale cu cât li se adaugă, ca forță, ceea ce tânărul Noica numea, într-un text intitulat *Un fragment de viață*, existența „patetică a subiectivității” unui filosof, adică acea „viață de atitudini și poziție, de căutări, de chinuri pe care o ghicești în dosul cuvântului potolit și argumentului monoton”<sup>2</sup>.

#### PARADIGMA ETICULUI PRIN PARABOLĂ

Noica afla extremele eticului însuși încorporate în două tipare foarte cunoscute: cel al fiului risipitor și al fratelui său, mostre care, prin esența lor umană, rămân încă valabile fie chiar și dincolo de orice semnificație religioasă. În pofida acestui fapt, filosoful nu pare să analizeze fiul risipitor și fratele acestuia ca și cum ar fi două modele complet despovărate de viziunea creștină. (Prin 1987, Noica ne mărturisea, esopic, că „stă bine cu biserica”, că e „lângă ea” – glumă care trimitea la „buna vecinătate” cu Schitul de la Păltiniș, în apropierea căruia se afla vila în care locuia. Dar și teologii, mai spunea tot atunci filosoful, îl includeau în „falanga” lor, și asta pentru că erau intim interesați de scrierile sale. Și completa: de parcă ar fi vorba de niște partide: cel țărănist, cel liberal...)

Dimpotrivă, Noica face fenomenologia conștiinței etice nu prin desprindere de principiile moralei creștine, căci, pentru fiul risipitor, drumul spre bine și aflarea acestuia își au originea în *căință*, act prin care se întoarce asupra faptei săvârșite și află în această „retrospecțiune” – tardiv, e drept – pe acel „ar fi fost mai bine să...”. Înțelege așa când se-ntoarce acasă din rătăcirea sa, când pricepe, se pare, că nu poți fi călător fără să ai dinainte o cale.

Cât privește conștiința etică a fratelui, cel ce trăise sub porunca lui „așa cum trebuie”, ea funcționa în gol: era, paradoxal, ceva lipsit de vreun conținut. Fratele fiului risipitor exista în mrejele unui fel de „*somnambulism al principiului*”, încât orice deschidere spre acțiune părea să-i fie refuzată. Tot ceea ce intră în comportamentul său e bine știut dinainte, mai puțin nedreptățirea pe care o simte la întoarcerea rătăcitorului acasă. (Precizăm că discursul lui Noica, dar și raționamentele noastre, glisează sau fac un necesar du-te-vino de la-la/între etică și morală, cea din urmă îndeosebi individuală.)

<sup>2</sup> Vezi „Ultima oră”, nr. 205, 31 aug. 1929.

După un asemenea ocol, Noica se întreba: în care dintre cele două conștiințe etice vom afla temeiul actului etic? În ambele cu egală măsură, deoarece actul etic „nu e posibil decât ca faptă care se întoarce neîncetat asupra principiului și ca principiu care obligă la faptă”. Era atent urmărită acea „instabilitate” a subiectului etic, specifică, de altminteri, și cunoașterii, și anume: „când făptuiește vrea să dețină justificarea, iar când are sensul, vrea să-l ducă la împlinire”. O astfel de judecată indica fără ambiguitate concluzia unui *cerc* al actului etic, unul care, metaforic vorbind, se rostogolea pe calea devenirii întru ființă: actul etic presupune în același timp „ieșirea din orizontul dinainte-făcutului și păstrarea, totuși, într-un orizont al știutului”. Iar cele două tipare se transformau, în imaginația filosofului, în două mari oglinzi concave care, prin deformare, sugerau esențialul: fiul risipitor este „o simplă ironie a devenirii”, în vreme ce fratele său ilustrează „o caricatură a ființei”.

Însă chiar dacă Noica n-a scris (sistemic și sistematic) o etică, scrierile sale – dintre care amintim aici îndeosebi *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *De Caelo* (1937), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978) – și puzderia de texte tipărite în publicații precum „Ultima oră” (1928–1929), „Vremea” (1929–1930; 1935–1938; 1942–1944), „Credința” (1933–1934), „Axa” (1932–1933), „Dreapta” (1932–1933), „Universul literar” (6 ian. – 21 sept. 1940), „Buna Vestire” (8 sept. – 11 oct. 1940) ne dezvăluie o etică *implicită*, fie sugestiv-discretă și descriptivă, fie, alteori, ostentativ moralizatoare și, nu de puține ori, ajungând la liziera canonului moral.

În plus, filosoful Noica (și nu o altă ipostază a personajului) a avut o morală proprie. O astfel de morală, difuză ca structură, poate fi un fel de instanță particulară în „procesul” de judecare a destinului operei noiciene în ansamblu (e acea dimensiune morală care se ascunde sub roba de hermină a rostirii de idei – în *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, Noica a analizat, printre altele, „Ethosul neutralității” și „Ethosul orientării”), după cum aceeași morală ne oferă reperele necesare „pronunțării” unor opinii-sentințe asupra gesturilor socio-politice exprimate de autor într-o perioadă de „criză morală” (orice „criză morală” are însă, în spatele fațadei, o morală de criză, una a *acelei* crize).

Amestec și insolit, și firesc de „fiu risipitor” și „frate al fiului risipitor”, oscilând indecis între o *etică a naivității* (care, ar spune Cioran, este pur și simplu o chestiune de biologie), exprimată în „omul organic” din textele primilor ani ai deceniului patru, și o *etică a negativității*, formulată în termenii *dandy*-ului camusian, autorul *Despărțirii de Goethe* nici n-ar fi putut să scrie un tratat de etică, în afara celui de noetică la care a aspirat prin mai toate scrierile sale.

Iar dacă uneori a rătăcit, Noica nu a făcut-o din neștiință, ca și fiul risipitor, ci s-a pierdut cu bună știință. În calitate de creștin, el păcătuiește din orgoliu, precum fratele fiului risipitor, numai că e înrobitor de o „foame originară”, pentru a folosi termenii lui Hermann Keyserling, citat chiar de Noica într-un text<sup>3</sup>. Și nu o dată îl

<sup>3</sup> Cf. *Fiul risipitor și fratele său*, în Noica, *Eseuri de Duminică*, București, Humanitas, 1992, p. 27. Filosoful invocă aici cuplul de sintagme „Foamea originară” și „Frica originară”, prin ale căror relații reciproce va explica, în alt text, și *inerția* românească.

descoperim ca un ins „înfometat de lume, de noutate, de cheltuire”, ca și fiul rătăcitor, ființa filosofului fiind astfel încercată de un involuntar du-te-vino între acești poli ai *vieții creștine* (fiul risipitor și fratele lui, sau frații săi, cum vom întâlni într-un text rămas, până acum, inedit)<sup>4</sup>.

Noica ne-a povestit cândva cum a rezistat (sau ezitat?!) să apuce drumul exilului atunci când, ca translator pentru piloții englezi, a fost rugat să meargă cu ei. A rămas însă, a vrut să fie fiul risipitor, dar a ajuns fără să vrea în ipostaza fratelui, a celui ce rămâne acasă, cuminte, ascultător. Într-un atare context, ignorându-se pe sine, Noica avea să decanteze cea mai profitabilă „lamură”: „Nu-mi iubesc numele, nu-mi iubesc natura flegmatică. Aș fi vrut să fiu Fiul risipitor și de fapt am fost Fratele. Însă neiubindu-mă, am scăpat de mine. Am scăpat de condiția somatică, fără să mai trebuiască să o transform în spirit. Ahoreticii – și eu sunt unul dintre ei – pot intra ușor în asceză”<sup>5</sup>.

S-ar putea spune că nu vrea să riște, sau că este calculat ori excesiv de cerebral, dar, până la urmă, Noica acceptă și supralicitează riscul prin gesticulații gratuite, făcute mimetic, conjunctural, în gol, doar cu acoperirea, forțată până la compromis și ridicol, cu un fals duplicat de viață creștină, sub impulsul unor vectori veniți dinspre nu știu ce interese. „Tuturor lucrurilor profunde le e dragă masca”, spune Nietzsche, sau: „Retrageți-vă în ascunziș! Și uzați de măști și de viclesuguri, ca să fiți confundați! Sau, măcar, temuți un pic!”<sup>6</sup>.

Nu trebuie să presupunem, în această încercare de identificare a eticii spiritului creator noician, intenția unei retorici justificative. De ce să substituim ceea ce nu se poate substitui și de ce să propunem legitimări atunci când nu putem oferi decât explicații?! Însă nimeni nu va fi, credem, împotriva comparațiilor (știm neajunsul: *Comparaison n'est pas raison*) sau al nuanțelor aproximative prin care să forțăm cumva apropierea progresivă de epicentrul adevărului sau, de ce nu, al erorii. Iar parabola celor doi copii ai pământului, adică fiul risipitor și fratele acestuia, doi „holomeri” ai *vieții creștine*, întruchipează, se pare, una dintre posibilele căi către acest topos. Adevărul (moral) prin parabolă va avea astfel avantajul unei nebănuite protecții morale.

### STRABISM MORAL

De unde și de ce această oblăduire etică, născătoare, vom vedea, de o dubioasă neutralitate? „E o întregă lume în fiul risipitor și fratele său, *încât nici unul nu poate fi judecat etic*. Fratele cel bun *încorporează etica*; dar singur fiul risipitor *ar putea scrie una*. Căci *etica e o simplă perspectivă asupra vieții*, și creștinismul-viață nu s-a acoperit niciodată cu o singură perspectivă” (subl. n., I.D.).<sup>7</sup>

<sup>4</sup> C. Noica, *Cunoaștere și asceză* (3 aug. 1943), în „Saeculum”, nr. 1–2/1995, serie nouă, p. 77–80.

<sup>5</sup> Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Cartea Românească, 1983, p. 226.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, București, Humanitas, 1991, p. 35.

<sup>7</sup> Constantin Noica, *Eseuri de Duminică*, ed. cit., p. 28.

Sublinierile făcute de noi în text aproximează posibile soluții pentru interogații esențiale privind viziunea implicită a lui Noica asupra eticii. Mai întâi că e vorba de morala creștină. Însă nu atât de o elaborare teoretică a acesteia din urmă, la care s-ar încumeta doar fiul risipitor, cât de o *trăire*, de o *încorporare* a ei în viață, în „triumfurile” și, îndeosebi, în „impuritățile” ei.

Creștinismul-viață ar fi apoi – lucru îndeobște cunoscut – extrem de relativ, de îngăduitor sau tolerant, pentru a învoca un termen mai riguros. Numai că indulgența normelor trăirii creștine a atras asupra acestei morale anateme dintre cele mai mari, de-ar fi să-l amintim aici numai pe Nietzsche, cu imprecategoriile sale din *Antichrist*. Pentru Noica însă, caracterul permisiv al moralei creștine (dar nu numai acesta) a generat, nu de puține ori, un fel de *strabism* al atitudinii, al comportamentului, puseuri mai puternice înregistrându-se mai ales în acea perioadă de „criză morală” a filosofului.

Prin urmare, o morală „normală”, s-ar spune, dar care, la o diagnosticare mai atentă, manifestă – îndeosebi în partea teoretică a textelor din „Buna Vestire” – o patologie a vederii: este sașie, are privirea încrucișată. Mai exact: o morală afectată de strabism, una care *privește într-o parte și vede într-alta*.

Nu s-ar putea conchide că avem aici o invariabilă a moralei noiciene, ci mai degrabă chipul unei etici *ad-hoc*, convențională și circumstanțială, un fel de „etică a intervalului” (a unui anume „interval”), cum ar formula Andrei Pleșu. Ea este conținutul concret, viu, trăit al unui tip aparte de discurs pe care l-am numi, cu o sugestie împrumutată dintr-un studiu elaborat de Pierre Bourdieu<sup>8</sup>, „textul *louche*”, adică textul a cărui ființă ideatică suferă, ea însăși, de strabism.

Lipsa aceasta temporară de convergență, de focalizare, absența intermitentă a unui sens identic cu sine – sunt dimensiuni care au fost induse, credem, de binomul fiul risipitor-fratele său. Sensurile acestei parabole l-au urmărit, în varii contexte, pe Noica. Primul dintre texte, unde analiza începe să fie într-un fel sistematică, este chiar cel citat mai sus: *Fiul risipitor și fratele său*, conceput, se pare, între anii 1938 și 1940. Tema e reiterată apoi în paginile aceluia „Adsum” (8 august 1940), unde tratarea este accentuată biblică, religioasă, și unde autorul nu ne mai sfătuiește, cum o făcea alteori, chiar dacă retoric, să lăsăm deoparte adevărurile teologiei – Cuvântul, învățătura, dogma.

Dimpotrivă, Noica este aici, ca și în vorbele rostite la Cernăuți în 3 august 1943, în miezul vieții creștine, înțeleasă în fundamentele ei spirituale, în setea de credință și de absolut a acesteia (vezi paragrafele din „Adsum”: „Cine nu adună cu Mine...” și „Fratele fiului risipitor”, în care pretextul este drama timpului, a unei „*intelligentia quae non intelligit*”). Pentru ca obsesia aceluiași subiect să bântuie, de la un cap la altul, *Jurnalul filosofic* (1944), când gândul apoftegmat e învăluit deseori cu scântei de aluzii esopice, care pot să nu-ți spună nimic dacă nu știi ceva despre relațiile dintre

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Les Éditions des Minuit, 1988, cap. „Une pensée louche”, p. 9–13.

Noica, istorie și Dumnezeu. Să nu trecem, bunăoară, peste o însemnare ca aceasta: „Toată viața noastră morală încapă aci: între fiul risipitor și fratele lui. Ne pierdem și ne căim; sau ne păstrăm și ne împietrim inima. E rău să nu ascuți. Dar e la fel de rău să știi să ascuți – și să îți minte”<sup>9</sup>; sau, în altă parte: „Ce interesant e să trăiești eticul și ce anost să-l teoretizezi! [...] Ce frumos e să trăiești eticul! Să nu știe nimeni ce ai făcut; și nici măcar generalitatea a ceea ce ai făcut: teoria”<sup>10</sup>.

### CĂDEREA ÎN EXCES

Sensul ascuns, așadar, în parabola fiului risipitor și a fratelui său pare să aibă, la Noica, importanța unui adevăr oarecum fundațional. El face – o afirmă în *Cunoaștere și asceză* – dintr-o atare paradigmă înțelesul vieții sale morale. Pentru înțelegerea structurii vieții morale – sau a vieții morale creștine, cum formulează autorul – există câteva cupluri de termeni ale căror relații reciproce sunt esențiale: pur-impur, actual-inactual, cunoaștere (laică)-asceză.

Nu o interpretare maniheistă dă Noica celui dintâi binom. Ceea ce este pur se află amestecat, cel puțin potențial, cu impuritatea, cu necuratul. „Ce înseamnă: pur? A toate cuprinzător. Absolut pur ar fi, dacă vreți, cuprinzător al tuturor impurităților. Sporind numărul lor, ele se virtualizează pur și simplu”<sup>11</sup>.

Nu trebuie să acordăm însă, cum observa și Nietzsche, acestor noțiuni, și anume: celor de „pur” și „impur”, „un înțeles prea riguros, prea larg, sau chiar simbolic”<sup>12</sup>. În conotația acceptată de Noica există nu atât speculație, cât un retorism abia reținut, ivit – e vorba de patos, de emfază – tocmai când speculația pare să aibă un deficit de metabolism. Căci altfel, dacă avem în vedere „orice speculație reușită”, cum este, de pildă, cea consubstanțială gândirii unui Platon, Fichte sau Hegel, aici, într-o asemenea construcție rațională, „etosul se naște de la sine, ca efect secundar”<sup>13</sup>. (Dacă este și o „speculație reușită”, *Devenirea întru ființă* ar putea avea, iată, immanent, și o etică!)

La Noica, de multe ori, contrastul dintre „pur” și „impur” nu e generat de acea *regulă* dezvăluită de Nietzsche în spațiul comunitar al castelor, ca semn specific al acestora, când „ideea de întâietate politică” se metamorfozează, necondiționat, într-o „idee de întâietate spirituală”<sup>14</sup>. Și totuși, uneori, o atare substituție funcționează – și aceasta s-a întâmplat în momentele când, în forul interior, convingerile lui Noica au fost umbrite și denaturate de imixtiunea ideologiei<sup>15</sup> – ceea ce a făcut ca eticul să

<sup>9</sup> Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, București, Humanitas, 1990, p. 9.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, în *Opere*, vol. II, București, Humanitas, 1994, p. 308.

<sup>13</sup> G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 84.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 307.

<sup>15</sup> Același virus al contagioasei ideologii a dezmembrat, se pare, și organismul generației '30. Iată ce spunea Ionel Jianu: „În generația noastră n-au existat detractori, ci, dimpotrivă, din 1927 și

devină o „virtuozitate goală”, adică: impur în falsa lui puritate, un donquijotism primar, un orgoliu al faptei neraționalizate, un colaps survenit (de fapt: provocat) între „a face” și „dincoace”-ul lui, temeiul lui suficient.

Ca și la un Ignățiu de Loyola, de exemplu, Noica părea să trăiască atunci o „dramă a omului”, una în care tulburarea provine de la una dintre cele trei facultăți ale spiritului: dinspre *voință*. Nici inteligența și nici sentimentul nu sunt cele ce suferă o modificare de statut existențial, ci – cum Noica însuși observa în *Autobiografia* lui Loyola – „*voința* e cea impură. De îndată ce ia întâietate *voința*, omul se dezechilibrează”<sup>16</sup>. *Voința* devine, iată, orgolioasă, narcisiacă, nu vrea să fie – ca și morala – ceva tainic, ci îi place să se afirme ostentativ.

Tocmai această lipsă de discreție a funcționat, la Noica, aproape *à rebours*: în loc să armonizeze inteligența și sentimentul, să le tempereze ecuația, vectorii și acțiunea reciprocă, *voința*, supraevaluându-și rostul printr-un fel de bovarism, le-a imprimat celor două facultăți ale spiritului un metabolism frenetic de campanie, de competiție acerbă.

Rezultatul? Survine o stare ineluctabilă de *cădere în exces*, apare ca „*firesc*” *excesul de puritate*, în fapt o iluzie a purității, deoarece chiar atunci, involuntar, se strecoară o anumită formă a „impurului”: un fel de măiestrie a afirmării eticului ca atare. Or, cum filosoful însuși credea, eticul „nu trebuie să ajungă la virtuozitate, ci doar la consistența lăuntrică a ceea ce faci”<sup>17</sup>. Căci odată ce a sosit aici, eticul, practicat ca „virtuozitate goală”, se poate răzbuna, așa cum i s-a întâmplat de altminteri și lui Noica de vreo trei ori, o ipostază dintre acestea având poate importanța cea mai mare.

„A treia oară, se confesa Noica lui Liiceanu, *am greșit* când am intrat, pentru două luni, în politică, *în urma unei vorbe aruncate într-o discuție* și care, mai târziu, mi s-a părut că *mă angajează* și că, fiind vorba mea, trebuia să o respect. *M-am impurificat dintr-un exces de puritate*, din eticul practicat cu virtuozitate, ca pariu, și din nou am plătit. *Nu am să vă spun mai mult despre acest capitol din viața mea*. Restul e treaba biografului” (subl. n., I.D.)<sup>18</sup>

Dacă vom adăuga unei asemenea mărturii făcute în seara zilei de 23 februarie 1979 (unde premisele raționamentelor ne învâluie, parcă, într-o ambiguitate *pro domo*) o altă reacție verbală, în care Noica voia să-i explice lui Liiceanu „natura” și riscul acelei angajări<sup>19</sup>, vom avea o idee ceva mai limpede despre ce înseamnă

---

până în 1935, o adevărată solidaritate, o conștiință a aceleiași meniri. Când ideologiile au înlocuit idealurile, «generația» noastră s-a despărțit, fiecare urmându-și propriul destin”; vezi *Simple evadări din trecut...*, în „Revista de istorie și teorie literară”, nr. 1–2, 1989, p. 236.

<sup>16</sup> Vezi G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 179. Numele lui Ignățiu de Loyola e invocat de Noica, printre altele, și atunci când face o neașteptată hermeneutică a „treptelor desăvârșirii” la Neagoe Basarab; vezi „Universul literar”, nr. 20, 11 mai 1940.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>19</sup> Nedumerit asupra „angajării politice” a lui Noica la sfârșitul deceniului patru, G. Liiceanu ar fi fost trimis de filosof să citească, pe cont propriu, publicistica acelei perioade și să-și formeze,



„treaba biografului” în aflarea „restului”. Dar ce rest!... În ceea ce privește însă episoadele consumate în adolescență și, celălalt, la Sinaia, ele traduc totodată și acceptarea cu seninătate a *aventurii*, dimensiune specifică modelului paideic teoretizat cu obstinție de Nae Ionescu.

Este sesizabilă, în atitudinea teoretică a lui Noica, o indubitabilă neliniște morală, o dorință mereu augmentată de a ocoli acea „virtuozitate goală”. Filosoful a trăit, e drept, o „etică a intervalului” (niciodată nu vom ști însă cât de autentică și cât de sinceră va fi fost, în nucleul său vital, o atare trăire), a avut mici oscilații comportamentale facilitate, cele mai multe, de context, de o înțelegere a moralei, cum ar spune Nietzsche, ca o „semiologie a afectelor”<sup>20</sup>.

Noica pare să fi văzut rostul moralei împărțit între, pe de o parte, etica „pentru sine”, convenabilă propriei justificări „în ochii altora”, sortită să aducă seninătatea și să-l concilieze pe om cu el însuși, ajungând, dacă e nevoie, până la convertirea acestei etici într-un „mijloc de autocrucificare” sau persiflare de sine (cale prin care se poate atinge purificarea și mântuirea), și, pe de altă parte, etica „pentru alții”, încorporată într-un fel de precepte, de imperative (unele *ad-hoc*), capabile să *provoace* celorlalți un comportament prestabilit.

Numai că nici una dintre aceste ipostaze sau reacții etice nu pare să fie cea care exprimă morala noiciană în esența sa, tot așa cum nu-i revelau miezul nici chipurile parabolei fiului rătăcitor și a fratelui său. În forul său intim, acolo unde nu prea răzbat influențele conjuncturale, în „eul etic” mereu identic cu sine, Noica era, trebuie să o spunem, și asta împotriva oricăror prejudecăți, *altul*.

Ne place sau nu, vrem sau nu vrem, ne cramponăm sau ne prevalăm de nu știu ce „dosare”, felul de a fi similar aceluia „*le Cioran de l'interieur*”, cum scria un exeget<sup>21</sup>, dezvăluie totuși o altă ipostază decât cea văzută în proximitatea Ideologiei și a Puterii. Se va spune, probabil, că nu a fost atât de consecvent cu sine. Ca oricare autor mare, Noica, traversând perioade atât de buimace ale istoriei, a fost supus, sporadic, unei legi căreia nimeni nu i se poate sustrage: „fiecare își este cel mai străin sieși”. Starea de *alteritate* devine atunci un *modus vivendi*, suntem, în acel moment, după Nietzsche, „fatalmente străini, nu ne înțelegem pe noi înșine, trebuie să ne luăm drept alții”<sup>22</sup>.

---

singur, o imagine. Tulburat de textele din „Buna Vestire”, el a primit apoi următoarea „justificare”: „Tocmai asta e grozăvia pe care trebuie să o înțelegi: în perioadele de criză ale istoriei, politicul trece prin sânge”; cf. *Nota editorului* din Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și «problema evreiască» în România anilor '30*, București, Humanitas, 1995, p. 6.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 98.

<sup>21</sup> Vezi amplul „dosar” făcut operei lui Cioran, în „Magazine littéraire”, nr. 327, dec. 1994.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 289–290. De acel „altul” din el, Noica era, credem, peste măsură de obsedat. O indică, printre altele, și faptul că filosoful nu a ținut vreun *jurnal* intim, ci numai unul *de idei*. Cu puțin înaintea morții, mărturisea că, alături de recenzii și introduceri, nu (mai) vrea să scrie *memorii*, refuzând astfel „să se replieze asupra trecutului”.

Dar „eul etic” noician se află, cum spuneam, *dincoace* de reacțiile afectelor sau de ipostaza alterității. Acest „dincoace” (adică temeul), miracolul lui «cum e cu puțință ceva nou», nu este altceva decât locul geometric al invariabilelor, al acelor atitudini morale constante pe care le produc „stupii cunoașterii”, în fagurii cărora prea puțin polen provine din flora „evenimentelor” minore, a auxiliarului, a contingentului.

O hermeneutică a textelor publicistice elaborate de Noica în deceniul patru, ba chiar începând cu anul 1929, când se produce colaborarea sa la pagina culturală a cotidianului „Ultima oră”, ne dezvăluie acest istm al adevăratului său „eu moral”. Pentru filosof, care n-a fost profesor de filosofie, ci *creator*, eticul va fi situat înainte de toate în sfera ontologiei creației, ca o condiție de *autenticitate* a celei din urmă. În această stare, nici o cezură între „eu” și „alții” nu mai poate fi admisă: „Îmi place teribil – i se confesa lui Liiceanu – vorba lui Kant, că eticul este aceea comportare care trebuie săvârșită în singurătate ca și cum ar fi săvârșită în comunitate”<sup>23</sup>. Este aici aceeași unitate, aceeași identitate cu sine a vieții trăite etic, de care Noica amintea în *Devenirea întru ființă*.

Ce se întâmplă însă când descoperim la un autor lipsa de veridicitate a creației, o operă care nu are consubstanțial eticul? Cel mai adecvat gest al nostru față de o atare precaritate ar fi, după Noica, nu judecata, ci *mila*. Ipoteza lui Noica este, desigur, surprinzătoare. Să fie vorba de labilitate, de șovăială, de soluția omului „călduț”, sau să fie cumva o formă de pacifism, de fraternizare oportună cu „celălalt”? Doar aparent câte ceva din toate, căci mila, așa cum o va înțelege filosoful, nu este aceea îngăduință izvorâtă din „zâmbetul catolic”, ci „o răsturnare a reacției de primă instanță și un fel de a nu te lăsa prins în jocul faptei condamnabile”<sup>24</sup>. Altfel formulat: *Pitié pour les forts*, zice Noica, adică să avem milă pentru cei puternici, să le înțelegem drama forului lor intim și, în acest fel, să-i depășim.

Mila devine, iată, nu atât un „Îndurați-vă de...” sau „Rugați-vă pentru...”, cât o formă de „învățătură” superioară judecății care, în fapt, ne-ar coborî în ochii altora. Prin milă, ne este privilegiată calea spre har, spre grație, ea poate fi chiar întruparea acesteia. Să fi sugerat Noica, aici, chiar grila prin care să-i receptăm, lui însuși, reacțiile morale de comportament în varii situații?! Oricum, debusolările întâmplute nu vor fi decât formele utopice de eclipsă ale „eului etic”, derapările de la *istmul* comportamentului moral, acea fâșie îngustă care traversează, în perioada interbelică, mai mult de un deceniu de exprimare (și) publicistică.

#### EUL CREȘTIN ȘI ISTMUL EULUI ETIC

Înainte de *vămile impurificării*, prin care a trecut ființa morală a filosofului, atunci când, după propria-i diagnosticare, s-a „impurificat dintr-un exces de puritate”,

<sup>23</sup> Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 180.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

să delimităm un posibil *istm al eului etic*, acea cale strâmtă și identică mereu cu sine, care unește tot ceea ce este imuabil și separă permanentul de contingent.

O ipoteză care ar trebui să dea serios de gândit până și celor mai furioși exegeți ai lui Noica – îndeosebi analiștilor inflexibili ai „înverzirii” din anii ’38–’40 sau celor ce pretind că au detectat în autor, tardiv și tendențios, un „metafizician al etniei-națiuni”<sup>25</sup> – este aceea a afilierei filosofului la un filon de *spiritualitate creștină*. Poate, aici și acum, termenul de „afiliere” nu este cel mai adecvat. Noica nu a „aderat” și nici nu s-a „înscris” la/în vreo „organizație”. El și-a *apropiat* gândirea și, în egală măsură, și-a *apropiat* ființa morală de o atare dimensiune a culturii.

Relația pe care o indicăm aici nu este de suprafață și nici intermitentă, căci formează unul dintre straturile importante ale *Grund*-ului întregii opere. Noica s-a simțit, credem, atras de spiritualitatea creștină încă din primele sale texte, de când îl torturau „de ce?”-urile vârstei, când cuteza deopotrivă timid și violent să afle care este „axul trudeilor spirituale, centrul de înțelegere” al tuturor frământărilor minții lui, cum scria adolescentul din ultimul an de liceu<sup>26</sup>. Și tot atât de semnificativ, pentru a lua cealaltă extremă a vieții sale, a fost felul în care a murit, în care a știut să moară Noica. Am putea aduce aici ca *pretext* ceea ce filosoful însuși a spus cândva despre Socrate: „Nu s-a înțeles încă sensul finalului, gestul acela conturator, care desăvârșește și încoronează, luminând cu linia lui minimă, tot înțelesul creațiunii”<sup>27</sup>. (Deloc conjunctural și nicidecum printr-o alegere superficială, Noica l-a rugat pe ÎPS Antonie, Mitropolitul Ardealului, să-l înmormânteze după ritualul creștin ortodox la Schitul Păltiniș: iată *sensul finalului*.)

Însemnările din articolul *Cei de mâine* alcătuiau, în ordine cronologică, al doilea text publicat de Noica, după ce – tot în revista „Vlăstarul” – încercase nu sunetul unei „proze filosofice”, cum s-a spus<sup>28</sup>, ci unele considerații fără prea mari pretenții despre artă și religie, cele ce au făgăduit omului că va vedea, cândva, „o mare pe care n-am văzut-o încă...”.

Răzbătea acolo un strigăt discret, învăluit, care revendica *dreptul la ideal*, la o altă lume, una bănuită că se întinde dincolo de „superlativul iluziei” care era știința. Inspirat de o parabolă a lui Oscar Wilde, adolescentul Noica găsea idolul său nu în filosof, ci în *artist*, deoarece numai el, singurul, se refugia, chiar dacă pentru asta fusese hulit de Nietzsche, în ideal<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Claude Karnoouh, *Români. Tipologie și mentalități*, București, Humanitas, 1994, p. 171–207. Titlul francez al acestei cărți publicate la Arcantère, în 1990, este: *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie. Essai*.

<sup>26</sup> Vezi *Cei de mâine*, în „Vlăstarul”, nr. 3, ian. 1928, *apud* Noica, *Semnele Minervei, Publicistică*, I, București, Humanitas, 1994, p. 22–25.

<sup>27</sup> Vezi *Gândurile unui condamnat la moarte*, în „Ultima oră”, nr. 67, 17 martie 1929.

<sup>28</sup> Cf. Noica, *op. cit.*, p. 477.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 18.

Să fie oare întâmplător faptul că, dintre cei care ilustrează forța de atingere a acestui ideal, liceanul Noica se oprea, în 1927, în întâiul său text publicistic, la Zagreus, la Osiris, dar și la Iisus, martirul care „a crezut cel mai vânjos în realitatea acestui ideal”? Hazard să se numească apoi faptul că prima călăuză în lumea tensionată a ideilor a fost, pe când avea în jur de cincisprezece ani, „la vârsta creierului fraged și-a duhului abia adolescent”, teosoful E. Schuré? Și tot de contingent să țină, oare, faptul că același Noica publica, imediat, un alt text care, criticând *ex abrupto* „testamentul neputinței” celor „bătrâni”, invoca, printre altele, și degradarea pe care alții (printre care mulți străini) ar fi produs-o *creдинței* și imaginii Mântuitorului? („Nici măcar sămânța în care scâncește, chinuit de strânsoare, infinitul, nici măcar amintirea Celui care ne-a aruncat – semănător al Mântuirii – sămânța infinitului, nici măcar astea nu ni le-ați înmănat întregi și nezgândărite.”<sup>30</sup>)

Obsesia moralei creștine bântuie însă în mai multe dintre însemnările adolescentului Noica. Cu toate că era iritat și dezamăgit de lumea reală, aceea despre care autorul lui *Salomé*, citat de Noica, spunea că „nu se vorbește” și „nu e nici o nevoie de a vorbi despre ea pentru a o vedea”<sup>31</sup> (și asta pentru că lumea: *este*), tânărul de numai 19 ani nu va fi un idolatru și – cu atât mai puțin – un fanatic, chiar dacă și el lua parte la o cruciadă fără nume, în care principiul era: „Noi vrem tot!”.

Noica dorea mai degrabă să intre în rolul cugetătorului veritabil, care, pentru a izbândi, trece dincolo de băjbăială și îndoială, învinge ezitarea, afirmă și neagă – pe scurt: *cutează*. Un cutezător în gândire și în simțire, un ins care vrea să-și asume, cel puțin teoretic, alternativa *creдинței* (care presupune două soluții) – așa apare colaboratorul la „Revista literară” a Liceului „Sf. Sava” sau la publicația deja citată, de la „Spiru Haret”.

Ființa morală a tânărului Noica ni se revelă acum la răspântia unei *atitudini antinomice*: între *a fi păgân* și *a fi creștin*, două crezuri care, spune el, te chinuiesc nu pentru că n-ai putea alege unul dintre ele, ci datorită ispitei pe care o aruncă, în egală măsură, cele „două împărății ireductibile”<sup>32</sup>. Între a accepta sau a aproba viața și suferința, cu tot ceea ce ține de un fel de mit al realității ei, și a nega viața, a trece „pe lângă ea, senin și cutezător, disprețuitor și somnambul”, dar să te lași pătruns de *creдинță*, ca un „pelerin aspirativ, trudnic și misticizat”, să faci posibilă sălășluirea în tine a unei neștiute și sublime religiozități, între aceste două praguri, așadar, peste care cineva fie intră, fie iese în sau din viață, se consumă drama omului ca ființă căzută și repudiată, anatemită să poarte la nesfârșit vina asupra sa: „Cine dintre voi este fără de păcat să arunce cel dintâi cu piatra...”.

Replica aspră, dar cât de adevărată, dată de Iisus cărturarilor și fariseilor, povestită în *Evanghelia după Ioan*, era așezată de tânărul Noica acolo unde eșua

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>31</sup> E vorba despre Oscar Wilde (1856–1900), poet, dramaturg și prozator englez, autor care a luat în răspăr contractul moral dintre oameni, al cărui nonconformism consună, se pare, cu cel al generației lui Noica.

<sup>32</sup> Constantin Noica, *op. cit.*, p. 28.

brusc încercarea sa lirică de judecată à la Solomon în cearta – adică: antinomia – păgân/creștin sau, de ce nu, profan/sacru. Finalul voit ezoteric al unui mic eseu<sup>33</sup> trimite, în pofida ambiguității facil jucate, la naivitatea și (in)certitudinea anticului, care nu doar retoric se întreba și ne întreba: „Ce este adevărul?”. Mai mult, liceanul de la „Spiru Haret”, dintr-un entuziasm – ca să nu spunem „exces” – al alternativei (frenesia lui „și-și”) cădea într-o stare dubitativă, esopică, ezitantă, într-un fel de dilemă destructivă suficientă sieși, dornică de echilibrul unei atitudini, dar năzuind și spre un scepticism al neputinței de a ne salva după cădere, căci cele scrise de Domnul „cu degetul pe pământ” (Ioan 8, 6) n-au fost nicicând cunoscute de oameni: „Astăzi zadarnic ne aplecăm peste marginea veacurilor să luminăm slova<sup>34</sup> dumnezeiască. Nisipul – piramidă de tăcere – e mut. Și, poate, ceea ce nu mai putem citi – era iertarea căderii noastre...”<sup>35</sup>.

Să nu știm cu adevărat dacă Mântuitorul a fost îngăduitor cu marea noastră greșală?! Iar pentru tânărul Noica, să fi fost, oare, fervoarea lui „și-și” semnul prevestitor al unui *dubito* sau – și mai adânc – al unui viitor posibil „nici-nici”, adică: nici păgân nici creștin, ci filosof, cugetător autentic, în care se ascunde însă un creștin bine temperat? Acel credincios și acea credință ce vor răzbate apoi și în textele din „Credința” sau „Vremea”, din „Universul literar” sau „Adsum”, din atât de, cum să spunem, excomunicata „Buna Vestire”, dar și din volumele *Mathesis sau bucuriile simple*, *De Caelo* sau *Pagini despre sufletul românesc*, ultimul integral alcătuit din texte publicate în reviste sau difuzate prin radio.

Oricare ar fi însă accentele morale, de spiritualitate creștină care subzistă în rândurile scrise de adolescentul Noica, orice subiect l-ar atrage în jocul speculației turbionare, e limpede că ele exprimă, discret, o suferință autentică după certitudine, după adevărul „gol și aspru”, o curiozitate aproape maladivă și pitoresc formulată de aflare a absolutului, a transcendenței sau, altfel spus, a lui Dumnezeu. (Dumnezeu – care îi lipsea lui Goethe pentru a fi extraordinar – pare să fie punctul  $\Omega$ , ca în Teilhard de Chardin, ceva „proiectat înainte, nu în trecut”, cum va nota Noica, mai târziu, în ziua de 18.XII.73; vezi ediția Humanitas, 1990, p. 200.)

Se va spune, poate, că pentru un licean nu reprezintă ceva deosebit izbucnirea unei „crize religioase”, fie și într-o formă benignă, aceasta fiind justificată de varii factori, care se produc mult mai pregnant după consumarea pubertății, pe fundalul a ceea ce psihologii numesc „criza de personalitate”: modelele oferite nu satisfac, sau nu *mai* satisfac, sub unghi axiologic, tabla de valori e spartă de orgoliul vârstei, totul e pus între paranteze, dispar punctele cardinale, se poate manifesta chiar un fel de *raptus* al ființei ce marchează începutul istovitoareii identități de sine. Cum tot așa se va presupune că nu putem eluda influența directă exercitată de religie,

<sup>33</sup> Vezi „Vlăstarul”, februarie 1928.

<sup>34</sup> În absența colecției revistei „Vlăstarul”, credem – pe temeiul coerenței interne a textului – că e vorba aici de „slovă”, adică de „învățătură”, de scriere sfântă, și nu de „slavă”.

<sup>35</sup> Constantin Noica, *op. cit.*, p. 29.

care, pentru generația lui Noica, era disciplină obligatorie în școală. Atare argumente – dar și altele – nu știrbesc însă cu nimic ipoteza acelei mute, ezitante și îndârjite căutări a divinității, mai exact: a Dumnezeuului (creștin). Ne gândim îndeosebi la imaginea *omului livresc*, cel ce se întruchipează din duhul scrisului și care poate să semene sau nu cu insul real, cu aptitudinile și reacțiile sale.

„Mi-e trupul șarpe rupt în două / de legea Ta; și-a zvârcolit / chemarea până-n asfințit / durerea a-mplinit cu rouă // coroana de-nroșiri și spini / pe fruntea rugii mele nouă / c-un singur trup și lacrimi două”<sup>36</sup>: e aici o secvență dintr-un sonet publicat de Noica<sup>37</sup>, probabil printre cele dintâi încercări poetice tipărite, un text unde simbolurile creștine pot fi, circumstanțial, sursă de inspirație sau pretext; poemul acesta se încheie însă cu o interogație esențială, credem, pentru gradarea a ceea ce Kierkegaard ar numi „le moi théologique, le moi en face de Dieux”, atitudine semnificativă pentru tentația de a depăși „le moi humain”<sup>38</sup>: „– Să strig în lespede de șoapte / c-am înviat în *Tine*, Doamne?”. Nu înțelegem însă, prin asta, că Noica a fost vreodată în fața divinității, ci, mai totdeauna, în *apropierea* ei.

Dacă adolescentul Noica simțea sau presimțea, în forul său intim, o furtună provocată de Cer, ne-o spune *forma* care întruchipează o asemenea tulburare: poezia. Criza – câtă a fost – e asumată liric. Așa au început căutarea și găsirea a ceea ce este calificat fie „Doamne”, fie „Stăpâne”. Căutare desfășurată pascalian („Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”), trecând prin varii răspântii și alcătuint, până în anii 1943–1944 („momentul Cernăuți” și *Jurnal filosofic*), un *istm* al *eului etic*.

Aflat *între două nopți*, ca și un Arghezi, al cărui spirit pare să-i potențeze versurile de acum, Noica se rostește, deci, sufletește prin poezie. La 18 ani crede că e poet, nu prin talent, ci prin faptul că e *autentic*, un criteriu pe care-l fixase Eliade cu un an mai devreme, în *Itinerariul spiritual* din „Cuvântul”. Discursul poetic, care nu o dată are dicția ritualică a psalmului, putea să fie, credem, pentru Noica, modul veritabil, neîngrădit, nefalsificat de vreo influență ideologică, de exprimare a celui mai sincer și profund crez. De ce să mintă, când tocmai minciuna era ținta nemulțumirii sale? De ce să fie la acea vârstă fals, când tocmai falsitatea îl dezgusta?

Sigur că se puteau ivi atunci și teribilisme dintre cele mai incredibile. Într-o însemnare făcută cu un an mai târziu, pe când era în primul an de studenție, Noica vorbea de tinerii-imberbi care vor să surprindă publicul prin acele gesturi care exprimă „triumful liceanului cu țigara în gură, sau orgoliul celui cu ani mai puțini

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 33. Poemul acesta – de fapt: un sonet – a fost publicat „la recomandarea lui Ion Barbu”. Noica povestea că același Dan Barbilian l-ar fi convins cândva să renunțe la a mai scrie poezie. Dacă Noica nu a mai elaborat versuri, probabil că s-a convins singur de, așa cum spunea el despre lirica lui Nichifor Crainic, „insuficiența” poeziei sale. Va mai scrie ceva versuri doar prin anul 1971; vezi *Trei poeme filosofice pentru S.*, în „Viața Românească”, nr. 4, aprilie 1988.

<sup>37</sup> Vezi *Înviere*, în „Viața literară”, an III, nr. 78, 17 martie 1928.

<sup>38</sup> Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Gallimard, 1949, p. 164, cap. „Les gradations de la conscience du moi (la qualification: devant Dieux)”.

decât degetele de la mână, de a se plimba pe bicicletă”<sup>39</sup>. Dar, cu toate acestea, sensibilitatea adolescentului și, apoi, a tânărului Noica rămânea eminent poetică.

Ezitatea însăși – ca semn al lucidității – este consubstanțială acestui moment al cărui simbol e *cumpăna*, indecizie calculată și tensionată așa cum cer marile opțiuni: „Sunt, Doamne, înstrunare funerară; / e-ncoardă-n mine chinuri și jivine / cu glas sonor de trup și de ocară”<sup>40</sup>. Această mică spovedanie, din care vom mai cita, aduce o evlavie reținută și seamănă mai mult cu pregătirea, ușor silnică, a unui preot pentru hirotonisire, cu o blândă tânguire în care, cum spune poetul, după ce și-a „îngropat trecutul ca p-un mort”, „credința nouă” devine „o groapă largă și îndurerată / și-adâncă; albă, ca un strai de port / și vie, ca o haină de ispită”.

Căutarea lui Dumnezeu între starea de păgân („dar brațul meu nu Te-a îmbrățișat”) și cea de posibilă „robie” divină („un mugur îți surâde alb, Stăpâne”) pare extrem de istovitoare și lung așteptată („Te caut cu brațe de agat, / nostalgic și crucificat deschise”, „Te-am căutat în veacuri și în stâncă”), ea păstrând, totuși, speranța unei viitoare revelații (desigur, nu exprimată în maniera urgent-radicală, precum la un Arghezi cu acel „Vreau să te pipăi și să urlu: Este!”), cu toate că Noica a împrumutat sunetul interior arghezian – sau procedează mimetic – în *Mă închin*, unde se simte frazarea poetică a unor „cuvinte potrivite” *ad-hoc*.

Modul de gândire antitetic, împingerea antitezei spre paradox, vor fi de altminteri, începând cu discursul poetic și publicistic al anilor ’28–’29, o constantă. Alături de atitudinea pe care am denumit-o prin conectorul „și-și”, acest fel opozițional de a judeca al adolescentului Noica ne apare, din perspectiva publicisticii interbelice, ca o formă incipientă, mascată a ceea ce am numit strabismul moral din anii patruzeci și ceva. Iar dacă vom interpreta psihanalitic, din unghiul întregului relativ care e opera în constituire, fragmentul de proză filosofică intitulat *Statuia filosofului*<sup>41</sup>, examen în fond introspectiv, autoreferențial, vom putea detecta aici o căutare de sine, a identității de sine, proiecția unui eu ce va fi regăsit, paradoxal, peste ani, la vârsta maturității depline și a senectuții, sub chipul paradigmatic visat în adolescență. Drumetul din text e transfigurarea autorului însuși, iar filosoful pe care îl caută e forma proteică de mai târziu a propriului eu. Noica umbla după sine și voia să afle acel atât de îndepărtat Schit pentru care pierduse vreo doi ani de pribegie: va deveni, într-adevăr, filosoful pe care îl idolatrizase în text, iar destinul îi va hărăzi mai mult de un deceniu de viață, înainte de amurg, la Păltiniș, în apropierea Schitului care îi veghează de multă vreme mormântul, cealaltă existență – cea întru vecie. (Se trece, credem, prea ușor peste *dorința* filosofului de a fi înmormântat lângă un Schit, și nu în vreun mausoleu...)

<sup>39</sup> Vezi *Notații*, în „Vremea”, an II, nr. 55, 14 martie 1929.

<sup>40</sup> Vezi poemul *Mă închin*, în „Vlăstarul”, an IV, nr. 5–6, martie–aprilie 1928; *apud* Noica, *op. cit.*, p. 34.

<sup>41</sup> Text publicat în același nr. 5–6 din „Vlăstarul”; cf. C. Noica, *op. cit.*, p. 36–41.

Colaborările lui Noica la „Ultima oră” și „Credința”, în timpul cât era student și după, vor dezvălui alte segmente din istmul eului etic. Raporturile intime cu „faptul religios” devin, într-un fel, mai controlate și supravegheate prin vizorul rațiunii, poate și ca o reacție la moda pozitivismului. Tânărul Noica nu este acum – cum n-a fost nici când era licean – un dogmatic, cugetarea sa e liberă și aspiră mai totdeauna la a *înțelege* adevărul – și nu *exactitatea* – înainte de a-l contesta sau a i se supune.

Dacă „faptul religios” este însă un „complement firesc al cosmosului: al vieții și al morții”<sup>42</sup>, se poate spune *nu fără a cerceta*. Au făcut-o, cei dintâi, grecii vechi, care, interesându-se *numai* de frumusețe, bunăoară, n-au putut rămâne în insula acestei „exactități”, ci au dat fără să vrea, în egală măsură, peste adevăr și peste bine. Noica găsea și el, tot aici, temeiul – adică: substratul metafizic – al Științei și Artei: „adevărul și frumosul nu sunt decât întru Dumnezeu”<sup>43</sup>. „Idea de Dumnezeu”, încorporată în știință, și „intuiția lui Dumnezeu”, integrată în artă, sunt căile de atingere a absolutului, de întregire a cosmosului și de (re)găsire, îndeosebi prin artă, a aceluia ecuator situat între „polul ceresc și cel pământesc”.

Tânărul Noica descoperea în astfel de determinații un „act de ciclopism intelectual”, unde tabloul lumii este cercetat doar cu un singur și mare ochi, rotund, aflat în mijlocul frunții, de aici rezultând o viziune cu un singur sens: cel creștin<sup>44</sup>. Ipoteza aceasta o pune la lucru într-un text despre Sandu Tudor, directorul de mai târziu al publicației „Credința”, cercetând ce înseamnă „sfințenia artei, adică arta creștină”.

Nu ne interesează observațiile lui Noica, pe când avea douăzeci de ani, asupra esteticii creștine, unde străbate examenul venit dinspre binomul temporal/spiritual, ci e important care este *înțelesul pe care-l dă creștinismului*. Cum n-a fost, am subliniat, dogmatic, Noica nu manifesta nici habotnicie. Modalitate de viață, una dintre ele și atâta tot, un fel paradoxal și particular „de-a trăi lumea dincolo de lume și viața în afara vieții”, creștinismul este, conform oricărei exegeze, realizare sau

<sup>42</sup> Constantin Noica, *Sinteza religioasă*, în „Ultima oră”, an I, nr. 37, 10 februarie 1929.

<sup>43</sup> *Ibidem*. Știm analiza, extrem de subtilă, izvorâtă dintr-o speculație productivă, pe care Noica a făcut-o relației dintre „adevăr” și „exactitate”; vezi, printre altele, „Exactitate și adevăr”, în *Cartea interferențelor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 170–177; referințe există și în tratatul de ontologie sau în paginile de logică. Ce spunea însă Noica despre relația adevăr-exactitate și viața lui Hristos, în niște pagini inedite din *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, interpretând gândul gnomic: „Cine n-are îndârjire, acela vede pe Dumnezeu” (altfel spus: cel ce are îndârjire umblă după „exactitate”, riscând uneori să piardă întregul adevăr). „Dacă oare un bun creștin de astăzi, în dorința de a lămuri *toate* episoadele vieții lui Hristos, ar dori să știe «exact» ce a fost cu trădarea lui Iuda Iscariotul? Dacă ar studia toate documentele timpului și ar privi lucrurile obiectiv, pe ambele lor fețe? Dacă ar constata că Iuda, în fapt, denunțându-l pe Hristos, a făcut-o din dragoste pentru El, ca să-l salveze de crucificare, sau sperând că-l salvează? Dacă, deci, acest creștin s-ar îndârji pentru «adevăr» și ar spune lumii întregi, în particular Bisericii, că Iuda n-a fost cu adevărat un trădător – atunci ce ai spune?”; vezi „Viața Românească”, nr. 11–12, noiembrie-decembrie, 1994, p. 8 (Chiar, ce vom spune? – mai cu seamă că unele interpretări de azi merg tocmai într-o atare direcție.)

<sup>44</sup> Vezi *Ofensiva ciclopilor . . . Despre d-l Sandu Tudor și alții*, în „Ultima oră”, an I, nr. 93, 18 aprilie, 1929.



gesticulație *interioară*. De natură nondiscursivă, actul religios ține de forul intim, e mut întrucât rămâne închis și încuiat în cel ce îl produce, fiind, în schimb, „cel mai însemnat mijloc de cunoștință reală”. Rămâne însă doar un mijloc, un *act de viață*, căci el nu participă la nici o rețea de comunicare<sup>45</sup>.

Ce înseamnă toate acestea pentru ceea ce numim „eul creștin”? Ele oferă, mai întâi, sugestia – sau nuanța: căci adevărul e de cele mai multe ori și o chestiune de nuanță – că *Dumnezeu există pentru că îl simțim*. Un fel de a percepe cu totul particular, care nu se învață, nu se poate învăța, ci pe care persoana îl descoperă în sine, fiindând de nu știi când, și în care află rațiunea de a fi și marele secret al vieții duhovnicești.

Dar nevoia de Dumnezeu are motive și mai adânci, unele dintre ele ținând cu adevărat de temeuri. Chiar un filosof ca Descartes, cel mai raționalist dintre gânditori, a simțit nevoia postulerii unui reper fix, a unui suport *moral*: existența unui Dumnezeu perfect, care să facă de prisos minciuna sau eroarea.

Mintea umană, observa tânărul Noica, oricât ar părea de independentă, ea nu se poate înălța fără această „garanție a sufletului” care, întocmai ca la autorul celebrului *Discurs asupra Metodei...*, ne urmărește implacabil: „Căci ție însuși cine îți garantează realitatea firii?”<sup>46</sup>.

Unde aflăm, în fond, *chezășia morală* a adevărului?! Un asemenea sentiment se hrănește nu atât din vorbă – căci aici nu-i loc de comunicare, ci de trăire –, cât din *tăcere*. Se știe că tăcerea lui Iisus a fost preferată de Papini în fața strălucitoare elocvențe a lui Socrate, după cum și Noica opta pentru aceeași formă de *pace* care să aureoleze „scena finală” a vieții: „Iar eu, mâine, când voi fi așezat pe scaunul electric, voi tăcea, deși nevinovat, tăcerea lui Iisus”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Din inexistența comunicării conținutului actului religios, Noica desprindea concluzia, pripită, printr-o argumentare insuficientă, că dacă arta ar fi pur religioasă, ea va înceta să existe ca artă tocmai datorită acestei absențe a comunicării (cine a demonstrat, indubitabil, că arta creștină nu comunică nimic?!), a obiectivării, a traducerii exterioare a sensului încorporat. (Cât de „insolubilă” e chestiunea comunicării și a „adevărului” în artă, o simțea Noica însuși atunci când vorbea, într-un alt text, de „minciună” ca „izvor de energie estetică și etică”: „Arta adevărată, pentru a nutri o energie estetică și, prin aceasta, una etică, *trebuie să mintă*”; vezi „Vremea”, an II, nr. 49, 31 ianuarie 1929.)

Noica avea, trebuie să recunoaștem, o criză de miopie axiologică. Intenția sa era să combată teza despre sfințenia artei dintr-un text al lui Sandu Tudor, *Între idolatrie și sfințenia Artei*, publicat în „Contemporanul”, nr. 79 din 1 febr. 1929. Că Noica era cam... tezist, o spun concesiile, mici, e adevărat, pe care le face în finalul textului său, *Ofensiva ciclopilor...*, unde acceptă, istoric vorbind, „existența unei arte sfinte”, a cărei valoare și a cărei semnificație sunt „simple estetice” (?). Fără să lămurească însă nici care ar fi determinațiile esteticului și nici să determine relația estetic/artistic, invocată implicit în raționamentele sale, tânărul Noica preciza că, pentru sfințenia în sine, în arta sacră se ajunge la un sacrilegiu, deoarece „e absolut necesar ca cel care utilizează o temă creștină pentru exteriorizare artistică să fie profan. Și arta creștină este, atunci, o profanare”.

<sup>46</sup> Vezi *Un fragment de viață*, în „Ultima oră”, an I, nr. 205, 31 august 1929.

<sup>47</sup> Cf. Constantin Noica, *Gândurile unui condamnat la moarte*, în „Ultima oră”, an I, nr. 67, 17 martie 1929. Noica ironizează aici cu multă finețe, dar și cu o gratuită aroganță, admirația fără

Perioada în care apăreau aceste gânduri în „Ultima oră” era definită de Petru Comarnescu drept „superficial creștină”<sup>48</sup>, după ce criticul Ș. Cioculescu, în dezbaterile despre „noua generație” provocate de Eliade, ironizase un viitor posibil „marș concentric al tineretului român către ortodoxie” (vezi „Viața literară”, nr. 86, 26 mai 1928). Și asta după ce se trecuse prin perioada „carului cu boi și a ulcelelor-simbol” aduse pe scena istoriei de „Sămănătorul” (generația sămănătoristă fiind aceea care a realizat naționalizarea culturii românești), pentru ca atunci, în 1929, să fie vremea „bocitoarelor indiscrete” și a „credinței țipate” pe care le promova „Gândirea”<sup>49</sup>.

E drept că experiența religioasă a generației care, mai târziu, avea să dea pe unul dintre marii savanți ai istoriei religiilor era firavă, afișată cu o fals-petulanță, ca să nu spunem că ea trăda, uneori, multă nepricepere și absență a trăirii. Răzbate acest lucru și din analiza critică a lui Eliade făcută într-un text apărut ulterior<sup>50</sup>. Iar când a dialogat cu Mircea Vulcănescu și Paul Sterian, mărturisirea autorului lui *Maitreyi*, și-ar fi dat seama cât era de ignorant în legătură cu creștinismul răsăritean și tradițiile religioase românești, pentru a nu mai lua în seamă „experiența ortodoxă” care „îi lipsea”.

Obiecții aspre aduseseră și Șerban Cioculescu în schimbul de replici cu M. Eliade în marginile *Itinerariului spiritual*, unde, chiar dacă nu recunoaște decât retoric, face un virulent proces ortodoxiei, îndeosebi felului în care era cultivată de

---

rezerve pentru felul în care e descrisă moartea lui Socrate în cunoscutul dialog platonician. Această înaltă lecție de teatru dată de Socrate, care, murind, perorează în fața emulilor săi despre nemurire, i se părea tânărului Noica de o platitudine ușor îngrijorătoare. Logic vorbind, gestul filosofului grec poate fi exprimat, simplificat, printr-o dilemă: *a crede sau a nu crede în veșnicia sufletului*; în cazul celei dintâi ipoteze, acceptarea morții ca atare devine ceva derizoriu; dacă nu se crede în nemurirea sufletului, întreaga speculație asupra eternității se transformă într-o probă de lașitate în fața inevitabilului, o autoconsolare, o formă deghizată de aflare a unui „calmant pentru a nu urla în clipa hotărâtoare”. Nu atât de o decriptare logică are nevoie pledoaria lui Socrate, făcută după ce tribunalul atenian votase condamnarea la moarte, cât de o interpretare metafizică a discursului socratic ținut, să spunem, cu pocălul de zeamă de cucută în mână. Fibra morală a psihologiei înțeleptului, cel care caută *adevărul* până în clipa finală a vieții, e un pretext mult mai adecvat de analiză, de logică, dacă vreți, a lui Hermes, decât de încadrare a ei într-un formalism schematic, maniheic.

Dar ceea ce este, se pare, mai umilitor pentru om constă în cutezanța – împinsă chiar până la aroganță – de a-l compara pe, totuși, celebrul Socrate cu Mântuitorul, pentru felul în care au știut să moară. „Ca și cum, observa Noica, moartea urlată a lupului ar avea vreo înfățișare cu cântecul lebedei.” Pentru a ajunge la *eroismul* lui Iisus, Socrate ar fi avut nevoie de o forță care să-l transleze, cu duh și carne, *dincolo*. Avea nevoie, spune tânărul Noica, de o „șuviță de mușchi”, de un resort, dar și de o pârghie pentru acel *dincolo*: acel „biceps al eroicei transcendente” pe care nu-l au mulți dintre condamnații la moarte.

<sup>48</sup> Petru Comarnescu, *Peisagiul generațiilor tinere*, în „Ultima oră”, nr. 45, 20 febr. 1929.

<sup>49</sup> Motivul ironic al „bocitoarelor” – mai exact: „tristul oficiu al bocitoarelor” – va fi reluat după nici o săptămână de Noica și invocat în critica făcută unor reviste literare; vezi *Bocitoarele*, în „Ultima oră”, nr. 50, 20 febr. 1929.

<sup>50</sup> Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual: „Tânără generație”*, în „Cuvântul în exil”, nr. 40–41, sept.-oct. 1965, *apud* M. Eliade, *Profetism românesc*, I, ed. cit., p. 9–16.

„Gândirea”, „Cuvântul”, „Crinul alb” și „Duh și slovă”, caracterizate ca simptome ale unei maladii complicate și care fac mai curioasă „inaniția ortodoxiei”<sup>51</sup>.

Noica și, alături de el, mulți din „tânăra generație” se vor simți stăpâniți de creștinătate într-un mod particular, diferit de ceea ce va însemna ortodoxismul lui Nae Ionescu și al grupării gândiriste, sau cel al lui Nichifor Crainic. Încă de acum, el va încerca să înțeleagă atât creștinismul, cât și ortodoxia, într-o manieră pe cât posibil metafizică, speculativă, prin grila binomului spiritual/temporal, aceeași care i-a servit, tot în publicistica de la „Ultima oră”, în dialogul critic cu Julien Benda. Tocmai de aceea i se păreau de neînțeles două tentative ale istoriei: mai întâi, fuziunea dintre ortodoxism și tradiția românească și, apoi, contopirea naționalismului cu Biserica, încercări care nu sprijineau, în fapt, nici ortodoxismul creștin, după cum nu foloseau nici naționalismului românesc<sup>52</sup>.

Julien Benda ajunsese la concluzia că mulți dintre cei care își originau creația în sfera eternului, a spiritualului (adică: filosofii, poeții, oamenii devotați Bisericii), au renunțat la această matcă, simțindu-se atrași, într-un context ideologic deloc neutru în raport cu creatorii, mai degrabă de ambianța temporalului, a acelui, cum spune Noica, „particularism lumesc”<sup>53</sup>.

La nici două luni după recenzia făcută cărții lui Benda, *La fin de l'Éternel*, Noica analiza sufletul românesc, care a oscilat între cultura catolică apuseană și Orientul ortodox, aflate în opoziție, mai exact, între occidental și rus, „violenta înțelegere religioasă rusă”<sup>54</sup>. Credința lui Noica era că evoluția noastră întru ortodoxie s-a înfăptuit într-o direcție neașteptată: fără să ne asemănăm în trăire cu omul rus, noi am *pătimit lumește* și am găsit în ortodoxie o armătură de rezistență istorică (asemănător întrucâtva religiei Occidentului), după care am ajuns la o formă ciudată de creștinism care, nefiind absolut ortodox, putea fi – datorită proprietăților sale – „gândit catolic” (Noica preciza că viața duhovnicească a fost ortodoxă, însă contextul a orientat ortodoxia spațiului românesc spre acel „lumesc catolic”).

Numai că, la sfârșitul deceniului trei și începutul celui de-al patrulea, au apărut o serie de metamorfoze care au răsturnat întrucâtva acest mecanism istoric: *românismul* a devenit, însă nu atât de subit pe cât pare, reflexul necesar al îmbrâncirii noastre spre „formula pură a ortodoxiei rusești”<sup>55</sup>. O astfel de pendulare concretă a însemnat totodată și un pretext esențial în exprimarea unei interogații fundamentale asupra propriului nostru destin existențial: ce raport posibil se instituie între *temporal* și *spiritual*, ce șanse are creștinismul în săvârșirea unei

<sup>51</sup> Ș. Cioculescu, *Între ortodoxie și spiritualitate*, în „Viața literară”, an III, nr. 94, 17 nov. 1928, *apud* M. Eliade, *op. cit.*, p. 72–75.

<sup>52</sup> Constantin Noica, *Luați, mâncați...*, în „Vreamea”, an II, nr. 57, 28 martie 1929, *apud* Noica, *op. cit.*, p. 202–204.

<sup>53</sup> Idem, recenzia *La fin de l'éternel* de Julien Benda, în „Vreamea”, an II, nr. 57, 28 martie 1929.

<sup>54</sup> Idem, *Printre stânci*, în „Ultima oră”, an I, nr. 104, 3 mai 1929.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

probabile concilierii cu lumea, cu evoluția noastră istorică? O întrebare profundă și aproape imposibil de lămurit în absența definirii cât mai adecvate a ceea ce înseamnă identitatea ortodoxiei și a chestiunii naționaliste, precum și a determinațiilor de autohtonism și tradiționalism pe care le-ar presupune.

Fără să desfășurăm aici o abordare nuanțată a modului în care înțelegea tânărul Noica românismul (suntem în 1929!), vom sublinia doar că el se diferenția de un Nae Ionescu, bunăoară, care, cu un an mai târziu, stabilea un raport direct și aproape exclusiv între românitate și ortodoxia răsăriteană, „a fi român” presupunând în sine, ca într-un adevăr sintetic, determinația lui „a fi ortodox”<sup>56</sup>.

E cunoscută, în acest sens, replica lui Nae Ionescu față de afirmația lui Eliade, cum că omul din Apus *se naște în catolicism*, în vreme ce răsăriteanul *ajunge la ortodoxie*: „Eu cred tocmai dimpotrivă: că poți deveni catolic sau protestant, dar că, deși ești român, te naști ortodox. Ortodoxia e un mod firesc de a fi în Lume, pe care-l ai sau nu-l ai, dar pe care anevoie ți-l poți construi”<sup>57</sup>. Să înțelegem, însă, de aici, dar și din alte raționamente similare ale Profesorului, că Nae Ionescu „figurează o ortodoxie pe tipul catolicismului”, cum observa Șerban Cioculescu atunci când se îndoia de superioritatea morală a ortodoxiei?<sup>58</sup>

Observațiile lui Noica din textul *Printre stânci* erau făcute într-un moment de „dezlănare sufletească” (în mare parte asemănător cu acela din zilele noastre), iar relația dintre temporal și spiritual va obseda de atunci nu numai gazetăria sa („Adsum” va fi emisia cea mai pură a acestei atitudini), ci și unele dintre cărțile scrise în perioada interbelică. Un creștinism *gândit* catolic, o ortodoxie *trăită* precum un catolic așa-zicând profan – pare o încercare de depășire a miopiei catolice simulată de cei ce făceau, atunci, fenomenologia momentului românesc (și care se angajau, observa Noica, în „acțiunea nefastă a duhovniciei răsturnate”), după cum judecățile acestea voiau parcă să se apropie cât mai neutru de cercetarea dogmelor creștine, de cuprinderea lor în adâncimea aceluși gând în care ele sunt mai mult decât sunt.

#### CALEA ECHILIBRULUI SPIRITUAL

Nu cred că trebuie să înțelegem de aici că eul creștin al tânărului Noica voia împăcarea istorică a două tipuri de reacție religioasă, după cum discursul lui nu recurgea nici la o tendențioasă aglutinare, ci mai degrabă la o subtilă și fecundă

<sup>56</sup> Într-un articol din „Cuvântul” (vezi *A fi «bun român»*, 2 nov. 1930), Nae Ionescu afirma că „în definiția noțiunii «bun român» intră ca notă, respectiv componentă esențială, ortodoxia. A fi nu «bun român», ci român pur și simplu, înseamnă a fi ortodox. În același fel în care, de pildă, animalul «cal» este și «patruped»” (*apud* Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Editura Fundația Culturală Română, 1995, p. 92).

<sup>57</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 12.

<sup>58</sup> Ș. Cioculescu, *Un „Itinerariu spiritual”*, în „Viața literară”, an III, nr. 86, 26 mai 1928, *apud* M. Eliade, *op. cit.*, p. 67.

contaminare *in extremis* de determinații dinspre catolicism spre ortodoxie, precum și la o justificare a opțiunii religioase.

Despărțind ceea ce trebuia despărțit, Noica sesiza că „a fi ortodox” semnifica în fond ceva cu totul diferit decât „a catoliciza răsăritean”. Ideea e invocată expres într-un portret al lui Henri Massis, apărut în „Vremea”: „Când vom reuși să deosebim așa cum se cuvine ceea ce e catolic de ce e ortodox, ne vom dumiri că ortodoxia e întinsă *înăuntru*, catolicismul, în afară, așa încât, de vreme ce prima nu-ți legiferează ordinea lumescă, ai dreptul fără păcat să recurgi la cel de-al doilea”<sup>59</sup>.

Nu vom eluda însă observația că Noica vorbește mai totdeauna nu atât de ortodoxie, din zăgazurile căreia încearcă să iasă când are prilejul, cât de creștinism. Poate fi aici năzuința sa de a depăși nu numai unghiul temporalului, dar și de a ajunge cumva la o privire cvasifilosofică asupra creștinismului (chiar dacă nicicând încheată pe de-a-ntregul) și care ni se revelă de multe ori înăuntru eului creștin al filosofului<sup>60</sup>. E semnificativă în acest sens percepția pe care o avea asupra tatălui său părintele Rafail, fiul lui Noica, atunci când sesiza în comportamentul acestuia un „subcurent de creștinism ortodox autentic”<sup>61</sup>, reacție care devine mai clară în *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, unde Noica este parcă mai mult ca oriunde și oricând stăpânit de duhul Sfântului Siluan, de subtil-creștina iubire de vrăjmași.

Dar acest scurt și frust du-te-vino pe care tânărul Noica îl făcea, teoretic, între duhul Occidentului și cel al Orientului, își afla o motivație mai adâncă și în fizionomia, în mulajul sufletului românesc. Acestuia din urmă îi descoperea, discutând de rezultatele campaniei sociologice a lui Gusti în satul Drăguș, o *specifică seninătate*, rod al echilibrului dintre carnal și spiritual (care se întrupează într-o etică românească, așa cum o reprezintă, de pildă, sfinții din pictura icoanelor), dar și al unei armonii cu natura (popor de răscruce, aruncat ca o punte între Occident și Orient) sau al supremei chibzuințe spirituale: cumpănirea aceluiași Occident lumesc și catolic cu ortodoxul și exclusivistul Orient<sup>62</sup>.

Nu stăruim asupra acestor idei pentru caracterul lor inedit, căci meditaseră la ele și alți intelectuali români ai epocii, fără a mai vorbi de tratarea lor speculativă în discursul occidental, ci pentru că avem, și aici, figura logică (poate chiar psiho-

<sup>59</sup> Constantin Noica, *Henri Massis, catolicul*, în „Ultima oră”, an I, nr. 145, 22 iunie 1929.

<sup>60</sup> Vom observa pornirea aceasta fie și din aparent neînsemnata atitudine pe care o are Noica atunci când comentează revista studenților în teologie din București, „Raze de lumină” (vezi „Ultima oră”, nr. 162, 12 iulie 1929). Cum trăirea sufletească nu poate fi estimată cu ajutorul logicii, Noica are rezerve în fața aerului doctoral, științific, cu care studiile teologice se ridică deasupra faptelor de viață, pierzând irecuperabil atât sinceritatea, care nu locuiește în registrul obiectivității pozitivistice, cât și încărcătura emoțională a acestei sincerități. El afla în acest fel de „comerț cu creștinismul” unul dintre paradoxurile creștinătății sociale, ale creștinătății-viață, care devine, tocmai prin irelevanța și uscăciunea științei, un creștinism-doctrină.

<sup>61</sup> Rafail Noica, *Celălalt Noica*, București, Editura Anastasia, 1994, p. 112.

<sup>62</sup> Constantin Noica, *Specifică noastră seninătate*, în „Ecolul”, an I, nr. 9–10, 8 dec. 1929, *apud* Noica, *Semnele Minervei. Publicistica*, I, ed. cit., p. 465–467.

logică) a lui *și-și* pe care, spre sfârșitul anilor patruzeci, o vom găsi în acea morală *louche*, în strabismul moral al „prozei «gazetărești»”, al gazetăriei lipsite de perspective de la „Buna Vestire” și, parțial, de la „Universul literar”.

La cumpăna dintre deceniile trei și patru, dar și în prima parte a celui din urmă, Noica va încerca să afle o posibilă soluție pentru chestiunea unui „echilibru spiritual”, și anume: să fim „mediatorii între spiritul mistic al ortodoxiei ruse și spiritul catolic al Occidentului. Prin aceasta, problematica spirituală românească devine reprezentativă”<sup>63</sup>.

Însă ideea „echilibrului spiritual” nu îi aparținea: studentul Noica o putea auzi și la cursul de „Teoria cunoștinței metafizice” al lui Nae Ionescu, patronul spiritual *en titre* al tineretului de atunci, care, în prelegerile sale din 1928–1929 despre *cunoașterea imediată*, vorbea, chiar în introducere, de sensul metafizicii ca „expresie de echilibru spiritual”. Noica va fi fost „posedat” de un atare orizont în care situa și posibila comunicare dintre catolicism și ortodoxie. De altminteri, căutările spirituale mărturisite sau cele doar bănuite își au probabil obârșia, și ele, tot în existența unei nevoi – sau a unei dorințe – de *echilibru* personal.

<sup>63</sup> Idem, *Problema echilibrului spiritual*, în „Acțiune și Reacțiune”, 1929, caiet I, p. 51. La o atare temă se oprea și Octav Șuluțiu în articolul *Acțiune și Reacțiune* din „Ultima oră”, nr. 133/1929. El se întreba, mai radical, care e raportul spiritualității creștine cu viața social-istorică. Recenzând primul număr din aceste „caiete semestriale de sinteză națională în cadrul secolului XX”, cum se subintitula revista „Acțiune și Reacțiune”, Șuluțiu observa că lupta dintre spiritual și real, dintre Dumnezeu și Pământ, este dramatică, soluția „provizorie” presupusă de Noica fiind un paliativ. Credința împărțită de cei mulți se confunda cu biserica și misticismul, reprezenta un mod de a fi doar pentru câțiva. „Poporul de jos, conchidea Șuluțiu, crede ca orbul sau ca sclavul, iar intelectualii își construiesc în cel mai bun caz – când nu sunt atei – un sistem rațional, un *Dumnezeu-idee*” (subl. n., I.D.).

Cronicarul aprecia inițiativa celor de la „Acțiune și Reacțiune” ca pe o „mișcare așteptată, odihnită și promițătoare”, autorii exprimând profunzime intelectuală și echilibru clasic, dar și entuziasm pentru idee. Îi povățuia, în final, pe Comarnescu, Noica și Ionel Jianu „să continue experiența religioasă-intimă și concluziile de urmat” (subl. n., I.D.), recomandându-le însă „mai multă autoritate, mai multă dogmă, mai mult profetism”.

În *Problema echilibrului spiritual*, Noica nu ezita să-și afirme, încă de atunci, opțiunea pentru un „sentiment” românesc al situației noastre geografice și istorice (așezați, cum spuneam, între ortodoxia rusă și catolicismul occidental). Creștinismul a avut astfel la noi un rol istoric, ceea ce înseamnă posibilitatea acestuia „de a întrerupe vremelnice, și numai într-un anumit sens, un episod al istoriei” (Noica dă exemplul războaielor purtate de voievozi). Ortodoxismul românesc, constata tânărul Noica, a fost unul defensiv, ca și tradiția istoriei noastre din care acesta face parte. Cu toate acestea, orgoliul național era neîndoelnic alimentat de astfel de raționamente făcute în marginile raportului, extrem de discutat în perioada interbelică, dintre Occident și Orient, sub bolțile cărui se ascundea doimea catolicism/ortodoxism (sufixul „ism” nu are aici nimic peiorativ), cu analiza simpatetică a ortodoxiei rusești – „cea mai dezlegată de temporal dintre toate formele de creștinism”. România era în acest mod chemată să ofere șansa unui echilibru spiritual între două spații care propuneau „soluții ale barbariei”, un nou Ev Mediu.

Conspectele acestui eseu vor fi utilizate de Noica și în alte texte, atunci când va fi vorba despre relația dintre catolicism și ortodoxie sau despre raportul temporal/spiritual. E indubitabil însă că „biografia” românismului începe, pentru Noica, odată cu rândurile acestui text de tinerete, vizibil influențat de doctrina naeionesciană.

Fără să aibă vreun caracter pragmatic explicit, căutarea lui Dumnezeu pare să aibă, acum, la Noica sensul unei porniri mistice: „funcție naturală a spiritului omenesc”<sup>64</sup>, această formă de căutare nu urmărește stingerea unei neliniști efemere, pricinuită poate chiar de încercările noastre eșuate de a ajunge în marginile absolutului, ci este semnul unui imperativ al forului intim. Cum spunea Nae Ionescu, „nu îl caut pe Dumnezeu pentru ca să mă liniștesc, ci îl caut pentru că nu pot altfel”. Ceea ce genera, însă, în viziunea directorului de la „Cuvântul”, o oarecare primejdie pentru viziunea ortodoxă, căci „nu conștiința logică a transcendenței ne duce pe drumul transcendenței, ci necesitatea noastră lăuntrică”<sup>65</sup>.

Judecata lui Pascal, cu acel „Nu l-ai căuta pe Dumnezeu dacă nu l-ai fi găsit”, pe care o va invoca, de altminteri, și autorul lui *De Caelo*, avea astfel un sens profund, iar felul în care o „justifică” Nae Ionescu amintește de atitudinea aproape similară de mai târziu a lui Noica, atunci când, în ceea ce se poate numi „episodul Cernăuți” (1943), va institui între cunoaștere și asceză operatorul logic *sau*, înțelegând asceza în manieră tomistă: prin așezarea dinainte în scop: „Nu cunoști un lucru decât pentru că îl ești, pentru că trăiești ceva, ești ceva. Ești obiectul, de aceea îl poți cunoaște”. Așa încât cel ce face cu adevărat asceză, dacă l-a întâlnit pe Dumnezeu, «*nu poate să nu-l caute*», iar dacă nu l-a întâlnit, „*nu poate să-l caute*”. Sau „îl caută atunci peste tot orbește; aproape deznădăjduit, așa cum îl căutam noi în cunoaștere”<sup>66</sup>.

Meditația lui Noica asupra ideii de „echilibru spiritual” va fi însă mai profundă. El va converti un asemenea gând, cel al echilibrului, într-un sens pe care-l va atribui filosofiei. Într-o conferință citită la Radio București în 26 octombrie 1943 (sub genericul unui ciclu de conferințe numit „Evoluția gândirii”), și ușor prelucrată apoi în „Saeculum”<sup>67</sup>, plecând de la o apoteogă, aparent cu adresă feminină, a lui Cocteau: „Sunt unele cazuri când oglinzile ar face bine să *reflecteze* puțin înainte de a *reflecta* imaginea”, Noica identifica limitele între care se mișca gândirea filosofică: pentru unii filosofi „lumea trebuie redată”, în vreme ce alții susțin că aceeași lume „trebuie refăcută”<sup>68</sup>. Sunt însă extreme care, în această formă, nu se întâlnesc decât rar, căci, în fapt, se observă mai totdeauna efortul de a împăca „reflectarea cu reflexiunea”. Fiind esențialmente relație, orice filosofie înseamnă până la urmă „o încercare de a găsi o formă de echilibru a omului cu lumea” (Noica ilustrează aici acest raport specific prin întâlnirea plină de tâlc dintre un om și un câine, pe care îi ține în echilibru față-n față „ceva originar și adânc”: *frica*). Și, spre deosebire de teologie, gândire magică sau știință, prin care omul e scos din echilibrul lui cu lumea, filosofia – și, odată cu ea, filosoful – „rămâne în echilibrul

<sup>64</sup> Nae Ionescu, *Mistica, fapt de viață*, în *Curs de metafizică*, București, Humanitas, 1991, p. 149.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Constantin Noica, *Cunoaștere și asceză*, în „Saeculum”, nr. 1–2, 1995, serie nouă, p. 80.

<sup>67</sup> Vezi *Un înțeles pentru gândirea filosofică*, în „Saeculum”, an II, nr. 2, martie-aprilie 1944, p. 16–21.

<sup>68</sup> Vezi *Gândirea filosofică*, în *Eseuri de Duminică*, ed. cit., p. 157–164.

creat”, dar nu într-un raport distant de dominator/dominat sau stăpân/sclav, ci într-un „echilibru de apropiere”.

Este aici o altă trăsătură esențială pentru felul lui Noica de a înțelege filosofia și de a o metamorfoza într-o dimensiune existențială a ființei sale precare: „Filosofia este singura orientare care dă omului *sensul prieteniei* cu lumea”. Prietenia ca „formă consimțită de echilibru” – iată un lucru pe care ar trebui să-l înțeleagă exegeții grăbiți ai filosofiei și gazetăriei noiciene. „Generozitatea” lui Noica, dar și aceea pe care o invocă în *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, va căpăta astfel alt sens, în acord cu ceea ce spune în aceeași conferință radio: „Chiar adversitatea, *dușmănia*, e aci o formă de prietenie largă, fiindcă exprimă interesul omului, ca filosof, pentru celălalt și celelalte. Iar în starea aceasta de prietenie cu lumea, în care se așază filosoful, *el înțelege tot ce nu înțelege ceilalți; chiar răul, chiar urâtul lumii*” (sub. n., I.D.). Iar „experiența prieteniei” duce, după Noica, la „intimitate”, adică la „cunoașterea dinlăuntru”.

Ar fi cu totul inadecvat să fixăm, în câteva concluzii, unele dintre avatarurile ființei creștine, așa cum se lasă presupusă aceasta din urmă la adolescentul și tânărul Noica. Cum să fixezi ceva care e mereu „mișcat” sau „în mișcare”?! Și-apoi, itinerariul imaginat de noi nu s-a încheiat. Relația dintre pur și impur, spiritual și temporal, inactual și actual intră, de acum înainte, într-un interstițiu unde prezența elementului *politic* pare să fixeze *norma* raportului pentru o bună bucată de vreme. Politicul începe să aibă acces către inima publicistului, dar încă nu trece prin sânge.