

Adina Maghiar

În căutarea sufletului românesc

ISBN 978-606-577-233-5

Editura Sfântul Ierarh Nicolae

2010

Cuprins

Introducere.....	3
Capitolul I. Cultură și civilizație.....	6
Capitolul II. Teorii ale culturii.....	10
1. Efectul Prometeu.....	10
2. Deficiențele unei culturi populare.....	11
Capitolul III. Profilul omului românesc.....	14
1. Elemente de sinteză ale românului.....	14
2. Ideea românească de existență.....	17
3. Caracteristici ale ființei românești.....	20
4. <u>A fi</u> în viziunea românească.....	25
5. <u>A fi în</u> și <u>a fi întru</u>	28
Capitolul IV. Destinul adamic.....	33
Concluzii.....	38
Bibliografie.....	40

„Să deprindem sufletul românesc cu efortul ascensiunilor îndrăznețe, cu aerul tare al culmilor, cu biruirea de sine pe care o reprezintă atingerea fiecărui pisc”¹.

Mircea Vulcănescu

Introducere

„Ultimul vis de aur al României în tranziție a devenit realitate din ianuarie 2007”². Integrarea recentă în structurile Uniunii Europene aduce în actualitate conflictul dintre etern și istoric în spiritualitatea românească. Criteriile și normele comunitare unesc țările ce compun Uniunea Europeană. Se pune astfel problema asimilării acestora, dar și a păstrării identității naționale.

România nu este o entitate amorfă, care poate fi recreată într-o singură etapă „după chipul și asemănarea civilizației europene occidentale”³. Trăim „spaima că vom fi înghițiți de forțe ce ne întrec, că ne va lichida timpul și ne va copleși spațiul, că ne-am ratat existența venind prea târziu”⁴ în această devenire istorică, fiind trezită de curând din somnul istoric ce-i guverna eternitatea. Integrarea efectivă presupune o schimbare radicală de atitudine și de acțiune. Omul românesc, caracterizat de un anumit psihism, va trebui să-și adapteze structurile intime unui nou fel de „a fi”, ca o prelungire filzofiei acestui verb în spiritualitatea românească.

Tradiționalismul care era o formulă comodă, neangajată, va trebui să se conjuge cu voința de a-i da neamului românesc un sens în lume, de a corespunde ritmului contemporan. România trece printr-o schimbare la față visată de Emil Cioran, de „tânăra

generație” a deceniului 1927-1937, legitimată teoretic de Mircea Vulcănescu. România are acum șansa de a realiza saltul istoric, de a îmbrăca haina de lucru și de a lua „chipul legendarului Manole”⁵.

Lucrarea aceasta cuprinde o incursiune în spiritualitatea românească, încercând să evidențieze anumite trăsături ale profilului omului românesc, ale modului nostru de viață și a viziunii asupra temelor fundamentale ale existenței. Avem nevoie de cunoașterea intimă a acestui popor pentru a ne putea orienta în viitor și pentru a ști să adaptăm și să personalizăm cerințele lumii actuale, contribuind la devenirea istorică într-un sens unic.

Civilizația europeană se află într-o schimbare permanentă, dinamismul caracterizând toate categoriile vieții. Țara noastră trebuie să modereze starea contemplativă, dorul de nemurire pentru a putea exista cu adevărat în structurile europene și universale, afirmându-se, valorificându-și resursele, progresând în conștiință și demonstrând că România, nu numai se află în lume, dar și lumea se află în România, că există și în noi o sete demiurgică de integrare activă în devenirea istorică.

Toate culturile mari dau impresia de creație din nimic, de direcționare după un plan, după un simț pur interior. Fără instinct politic un popor ratează în drumul spre națiune. Sintagmele care trebuie să ne ghideze sunt: *„pornire de afirmare, forța și triumful ca finalitate, dorința de primat și de unicitate, cultul pentru organizație și pentru formele obiective”*⁶.

Note bibliografice

- 1 Vulcănescu, Mircea, Dimensiunea românească a existenței, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, pag. 54
- 2 Barna, Horia, Noi vrem să ne unim cu UE, *Idei în dialog, nr.1, ianuarie 2007, pag. 28*
- 3 ibidem, pag. 28
- 4 Cioran, Emil, Schimbarea la față a României, Editura Humanitas, București, 2006, pag. 49
- 5 Vulcănescu, Mircea, Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?, Editura Compania, București, 2004, pag. 16
- 6 Cioran, Emil, op. cit., pag. 53

Capitolul I

Cultură și civilizație

Cuvântul *civilizație* este un neologism care apare în Franța secolului al XVIII-lea, desemnând la început un act de justiție sau o hotărâre care conferă un caracter civil unui proces penal. Intrarea oficială este marcată de publicarea lucrării Traité de la population, în 1756, de către Mirabeau. Aceste pune problema „resorturilor civilizației” și chiar a „luxului unei civilizații”¹. Voltaire nu a folosit cuvântul *civilizație*, chiar dacă el este omul care concepușe noțiunea în lucrarea sa Essai sur les mœurs et sur l’esprit des nations. Noul sens al cuvântului se opune barbariei, creându-se dihotomia popoare barbare-popoare civilizate.

Sub diverse forme, *civilization* (*Anglia*), *zivilisation* (*Germania*), *beschaving* (*Olanda*), *civiltà* (*Italia*), noul cuvânt, *civilizație* este însoțit de un cuvânt vechi, *cultură*. Termenul de *cultură* primește aproape același sens cu cel de *civilizație*, devenind o dublură a acestuia. În anul 1830 Hegel folosea fără nicio diferență un cuvânt sau altul. Apare astfel necesitatea de a se face o distincție între ele.

Noțiunea de *civilizație* încorporează cel puțin două sensuri: valori morale și valori materiale. Cultura se caracterizează prin demnitatea spiritului, reprezentând principiile normative, valorile, idealurile, iar civilizația prin trivialitatea materialului, fiind considerată a fi „un ansamblu de mijloace folosite pentru a acționa asupra naturii”² (Alfred Weber). Distincția celor doi termeni generează o dublă orientare: țări care dau întâietate culturii, devalorizând civilizația (Polonia, Rusia, Germania), și țări în care domină civilizația (Franța, Anglia, SUA).

Traseul cuvântului *civilizație* ajunge la accepțiunea de „ansamblu de bunuri culturale, a cărei locuire geografică este o arie culturală”³. Împrumuturile de la o civilizație la alta capătă sensul de „transferuri culturale”⁴ (atât materiale, cât și spirituale).

Trecerea cuvântului civilizație la plural îi conferă acestuia un nou sens: „ansamblul caracteristicilor unui grup sau a unei epoci”⁵, estompând ideea că civilizația se confundă cu progresul în sine.

Fiecare civilizație este legată de un spațiu, cu limite aproape stabile, existând pentru fiecare dintre ele o geografie a posibilităților. Aria culturală presupune asocierea anumitor trăsături culturale, rezultând astfel o serie de ținuturi individuale, de civilizații. Frontierele acestor civilizații nu sunt impermeabile, răspândirea bunurilor culturale cunoscând o accelerare extraordinară. Însă, oricât de mare ar fi aviditatea civilizațiilor de a împrumuta bunurile „vieții moderne”⁶, ele nu sunt pregătite să asimileze totul într-o singură etapă. Civilizațiile triază, îndepărtează sau favorizează niște bunuri propuse, prin opțiunile lor recompun o fațadă care nu este niciodată nouă în întregime.

Civilizațiile nu există fără societățile care le dau naștere. „Societatea nu poate fi niciodată separată de civilizație și invers”⁷, deoarece ambele se referă la aceeași realitate. Lucien Goldmann considera că orice civilizație își extrage punctele de vedere esențiale din „viziunea asupra lumii”⁸, aceasta fiind rezultatul tensiunilor sociale dominante.

Culturilor le corespund societățile care, în opinia lui C.Lévi-Strauss, „dau naștere unei mici dezordini pe care fizicienii o numesc entropie”⁹. Aceste societăți au tendința de a se menține la infinit în starea lor inițială, fapt ce ar explica apariția unor societăți fără istorie și fără progres. Diferența între societăți și civilizații este de ordin cronologic: civilizațiile implică spații temporale mai vaste decât o realitate socială dată și se transformă mai încet decât societățile pe care le produce.

Culturile primitive, rodul societăților egalitare, de disociază de civilizații, întemeiate pe societăți cu raporturi ierarhizate, diferențe între grupuri, tensiuni, conflicte sociale, lupte politice, evoluție.

Condițiile materiale și biologice influențează destinul civilizațiilor. Inegalitățile accesului la civilizație determină crearea unui proletariat exterior. Soluția ar fi ca umanitatea să muncească pentru a umple denivelările gigantice.

Civilizațiile sunt „mentalități colective”¹⁰, se caracterizează printr-un psihism colectiv. Această mentalitate dictează atitudinile, orientează opțiunile și înrădăcinează

prejudecățile. Mentalitatea este rodul moștenirii îndepărtate, „rezultatul unei contaminări ai cărei germeni sunt pierduți în trecut”¹¹. Reacțiile unei societăți la evenimente se datorează mai puțin logicii decât unui impuls care țâșnește din inconștientul colectiv. Aceste valori fundamentale care alcătuiesc un psihism colectiv nu intră în categoria bunurilor transmisibile de la o civilizație la alta. Mentalitățile colective se modifică lent, necesită perioade lungi de incubație, de multe ori neconștientizate.

Civilizația înseamnă un trecut viu, de aceea istoria unei civilizații presupune căutarea printre coordonatele vechi a acelor permanente, valabile și în contemporaneitate. Lucrurile par a se schimba de la o epocă la alta, însă decorurile nu se modifică, totul se proiectează doar într-un alt univers:

„Vreme trece, vreme vine,\ Toate-s vechi și nouă toate”; „Când cu zgomote deșarte
Vreme trece, vreme vine”; „Privitor ca la teatru\ Tu în lume să te-nchipui”; „Alte măști,
aceeași piesă”(Mihai Eminescu, *Glossă*).

În ultimă instanță civilizația este ceea ce un grup de oameni, parcurgând treptele istoriei, „a conservat și a transmis din generație în generație, ca pe bunul său cel mai de preț”¹².

Note bibliografice

1 Braudel, Fernand, Gramatica civilizațiilor, Editura Meridiane, București, 1944, pag. 34

2 ibidem, pag. 36

3 ibidem, pag. 37

4 ibidem, pag. 37

5 ibidem, pag. 37

6 ibidem, pag. 47

7 ibidem, pag. 48

8 ibidem, pag. 48

9 ibidem, pag. 49

10 ibidem, pag. 55

11 ibidem, pag. 55

12 ibidem, pag. 70

Capitolul II

Teorii ale culturii

1. Efectul Prometeu

„Când s-a născut în noi conștiința, n-am înregistrat prin ea un proces inconștient de creație, ci sterilitatea spirituală multiseculară”¹, afirma Emil Cioran. Trezirea la conștiință a omului, coborârea din eternitate, spațiu paradiziac, în realitate, în conștiință, a generat două tipuri de viziuni, situate în antiteză: una a ființei pur și simplu și una a ființei trezite. „Ființa are ritm și direcție, ființa trezită este tensiune și întindere”². Dacă prima pune întrebările *când* și *de ce*, a doua pune întrebări precum *unde, cum*. Dihotomia *ființă pur și simplu-ființă trezită* corespunde celei a *cosmosului-microcosmosului*. Întregul cosmos poartă însemnul periodicității, are un ritm, în timp ce microcosmosul înseamnă tensiune. Detensionarea generează o anumită stare de oboseală, de somnolență, iar „un om care somnolează, eliberat de orice tensiune, nu va mai fi decât o ființă vegetativă”³.

Progresului în conștiință îi corespunde progresul în istorie. Stagnarea în reveria ancestrală înseamnă însă un somn istoric. În ființa umană se confruntă setea de integrare activă în devenirea istorică cu setea demiurgică satisfăcută într-un exces sufletesc și o viziune interioară”⁴. Ființa pur și simplu se află încă sub dominația văzului, a tactilului, în timp ce ființa trezită primește zestrea de spaimă, fiind obligată să pătrundă în toate abisurile și să treacă la ofensivă, „să caute cheia misterelor”⁵.

În lumea istorică există o „ortogeneză a culturilor”⁶ care se constituie într-o teorie a culturilor și care ajunge să le clasifice în *culturi mari* și *culturi mici*. Dacă marile culturi se afirmă și se individualizează pe scena istoriei, impunând un stil de viață, fiind caracterizate de simț istoric, de instinct, de „o pornire nestăvilită de a-și epuiza ultimele resurse în procesul existenței”⁷, culturile mici „degenerează în caricaturi”⁸, căci sunt lipsite de instinct. Există o tragedie a culturilor mici, obligate să desfășoare o luptă

permanentă pentru a-și învinge anonimatul și pentru a pătrunde pe făgașul devenirii istorice. Între cele două tipuri de culturi se întrevide și un tip de cultură intermediară, incapabilă de a se realiza în cursul devenirii ei pe toate planurile, categorie în care se regăsește și cultura românească. Singura obsesie a culturilor mici și a celor intermediare trebuie să fie saltul istoric, căci „numai sărind treptele istorice putem intra în ritmul colectiv”⁹.

Diferența dintre o cultură mare și una mică se bazează pe destinul spiritual și politic prin care se individualizează, dar gândirea națională și politică a României este contaminată de o „viziune organicistă”¹⁰, care nu se sincronizează cu ritmul accelerat al istoriei. O țară care nu-și poate defini destinul spiritual și politic suferă de o „deficiență organică”¹¹, chiar dacă este constituită biologic.

În cadrul marilor culturi, al căror destin depășește toate valorile eticului, dihotomia bine-rău presupune mediocritate. În timp ce culturile mari „pun omul în fața creației din nimic”¹², culturile mici îl pun în fața „nimicului culturii”¹³. Pentru a putea renaște în ea, România ar trebui recreată din interior.

2. Deficiențele unei culturi populare

Dacă la Emil Cioran teoria culturii glosează pe marginea sintagmelor cultură mare-cultură mică, la Lucian Blaga întâlnim disocierea cultură majoră-cultură minoră. Constantin Noica preia sintagma din urmă, cultură minoră, echivalând-o cu o cultură populară.

O cultură minoră nu înseamnă inferioritate din punct de vedere calitativ, dar stagnarea culturii românești la stadiul culturii populare înseamnă sterilitate. Civilizația noastră a fost permanent *întru o tradiție*, spune Noica, acest factor activ fiind mai slab pronunțat la alte popoare.

“Pe baza acestei tradiții, poporul român are o mai largă întâlnire decât alții cu valorile spiritului; căci prin ea însăși tradiția înseamnă păstrarea *întru spirit* a ceea ce a fost bun în trecut. Dar o asemenea potrivită așezare întru cele ale spiritului ar fi putut să se traducă

mai mult printr-o închidere, oricât de strălucită ar fi fost ea, anume într-o cultură folclorică - și atât. Noi însă am avut veacul al XVII-lea, cel al marilor personalități, iar a doua jumătate a veacului al XIX-lea a putut de asemenea da mari personalități culturale; și de altfel, natura acestei culturi folclorice, ca și felul întâlnirii noastre cu valorile, nu se ridică împotriva noutăților veacului, ci se împletesc în chip neașteptat cu ele”¹⁴.

Pentru Constantin Noica, România eternă, patriarhală, sătească, anistorică, nu mai corespunde cerințelor actuale ale istoriei, ritmului accelerat al devenirii istorice. Satul nu este motorul unei națiuni: „Dacă istoria este o chestiune de ritm, atunci satul este negația ei”¹⁵. Orice popor trebuie să tindă la realizarea unei culturi istorice, și nu populare. Elementele populare trebuie însumate, însă nu le putem considera finalități. „Un popor care n-a creat decât o cultură populară n-a trecut treapta istorică”¹⁶. Culturile populare concep devenirea într-un mod substanțial, sunt fundamentate pe mituri și se detașază de istorie, fiind o prelungire a eternității. Aceste culturi nu cunosc progres, individualizare (au caracter anonim, colectiv, oral), rămân închise în ele însele. Se creează astfel un conflict între o cultură conștientă, personală, asumată și una anonimă. Trecerea de la spiritualitatea populară la creația personală produce o tensiune interioară în cultura românească. Lucian Blaga considera că pentru a trece de la minor la major ne trebuie o prelungire a minorului, căci fără un a priori stilistic nu există o cultură majoră. Între cultura minoră și cea majoră nu poate exista o fuziune desăvârșită, deoarece prima nu se poate realiza monumental în istorie, iar a doua se îndepărtează de natură.

Întâlnirea dintre etern și istoric determină tensiune în conștiința românească. De la nostalgia neschimbării la dorința de a purta în noi și ce e etern și ce poate fi istoric, omul românesc a parcurs, din punct de vedere biologic și spiritual, „un proces de creștere dinăuntru în afară, de la ființă către forma istorică”¹⁷.

Noica consideră că nu am întotdeauna un popor agrar, căci sufletul românesc nu are trăsăturile de sedentarism și de pasivitate agrară. În țaranul român coexistă și un suflet de tip pastoral care are nostalgia depărtărilor de cucerit, un îndemn spre vis și unul spre faptă. Biblic, Abel e cioban, iar Cain e plugar. România e țara lui Cain în care Abel nu a

murit încă de tot. România trebuie să-și schimbe viziunea conform căreia omul nu gândește lumea, ci lumea gândește în om, în care omul nu e subiect, ci parte.

Note bibliografice

- 1 Cioran, Emil, op. cit., pag. 37
- 2 Spengler, Oswald, Declinul Occidentului. Schiță de morfologie a istoriei universale, Partea a II-a, Perspective ale istoriei universale, Editura Beladi, Craiova, 1996, pag. 16
- 3 ibidem, pag. 13
- 4 Cioran, Emil, op. cit., pag. 29
- 5 Spengler, Oswald, op. cit., pag. 23
- 6 Cioran, Emil, op. cit., pag. 9
- 7 ibidem, pag. 10
- 8 ibidem, pag. 10
- 9 ibidem, pag. 28
- 10 ibidem, pag. 27
- 11 ibidem, pag. 34
- 12 ibidem, pag. 30
- 13 ibidem, pag. 37
- 14 Cimpoi, Mihai, Odiseea valorilor românești, [http:// sud-est.md](http://sud-est.md)., nr. 4, 2006, pag. 9
- 15 Cioran, Emil, op. cit., pag. 107
- 16 ibidem, pag. 59
- 17 Noica, Constantin, Pagini despre sufletul românesc, Editura Humanitas, București, 1991, pag. 34

Capitolul III

Profilul omului românesc

1. Elemente de sinteză ale românului

„Nu putem înțelege trecutul decât prin arătarea a ceea ce este viu din el în vremea noastră.”

Nietzsche

„Neamul este o unitate de soartă, de destin în timp pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire constituie semne de recunoaștere, pecetii”¹.

Neamul românesc e cuprins în unitatea pământului românesc și în unitatea cugetului românesc. Destinul unui neam se actualizează pentru fiecare generație și pentru fiecare om, așadar nu e niciodată o realitate închisă, ci un organism viu.

În concepția lui Mircea Vulcănescu, elementele de sinteză ale românului ar fi: măsura substanțială, predilecția pentru forme, balcanism bizantin și sensibilitate slavă, scoaterea din sine a românului.

Potrivit lui G. Călinescu, român nu este cine vrea; român te naști, și te naști într-un anumit fel: „Specificul fiind un element structural nu se capătă prin conformare la o ținută canonică. Singura condiție pentru a fi specific e de a fi român etnic”².

A fi român înseamnă a fi om într-un anumit fel, românitatea este o caracteristică spirituală, imuabilă. Dacă fiecare individ viu poartă în sine odată cu viața și riscul neființei, românitatea este inalterabilă în firea ei. „I te poți subsuma sau te poți distruge, dar nu o poți schimba”³.

„Dacă românii sunt o națiune unită, înseamnă că există- dincolo de scurgerea secolelor și de vicisitudinile istoriei- o dimensiune românească a existenței(cum o numea și M. Vulcănescu), un mod românesc de a fi, un suflet românesc”⁴.

Identificarea unui spirit național ilustrează mitul unității. Începând cu Herder, „spiritul popoarelor” a decupat lumea în spații naționale, fiecare cu propriile trăsături morale și spirituale, marcat de un destin particular.

„Chimia sufletească a românilor(...) preia și combină elemente spirituale caracteristice etniilor care au participat la crearea sintezei românești(...)”⁵.

Sufletul național înseamnă o psihologie colectivă, presupune reacții tipice pentru o anumită colectivitate și o viziune intuitivă. Pentru D. Drăghicescu, psihologia popoarelor este rezultatul unui amestec de straturi succesive care au contribuit la formarea sa. Psihologia românilor „se traduce în mentalitatea colectivă și în fiecare dintre sufletele individuale, fiind marcată de neisprăvire”⁶. Acesta consideră că nu suntem o națiune isprăvită din punct de vedere geografic și spiritual, fiind lipsiți de maturitate în ceea ce privește segmentul social. Conform teoriei lui D. Drăghicescu, trăsătura dominantă a istoriei românești ar fi pasivitatea, lipsa de energie ofensivă. Conceptele filosofice implicite românității sunt „Ursita, cursul ineluctabil al vieții țesut de ursitoare (...) și Norocul”⁷. Totul este provizoriu, efemer în viață. Consecințele acestui fatalism sunt indiferența și incapacitatea de prevedere a lucrurilor. Psihosociologul concluzionează cu afirmația că psihologia românului se caracterizează prin calități defensive, care sunt o consecință a devenirii istorice particulare.

Poporul român a cunoscut de-a lungul timpului mai multe ispite externe, influențe care au dus la conturarea specificului nostru național. Sufletul românesc apare astfel ca un „produs al unei serii întregi de influențe”⁸. Ispitele reprezintă reziduul actual al încercărilor prin care a trecut un neam. Aceste ispite nu sunt caractere dominante, ci numai veleități, tendințe de a te depăși și de a ieși din propria ființă pentru a crește prin

adăugarea unei realități externe care te domină și în care recunoști „o identitate formativă primordială, un fel de întoarcere la izvoare, la echilibrul zărilor inițiale”⁹.

Influențele franțuzești, grecești, slave, germanice, bizantine, trace, se îmbină în arhitectura sufletului românesc. Această sinteză determină o originalitate privind fiecare popor, prin modul în care structura sufletească a fiecăruia a decis să ocupe interdependența specifică uneia sau alteia din aceste influențe.

Mircea Vulcănescu consideră că suntem latino-traci în categoriile fundamentale ale sufletului nostru, prin luciditate și măsură, în vreme ce toate eforturile noastre organizatoare și regulative par sterilizate de suprastructura slavă. Ispita tracică nu este pentru sufletul românesc o ispită extrospectivă, deoarece ea nu implică orientarea sufletului românesc după un model extern. Ajungem la fondul tracic după ce eliminăm din noi tot ceea ce reușim să identificăm că datorăm acestora, acele elemente sufletești care nu-și pot afla altă origine.

La fel ca în cazul tracilor, în pieptul fiecărui român se zbat două inimi: „una ține de chemarea pământului, alta e chemarea codrului, a singurătății, a vitejiei, a haiduciei”¹⁰. Regăsim și aici ideea conflictului dintre etosul păstoresc tracic și etosul plugăresc slavo-român, întâlnită și la Constantin Noica. Etosul păstoresc cedează în fața celui plugăresc, dispărând din neam spiritul de aventură, „spiritul îndrăzneț al culmilor”¹¹.

În aceste condiții reînvierea spiritului dac ar fi sinonimă cu reînvierea virtuților ostășești ale neamului nostru. Îndemnul lui Mircea Vulcănescu este „să deprindem sufletul românesc cu efortul ascensiunilor îndrăznețe, cu aerul tare al culmilor, cu biruirea de sine pe care o reprezintă atingerea fiecărui pisc”¹².

2. Ideea românească de existență

„Existența este o însușire generală a lucrurilor, independentă de orice determinare națională”¹³. Aceasta are mai multe dimensiuni, orientări și sensuri care servesc la aprecierea și măsurarea altor înțelesuri și orientări. Dimensiunea apare ca un mod de a judeca lucrurile.

Existența poate fi caracterizată și din punct de vedere național, ca o concepție despre existență, o mentalitate colectivă de care vorbea și Fernand Braudel. Profilul unei mentalități colective românești cu privire la o anumită problemă se poate contura prin „degajarea prejudecăților generale cu care spiritul românesc își pune problema existenței”¹⁴.

Mircea Vulcănescu a identificat trei accepțiuni principale ale termenului de *spiritualitate*: viață interioară, cultură, viață duhovnicească.

Primul sens pune accentul pe trăirea intensă a clipei, presupune entuziasm, frământare, pasiune. E cultivat de omul căruia îi plac trăirile puternice, sentimentele extreme, care se simte bine numai atunci când sufletul său tresaltă și refuză limitările. Este evidentă în acest caz dimensiunea psihologizantă a ideii de spiritualitate.

A doua accepție privește trăirea orientată axiologic, pentru un ideal, primând dimensiunea raționalistă. Modul în care poate fi trăită această spiritualitate este multiplu, după cum multiple sunt modelele culturale care pot fi urmate. În perioada sa, Mircea Vulcănescu identifica trei tipare ca fiind mai răspândite: umanismul, naționalismul integral și marxismul.

În sfârșit, în al treilea sens, spiritualitatea înseamnă: „viață veșnică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică”. „Caracterul interior și cel realist apropie acest sens al spiritualității de cel dintâi, de care îl desparte caracterul eteronom al trăirii, omul duhovnicesc nefiindu-și niciodată, sieși, lege și măsură, spune Vulcănescu. Caracterul transcendent al temeiului acestei trăiri și chipul suprafiresc în care această transcendență ia cuprindere în viața sufletească a omului duhovnicesc despart acest sens de cel de-al doilea”¹⁵.

Fiecare popor are o idee despre lume și om în funcție de dimensiunea în care i se proiectează lui însuși existența. Mircea Vulcănescu consideră că tăria spirituală a unui neam se măsoară după capacitatea de a impune altora perspectiva proprie, realizând o cucerire spirituală. Orice contact între culturi are asemenea consecințe, existând avantaje și dezavantaje în schimburile culturale.

Oamenii există nu numai ca o colectivitate biologică, dar și ca un mod de a răsfrânge lumea lui Dumnezeu, ca o ființă spirituală. Fiecare neam cunoaște mai multe ispite, formule de ancorare în existență, astfel încât „în fiecare ispită este o ispită de a ne pierde”¹⁶. Influențele istorice lasă în sufletul unui popor anumite afinități nemărturisite care-i alterează ființa.

Există însă și o primejdie în descoperirea specificităților și transformarea lor într-un îndreptar- dispare posibilitatea invenției în cultură și „posibilitatea de a îndrepta ceea ce ar putea constitui un rău în structura psihologică a națiunii”¹⁷. Ereditatea spirituală este uneori produsul unor tragice fatalități, dar numai cunoașterea acestei fatalități ne poate face să judecăm în ce măsură este mutabilă.

Ideea de existență poate fi gândită cantitativ, concret, material, referindu-se la cuprinsul a ceea ce există sau calitativ, formal, abstract, referindu-se la însușirea de a fi a tot ceea ce există.

Cantitativ, existența poate fi gândită din punctul de vedere al întregului(firea) și al părților(însul sau ființa, întâmplarea sau faptul).

Firea este „statornică, dincolo de prefaceri, pururi la fel cu sine; ființa e multiplă, slabă, nestatornică, schimbătoare”¹⁸. Înțelegem astfel și versurile eminesciene: „Numai omu-i schimbător,/ Pe pământ rătăcitor,/ Iar noi locului ne ținem,/ Cum am fost, așa rămânem”(Mihai Eminescu, *Revedere*).

Ideea firii neschimbătoare a insului nu merge până la imaginarea unui fel de a fi al lucrurilor opus stării de prefacere, ci „cufundă această ființă relativ stabilă în masa din care s-a desprins”¹⁹. Stabilitatea acestei firii nu este imuabilă, insul își poate ieși din fire, poate face câteva salturi, lumea poate fi scoasă din țâțâni, ca în universul caragialian.

Mircea Vulcănescu atrage atenția asupra unui aspect deosebit de important în conturarea posibilităților de adaptare ale poporului român: „Firea unui lucru îl poate deosebi de ceea ce nu e, dar nu-l poate deosebi de cel ce nu e”²⁰. Pe de altă parte, trebuie reținută și ideea conform căreia această fire nu este decât un înveliș, corola insului, nu „chipul esențial, intim, care-i epuizează ființa”²¹.

O explicație a ideii românești de existență este și faptul că existența particulară românească are mai mult caracterul ființei, decât ale lucrului. Lumea și vremea, sinonime în existența românească cu spațiul și timpul, devin matrice de existență, ființe feminine, aspect ce ne interesează în măsura în care însușirea feminină conține ideea „de pasivitate, de receptivitate, de primire”²².

Ființa particulară are un rost și o soartă în existența românească.. Rostul este integrarea ei ierarhică și spațială, în vreme ce soarta sau destinul se constituie din totalitatea întâmplărilor particulare. Ideile de rost și soartă epuizează capacitatea de existență a ființei particulare: rostul sub raportul posibilităților, iar soarta sub raportul împlinirilor. „*Ce ți-e scris, în frunte ți-e pus*” apare ca o pecete datorită căreia ființa particulară nu se poate sustrage semnificației și rostului său față de întreg. Ființa particulară rămâne doar o proiectare a ființei totale. Faptul că insul are un rost și o soartă „îl scoate din planul de existență al inșilor autonomi”²³.

În existența românească devenirea este înțeleasă ca prefăcere și întâmplare, mai mult decât ca activitate și lucrare. Asistăm la compromiterea aspectului dinamic al metafizicii personaliste și la prefăcerea insului într-un „centru de reflectare a unei acțiuni transpersonale”²⁴. Individul nu acționează autonom, de la sine.

Ideea românească despre Dumnezeu transformă o ființă abstractă, o putere impersonală, într-o ființă reală, particulară, într-un ins. Între creație și întrupare nu există o diferență de esență, ci o prelungire. Lumea concepută de român este o revelație continuă, o permanentă teofanie. Ideea esențială care caracterizează pentru ființa românească dumnezeirea este ideea de ființă lucrătoare, care poate face și desface totul.

„Voința omului, pusă față cu a lui Dumnezeu, apare ca un simulacru de voință”²⁵. Singurul operator adevărat este Dumnezeu. Lumea apare ca o mantie de aparențe a

acestui. Tot ceea ce există în vreme are caracterul de „arătare a unei lucrări transcognitive, care se săvârșește în lume, peste noi și la care ochiul omenesc e numai martor”²⁶.

Faptul că insul e doar un reflex al ființei universale determină fatalismul românesc, care nu presupune indiferență, ci integrare în ritmul universal.

3. Caracteristici ale ființei românești

► Pentru român, lumea care se petrece în spațiu și în timp nu e numai o arhitectură ierarhică de esență, ci o devenire. În gândirea românească există o prejudecată în vorbire, conform căreia lucrurile au în lume un loc și un timp al lor. Această grădină nu este totuși desăvârșită, existând un principiu de mișcare, de haos al lucrurilor care impun o căutare sau o stare de expectanță. Cu toate acestea, omul românesc trebuie să conștientizeze faptul că, în locul oricărei împărății pământene, „putem prefera grădina nedesăvârșită a omului(...) pentru că ea ne permite să trăim în adevăr”²⁷.

► În universul românesc toate lucrurile au un sens, lumea este văzută ca o carte de zodii a lui Zoroastru. Și în această sferă este vizibilă înclinația spre ființare, în defavoarea lucrului. Toate lucrurile acestei lumi devin ființe care au ceva de transmis acelor care știu să le decodeze. Este o lume a simbolurilor și a tainelor, o întoarcere a ochiului în interior. Lumea văzută ascunde în ea nu numai o lume nevăzută, ci aceste două lumi se întrepătrund, se intersectează.

Existența românească se desfășoară într-un fel de intermediu al basmului, în care „realitatea pozitivă se destramă într-o pluralitate dinamică și animistă”²⁸. Lumea de dincolo o cuprinde și pe aceea de aici, astfel încât lucrurile nevăzute devin asemenea celor nevăzute, doar că nu au reprezentare în spațiu.

Orizontul lumii românești nu este limitat la acțiune, nu există o falie existențială între cele două lumi, între prezent și veșnicie, ci numai o vamă, o poartă de trecere. Lumea pământeană nu este una de prezențe în sensul metafizicii actuale, ci cuprinde atât lucrurile care au fost, ca și lucrurile care pot să fie, dar nu sunt încă. Lumea de dincolo se

constituie astfel ca o prelungire a celei dintâi, spre a cuprinde lucrurile care nu își găsesc spațiu în prima lume. Falia dintre prezență și neprezență nu afectează esența lumii, căci desfășurarea calitativă a lumii se află într-un raport de independență față de aceasta.

În aceste condiții nesfârșitul lumii apare ca o problemă de perspectivă: lumea de aici are un sfârșit, dar unde sfârșește această lume începe cea de dincolo. Sensul românesc al existenței se concentrează în inexistența neantului, chiar în imposibilitatea lui, deoarece „reprezintă tocmai permanența indestructibilă a ființei”²⁹. Lumea imaginată dobândește valoarea existenței reale. Pentru român, ceea ce se întâmplă are ființă înainte de a fi cu adevărat și își păstrează această calitate și după ce nu mai este.

► Atemporalitatea și aspațialitatea sunt și ele coordonate ale ființei românești. Pentru român, a fi în spațiu și în timp nu înseamnă un plus de ființare față de a fi pur și simplu. Întâmplarea este considerată mai mult o schimbare de stare, „ceva care ți s-a întâmplat, nu o faptă pe care ai săvârșit-o”³⁰. Se constată și aici o lipsă de autonomie în acțiune, de asumare a unor roluri, în favoarea abandonului în brațele unui destin legat de stele.

► Ființa trebuie resimțită ca o întrebare, nu ca un răspuns.

La nașterea lor, „românii, sub raportul inteligenței, trebuie să se și înfățișat ca un popor cu o minte foarte deschisă, foarte bogată, cu o inteligență vioaie, ingenioasă, cu un spirit generalizator destul de puternic. Imaginația sa va fi trebuit să fie dintre cele mai bogate”³¹.

Întrebarea aduce o suspendare, printr-un raționament al fenomenologiei „lumea este pusă în paranteză pentru mine; ea există în realitate, dar este problematică și suspendată”³² doar în ochii noștri. Întrebarea devine o îndoire asupra realității, o oglindire a ei. În esența interogației stă posibilitatea de a-și alia negația sau unele formulări negative, astfel încât interogația „riscă să devină negativitate prin conținutul ei sau în funcția ei”³³. Întrebarea încarcă lumea cu posibil, suscită la viață mai mult decât răspunsul însuși.

Românul este un opozant înnăscut, tendința lui inițială fiind aceea de a se împotrivi. Ceea ce îl particularizează este faptul că opoziția lui nu desființează ceea ce neagă, ci

crează o realitate care îmbogățește cu noi sensuri realitatea dată. Odată cu lumile posibile, interogația aduce „o realitate sporită în sânul realității”³⁴. Întrebarea pregătește accesul la o realitate suplimentară, mobilizând lumea spiritului. Sensibilitatea, imaginația, voința, intelectul, rațiunea se reunesc într-un demers originar ca întrebarea, care exprimă „faptul întâlnirii cu lumea externă și deschiderea către nouitatea ei”³⁵.

Îndoirea de lucruri poate duce și la tăgada lor pur și simplu, rezultând de aici un caracter daimonic al întrebării, adică sugestia că interogativitatea poate trezi în jurul unui lucru „o bogăție de nestăpânit în chip rațional”³⁶. Acest fapt poate duce la tăgadă, la scepticism.

În viziunea românească negația nu are un caracter existențial, ci esențial. Românul se opune totdeauna unui fel de a fi, nu faptului de a fi. Prin urmare, nu este „negativist, ci limitator”³⁷. Există un caracter luciferic al tăgădei românești. În timp ce Satana luptă să distrugă voia lui Dumnezeu, fiind un negator activ, existențial, Lucifer speculează numai asupra posibilităților. Este caracteristică „negativitatea de nedeterminare”³⁸, care nu interzice, ci autorizează prea mult.

Negația se poate conjuga cu afirmația, în expresia „ba da”, în care, adăugarea negației accentuează, paradoxal, afirmația. Slăbiciunea negației românești (*ba nu*) nu este absolută, acel *ba* reprezentând „opозиția existențială, tăgada activă, împotrivirea etică, ontologică”³⁹. Mircea Vulcănescu consideră că „această negativitatea are o conotație specială: existentul și posibilul se află în fuziune”⁴⁰. Adaptând formula hegeliană, el crede că pentru român este real tot ceea ce este posibil. Această stare de veghe, semiconștientă, generează un sentiment de neputință, suportabil în măsura în care în vis nu există alternativă, în condițiile în care teama de moarte nu există.

► Pentru omul românesc nu există neființă. Chiar dacă aceasta e lipsită de conținut, de consistență, nu e lipsită de înțeles. Ea atestă existența unui hotar, prag al ființei, peste care aceasta își schimbă firea. Neființa exprimă posibilitatea ființei de a se depăși pe sine însăși, de a aluneca de la întreg, absolut, la concret, de a cădea sub vremei.

► În lumea românească nu există imposibilitate absolută. Planul existenței adevărate nu este planul unde lucrurile pot să își actualizeze posibilitățile de ființare, ci este „planul

virtualităților, planul tuturor putințelor, al plinătății dumnezeiești, care premerge chiar lucrarea dumnezeiască, planul vastei nedeterminări existențiale”⁴¹.

Devenirea în lume aduce cu sine o diminuare a ființei și o scădere de posibilități. Poate și din această perspectivă putem înțelege lipsa de devenire istorică. Românul este insensibil la nereușita încercărilor sale, nicio decepție nu reușește să-i altereze concepția sa despre rostul lucrurilor. Totul este dizolvat în „perspectiva proiectării lucrurilor în planul existenței lor mitice, adică a visului”⁴². Pentru român nu există iremediabil, acesta nu are sentimentul pierderii absolute, al iremediabilului. Ceea ce-l face să acționeze nu este sentimentul rezultatului, ci nevoia de a respecta ordinea lucrurilor.

► Predominarea ipoteticului asupra categoricului și disjunctivului determină un caracter esențial nepractic al românului. Speculațiile ipotetice sunt mai intense decât reflecțiile despre ceea ce trebuie făcut efectiv în viitor, optativul devenind în limba română un mod privilegiat al verbului.

A decide, a opta, nu au sens decât într-o lume în care posibilitatea se întâlnește cu prezența, adică în care „fapta alege dintre posibilități pe aceea care o realizează”⁴³.

► Nu există imperativ care să manifeste vreuna din veleitățile demiurgice ale imperativului latin: fiat! Fie! din limba română nu exprimă o poruncă, ci consimte, acceptă ceea ce se întâmplă. Mircea Vulcănescu apropie acest imperativ de mărturia acceptării voinței altuia: „Facă-se voia Ta!”

Românul nu consimte imperativul ca pe o comandă, ci ca pe „o lipsă de ordine în existență, ca pe o nepotrivire”⁴⁴. Legalitatea nu e trăită ca un efort de conformare cu o regulă, ci ca „un sentiment intuitiv de potrivire organică, de armonie a firii cu ființa”⁴⁵.

Omul românesc nu are înclinație spre lucrurile practice, spre ceea ce cunoaște finalitate, căci frumusețea drumului îl reține.

► Starea românului e lipsită de sentimentul gravității existenței, ceea ce va determina o suită de caracteristici: nepăsător, neatent, necalculat, surâzător, fără grijă. Existența lui, desfășurându-se pe un plan cu lucrurile veșnice, evoluează lin și fără drame.

Acum intervine sentimentul acut al istoriei, al prezentului care trebuie împlinit, care îți cere să intervii, sub amenințarea că altfel pierzi unele posibilități pentru totdeauna.

Această tulburare de ape care obligă conștiința românească să răspundă se lovește de inerția reacției sale atenuante. Omul își reia dialogul întrerupt pentru moment cu veșnicia. În acest punct înțelegem profunzimea schimbării la față cerută României, conversiunea prin salt. Prefacerea neamului românesc apare din nou ca un proces intern, modificarea trebuie să fie lăuntrică, în adâncime.

Momentul dinamic, revărsarea ființei în acțiune, „se simte numai în clipa în care unitatea ființei a ajuns imposibilă, adică s-a sfârșit între realitate și vis”⁴⁶. Existența visului ajunge la hotarele voinței pentru a provoca trecerea la fapte. Această cădere de la fața visului reprezintă mobilul adevărat care generează sentimentul impulsiv al iminenței acțiunii. Problema apare însă din lipsa de constanță. Pragmatismul nu este o situație stabilă și permanentă a ființei românești.

► Lipsa de teamă în fața morții se datorează viziunii despre lumea de dincolo, care apare ca o prelungire a celei de aici. Existența nu încetează prin moarte, nu există o ruptură sfâșietoare între ființă și neant, ci o integrare în liniște. Este suficient să amintim atitudinea ciobănașului moldovean în fața morții, acea acceptare calmă a trecerii dincolo ca o contopire cosmică.

Constantin Noica consideră însă că această atitudine în fața morții este doar „expresia libertății, aproape a exuberanței pe care ea o capătă în viziunea românească”⁴⁷. Și D. Drăghicescu considera că există o latură pozitivă a fatalismului, care exprimă „o înclinație spre independență, o nevoie irepresibilă de libertate”⁴⁸.

Românul nu trăiește cu spaima neființei care să-l determine să ia măsuri, să acționeze. Trăind cu impresia veșniciei, a timpului infinit, persistă ideea de amânare, ca și cum timpul ar sta în loc, modelându-se după ritmul fiecăruia.

► Sorin Alexandrescu consideră că adevăratul mit care caracterizează cultura română este cel la *indicativ*, al lui Manole, și nu cele la *condițional*, al Mioriței. Dacă în *Miorița* se reflectează asupra a ceea ce se va întâmpla, fără a se face nimic, fără a acționa, în *Meșterul Manole* se pune problema în mod invers: ce se poate face pentru a construi ceva, așadar în acest caz omul dorește să acționeze sub impulsul diverselor forțe. Balada care tranfigurează moartea indică mai curând „mecanismul demonic al jertfei, inutilitatea;

ieșirea din ciclul infernal este un non-dit al textului”⁴⁹, iar mesajul secret al textului ar fi acela că Manole ar fi trebuit să refuze jertfa. Ieșirea din ciclu este refuzul tradiției, așa cum „ieșirea din ciclul regenerării politice periodice a României ar fi nu o nouă, mai pură dărâmare, ci poate o încercare de reparație a clădirilor deja stricate, consultarea prealabilă a devizului de dărâmare”⁵⁰.

4. A fi în viziunea românească

Constantin Noica consideră că „maladiile spiritului reflectă șase situații posibile sau precarități ale ființei”⁵¹.

În prima situație „lucurile se manifestă în toate felurile, dar nu sunt cu adevărat”⁵². Această maladie este denumită *catholită*.

A doua situație se caracterizează prin „a nu avea pentru determinanții ce se prind în ceva general o realitate individuală”⁵³. Nici în acest caz manifestările nu sunt cu adevărat, iar maladia spiritului a primit denumirea de *totetită*.

O a treia deficiență este aceea „de a nu avea pentru ceva general care a căpătat o întruchipare individuală, determinații potrivite- lucrurile s-au împlinit în principiu, dar nu sunt nici acum cu adevărat”⁵⁴. Aceasta se numește *horetită*.

În a patra situație „lucurile sunt fără manifestări determinate”⁵⁵, maladie denumită *aboretie*.

Când nu avem „pentru un general specificat prin determinații variabile o realitate individuală”⁵⁶, astfel încât manifestările nu au concentrare în realitate, boala se numește *atodetie*.

În momentul în care „ființa concentrează într-o realitate individuală determinații lipsite de siguranța generalului”⁵⁷, avem de-a face cu o nouă maladie: *acatholie*.

Aceste șase maladii sugerează faptul că omul este „ființa bolnavă în univers”⁵⁸, stând sub semnul unei maladivități ontologice.

În vorbirea românească există o întreagă operă de modulare a ființei. În formularea ei ca verb, ființa se poate dedubla, se poate întoarce asupra ei pentru a se combina cu ea însăși. Modalitățile acestea rezultă tot din verbul „a fi”, compus cu el însuși. Acest verb devine suveranul în afirmările asupra ființei. „Ar fi să fie” exprimă posibilitatea, „n-a fost să fie”, imposibilitatea, „a fost să fie”, necesitatea, „va fi fiind”, prezumtivul, „ar fi fost să fie”, posibilitatea închisă.

Există o percepere a realității calificată prin „este” și mai există și „un fel de realitate iminentă (*este să fie*), o tentativă de realitate (*era să fie*), neîmpliniri în real (*n-a fost să fie*), absolutizări în real (*a fost să fie*)”⁵⁹.

Pentru toate situațiile ființa este centrul, principiul de viață, factorul activ al realității. În rostirea românească există șase situații ale ființei, aflată pe drumul devenirii întru ființă: „*n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie*”⁶⁰.

Întâia situație ontologică concepută în limba noastră este *n-a fost să fie*. Aceasta a fost înțeleasă greșit, ca o resemnare „a gândului și a inimii”⁶¹. Sintagma exprimă o situație care s-a lovit de pragul imposibilității, dar apare ceva real în modalitatea sa. Ceea ce *n-a fost să fie* a încercat *să fie*, „a bătut la poarta realității spre *a fi*, dar n-a fost”⁶². Aceste imposibilități de care se lovește ființa ajută la cunoașterea sufletească și spirituală a omului.

Tentativa de *a fi* este și ea un fel de *a fi* al realității: ființa începe odată cu ceea ce încearcă să fie.

Era să fie exprimă o neîmplinire care nu-și are cauza într-un deficit de ordin de ordin general, ci în lipsa unor condiții particulare, în lipsa individualizării. Procesul care *era să fie* a avut condițiile generale de a se împlini, dar nu s-a realizat dintr-un motiv accidental. Această situație nu descrie un eșec, ci suspendarea ființei.

Odată cu *va fi fiind* se poate vorbi de o ființă în care „nu încapă nici împlinire, nici blocare”⁶³, reprezentând un capitol nou în fenomenologia ființei. Această situație exprimă ființa eventuală, potențialitatea, deoarece pentru conștiința omului ființa nu este numai o realitate, ci și o eventualitate. În exercițiul de cunoaștere, ființa presupune alte realități. Aceeași experiență prezumtivă s-a petrecut și la scara umanității, prin trecerea de la

indiferență la conștiință. Ființa, ca realitate individuală, se multiplică. Alături de ceea ce reprezintă ea în imediat, va putea fi sau va fi fiind și altceva.

Nu ai acces la ființă numai prin ce este, „acesta poate avea o întreagă constelație-trebuie să vezi și ce va mai fi fiind o existență reală ca să ai acces la ființa ei completă”⁶⁴. Ființa poate fi înțeleasă doar în propria ei răspândire.

„*Ar fi să fie*” exprimă ceva detașat, care bate la porțile realității. Această situație are toate elementele necesare pentru a se împlini, „aduce posibilitatea asigurată a ființei și un nou început de întemeiere a ei”⁶⁵. Posibilul există și în cazul celorlalte situații descrise: ființa neîmplinită, ființa suspendată și ființa eventuală, dar acestea reprezentau „o formă de posibil de dinaintea posibilului”⁶⁶. Cu *ar fi să fie* posibilitatea are o orientare, o direcție.

Cu posibilul se petrece o concentrație. După ființa aflată în stare limitată, apoi în expansiune, apare ființa „ca o concentrație în jurul lui a ceva ce *ar fi să fie*”⁶⁷.

Este să fie sugerează ceva care a fost sortit, „dat în mod necesar și hotărât să fie”⁶⁸. Ființa românească devine acum mai accesibilă și mai rațională. Ea nu mai este un centru absolut a cărui circumferință nu poate fi găsită. Dacă un lucru *este să fie*, înseamnă că „are o lege, invocă rațiunea de a fi”⁶⁹(52sent).

N-a fost să fie și *a fost să fie* par a sugera fatalitatea, dar exprimă de fapt o experiență care caută „temeiuri și care iscodește în acest sens realul, ca atare o căutare rațională ce reprezintă contrariul unei resemnări și supunerii”⁷⁰.

Situația sugerează ceea ce a devenit un lucru, dar nu închide problema ființei. Abia acum se produce deschiderea și înspre trecut, și înspre viitor. Dacă înțelegem prin *scris* varietatea de prescrieri, vom întâlni sentimentul românesc al ființei, iar dacă înțelegem pur și simplu *scris*, atunci descifrarea ființei trebuie să se facă pe cale rațională.

Se poate observa faptul că „a fi” conține mai multe trepte, care pornesc de la „zvonul ființei, trec prin pregătirile urcătoare ale ființei ce stă să apară și se încheie în ființa desăvârșită”⁷¹.

5 . A fi în și a fi întru

Experiența ființei consemnată în limba noastră apare ca una de ordinul esenței, mai mult decât al existenței imediate și sigure. Avem de-a face cu „un fel de preființă sub care sunt cuprinse: ființa neîmplinită, ființa suspendată, ființa eventuală, ființa posibilă, ființa intrării în ființă, ființa săvârșită, consumată”⁷².

Devenirea întru ființă exprimă intimitatea dintre devenire și ființă. Spre deosebire de a fi în, care exprimă odihna și letargia, uitarea de acțiune, renunțarea și inerția, a fi întru „se desprinde de pierderea de sine și uitare, câștigându-și autonomia.(...) Este ca o trezire din somn și trecere în starea de veghe”⁷³. Viața începe cu a fi întru, la fel cum pentru lumea prezentă viața se deschide întru viitor.

Chiar dacă se însuflețesc, omul și lucrurile pot recădea în starea de inerție, din prepoziția împlinirii în aceea a stagnării.

În situația lui „a fi în”, realitățile nu trimit niciodată dincolo de ele, astfel încât noutatea nu se mai poate ivi. „A fi întru” aduce cu sine acea prelungire a realității, acesta nu e numai capătul lucrurilor, ci și pragul unui nou început al lor. Cu „a fi în” lucrurile sunt concepute ca prinse în dezordinea haosului, fără a putea evada de acolo. Dacă „a fi în” exprimă exactitatea, „a fi întru” „tinde să exprime ceva mai mult decât precizia, ceva de ordinul adevărului”⁷⁴.

Este foarte importantă ideea individualizării, a acțiunii autonome, degajată din general. În situația lui „a fi în” nu interesează individualul, pe când în cea a lui „a fi întru” elementul este cel care interesează, „căci el este susceptibil să se ridice la puterea întregului”⁷⁵. Acest fapt trimite la comparația cu punctul ca *o boabă a spumii* de care vorbea Eminescu și care era mai de preț decât restul lumii. Lucrurile capătă identitate în această ultimă stare, ființa este permanent dincolo de sine, în rostul pe care încearcă să-l identifice și care îi apare ca un scop.

Ființa apare ca o totalitate care se contopește cu partea. Devenirea istorică a colectivităților sau cea individuală începe în momentul în care insul se află sub atracția unui adevăr, a unui sens de viață sau a unei idei modelatoare. Omul sau colectivitatea

integrată în procesul istoric intră în devenirea sub un sens, „într-o formă de armonie superioară și conștient înregistrată”⁷⁶.

Devenirea care se instalează în realitate aduce o noutate: ființa sporitoare.” Concepțiile care nu caută ființa într-o astfel de devenire crescătoare, ci în elemente eterne sau în sensuri ultime, sfârșesc sau la particulele nucleare sau în inefabil”⁷⁷. Este de subliniat faptul că „omul poate deveni întru altceva decât este el dinainte”⁷⁸.

În concepția lui Constantin Noica există două tipuri de deveniri: devenirea întru devenire și devenirea întru ființă. Prima este devenirea însăși, opusă ideii de ființă, iar a doua este considerată însăși teza ființei.

În viziunea românească ființa are libertatea de a rămâne în devenire, adică în căutare, iar uneori chiar în rătăcire. Omul trebuie să-și găsească așezarea în lume și în societate, să găsească o tehnică pentru a putea accede la devenirea întru ființă.

„Față de ființa complexă și feerică din viziunea noastră, perspectiva neopozitivistă a lumii occidentale, cu uitarea ei de ființă, sau alteori chiar reconsiderarea ființei, în alte filozofii, au un aer de sărăcie”⁷⁹.

Note bibliografice

- 1 Vulcănescu, M, Dimensiunea românească a existenței, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, pag. 15
- 2 Boia, Lucian, Istorie și mit în conștiința românească, Editura Humanitas, București, 2006, pag. 243
- 3 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 22
- 4 Boia, Lucian, op. cit., pag. 237
- 5 ibidem, pag. 238
- 6 Vianu, Ion, Cum devine boala ideologie. Reflecții despre români, *Apostrof*, nr. 8, 2007,

pag. 4

7 ibidem, pag. 4

8 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 41

9 ibidem, pag. 43

10 ibidem, pag. 50

11 ibidem, pag. 53

12 ibidem, pag. 54

13 ibidem, pag. 87

14 ibidem, pag. 90

15 Enache, George, Mircea Vulcănescu și problema spiritualității, www.romfest.org, pag.

27

16 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 93

17 ibidem, pag. 97

18 ibidem, pag. 101

19 ibidem, pag. 62

20 ibidem, pag. 63

21 ibidem, pag. 65

22 ibidem, pag. 69

23 ibidem, pag. 73

24 ibidem, pag. 76

25 ibidem, pag. 83

26 ibidem, pag. 84

27 Todorov, Tzvetan, Grădina nedesăvârșită, Editura Trei, București, 2002, pag. 273

28 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 107

29 ibidem, pag. 112

30 ibidem, pag. 123

31 Boia, Lucian, op. cit., pag. 249

32 Noica, Constantin, Sentimentul românesc al ființei, Editura Eminescu, București, 1978, pag. 15

- 33 ibidem, pag. 17
- 34 ibidem, pag. 24
- 35 ibidem, pag. 25
- 36 ibidem, pag. 17
- 37 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 124
- 38 Noica, Constantin, op. cit., pag. 17
- 39 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 126
- 40 *Apostrof*, op. cit., pag. 6
- 41 Vulcănescu, M., op. cit., pag. 132
- 42 ibidem, pag. 134
- 43 ibidem, pag. 136
- 44 ibidem, pag. 138
- 45 ibidem, pag. 138
- 46 ibidem, pag. 144
- 47 Noica, Constantin, op. cit., pag. 62
- 48 *Apostrof*, op. cit., pag. 4
- 49 Alexandrescu, Sorin, Paradoxul român, Editura Univers, București, 1998, pag. 206
- 50 ibidem, pag. 215
- 51 Noica, Constantin, Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan, Editura Univers, București, 1978, pag. 26
- 52 ibidem, pag. 26
- 53 ibidem, pag. 26
- 54 ibidem, pag. 26
- 55 ibidem, pag. 26
- 56 ibidem, pag. 27
- 57 ibidem, pag. 27
- 58 ibidem, pag. 27
- 59 Noica, Constantin, Sentimentul românesc al ființei, pag. 29
- 60 ibidem, pag. 31

- 61 ibidem, pag. 31
- 62 ibidem, pag. 32
- 63 ibidem, pag. 37
- 64 ibidem, pag. 42
- 65 ibidem, pag. 44
- 66 ibidem, pag. 44
- 67 ibidem, pag. 47
- 68 ibidem, pag. 49
- 69 ibidem, pag. 52
- 70 ibidem, pag. 54
- 71 ibidem, pag. 57
- 72 ibidem, pag. 63
- 73 ibidem, pag. 170
- 74 ibidem, pag. 172
- 75 ibidem, pag. 174
- 76 ibidem, pag. 183
- 77 ibidem, pag. 184
- 78 ibidem, pag. 185
- 79 Boia, Lucian, op. cit., pag. 245

Capitolul IV

Destinul adamic

**„Ne trebuie un stat care să ia în mână întărirea
conștientă a valorilor constitutive proprii ale neamului
românesc”¹**

Mircea Vulcănescu

Dacă există posibilitatea ca „fiecare dintre noi să fie în situația lui Adam (...), înseamnă că fiecare problemă de viață spirituală, istorică și politică se pune pentru întâia oară”². Destinul lui Adam care a fost scos din paradis corespunde omului în general și omului român care trebuie trezit, scos dintr-un mare somn istoric ce i-a atrofiat simțurile. Somnul în istoria românilor, „odihna cea mare, neființa, letargia națională”³, ne-a paralizat.

Trebuie să ofensăm prin forță proprie vidul trecutului și să încercăm să realizăm, să transformăm în realitate ceea ce a vegetat în somnul nostru istoric. *Golul istoric*, vidul, resimțit și de poetul George Bacovia, trebuie umplut cu acțiune, cu instinct combativ și cu voință de afirmare personală.

Șansele unei schimbări la față a României se bazează la Emil Cioran pe nucleul spenglerian al evoluției culturilor mari și mici. Procesul umanității este o înălțare și o prăbușire de națiuni, „o succesiune dramatică de destine”⁴. Ascensiunea și prăbușirea marilor culturi este un fenomen important în istorie, căci sugerează posibilitatea salturilor istorice. Dacă marile culturi ajung la saturație, și în evoluția somnolentă a culturilor mici pot apărea fenomene fecunde, care să le ridice nivelul. „Sub aspectul metodologiei, Cioran vizează, de fapt, un model neorganicist, derivat din teoria istoricistă a rupturilor de ritm evolutiv, prin „salt”. Pe de altă parte, modelul nu e structural, ci polifonic, sosit din direcția „orizontalei” energetice de sorginte schopenhaueriană și nietzscheană, colorată în

sens spenglerian”⁵. Potrivit acestui model, între culturile hărăzite „destinal“, „germinal“, să fie mari și cele mici există o barieră substanțială de netrecut; culturile mari evoluează în indiferență față de cele mici, acestea din urmă rezervându-și cel mult dreptul de a micșora prăpastia care le desparte de cele mari prin „febra salturilor“. Ca o consecință, o cultură mare își poate rezerva luxul de a fi „obosită“, prelungind starea de trândăvie în decadență, pe când culturile mici trebuie să demonstreze o continuă stare de efervescentă vitalistă, dacă țin să refacă distanța care le separă de cele mari.

Saltul“ nu se va realiza prin întoarcerea la origini, printr-un act retardant, de repliere în autohtonism, ci dimpotrivă: prin integrarea în lumea Apusului, prin modernizare”⁶. Dacă religia, politica sau instituțiile nu pot produce „saltul“, singurul instrument dionisiac, originar, suficient de flexibil pentru a îngloba „forme“ de import rămâne cultura. Cioran precizează limpede că “propășirea României nu poate fi decât colectivă, un dezacord dintre „substanța națională“ rămasă în urmă și indivizii „culturali“ care au făcut un pas înainte, dovedindu-se fatală pentru aceștia din urmă, fiindcă ei ar rămâne singuri, suspendați, legați de „forme“ care stau atârdate în neant: *Dacă toată România nu pleacă la drum ca să se cucerească pe sine însăși într-un elan colectiv, indivizii care vor să se salveze dintr-o romanitate deficientă sunt condamnați mai curând sau mai târziu ratării, neavând la bază rezistența substanței naționale*”⁷. Spre partea mediană a eseului însă, autorul sugerează că “ieșirea colectivă din anonimitate poate fi realizată numai prin intermediul indivizilor care o iau înaintea mării mase, fiindcă numai prin indivizi – instrumente ale culturii –, poporul dobândește conștiința de sine, care e națională”⁸. Eseul lui Cioran devine “un țipăt subminat prin filozofie.”⁹ „*Dacă defectele României, constatate aici, cu pasiunea și regretele unei iubiri disperate, ar fi eterne și iremediabile – notează patetic autorul –, țara aceasta nu m-ar interesa deloc și mi-ar părea stupid să scriu o carte de fapte fără o viziune de reformă.*”¹⁰ România nu a realizat încă, spune Cioran, „o dezlănțuire a fondului esențial al unei țări“, prin explozia „primordialității“ fondului ei prim, destinal.”¹¹

Întâiul pas istoric al României trebuie să coincidă cu maturitatea spiritului, cu conștiința unei schimbări de direcție, a unei transfigurări: „o națiune ia conștiință de sine

însăși pentru a-și modifica direcția și cursul existenței sale când înțelege să-și valorifice toate virtualitățile”¹². România trebuie să scoată la iveală alte conținuturi, să trăiască o metamorfoză a stilului de viață. Superficialitatea acestui popor constă în faptul de a se fi mărginit la prima fază a procesului de transformare și de a fi rămas în situația unui spectator inert. Disprețul pentru forma românească de existență, scepticismul ironic constituie lucidități care ne revelează numai imposibilități și la care va trebui să renunțăm.

Cioran asociază ratarea în devenirea istorică cu un gol inițial în structura sufletească a românului, cu „un păcat original al României”¹³. Această istorie, echilibrul care ne caracterizează nu reprezintă decât „produsul unor deficiențe psihologice structurale”¹⁴. Istoria nu trebuie să fie o scuză permanentă în devenirea noastră, căci „istoria este una a omului”¹⁵. Schema formală a sorții României este una orizontală, caracterizată de pasivitate, scepticism, contemplație, religiozitate minoră, anistorie.

Resemnarea presupune înțelepciune, dar, ca fenomen colectiv, înseamnă inerție, distanță de viață. Istoria este afirmarea vieții, „adevărurile nu trăiesc, nu sunt vii”¹⁶. Cioran consideră că „adevărurile de fiecare zi ale românului sunt paralizante”¹⁷, deoarece au tendința de a-i răpi omului orice responsabilitate. „Fatalismul este un amoralism al devenirii”¹⁸. Se impune o disociere a renunțării, care este un act de autonomie a spiritului, cu valoare religioasă, de remanare, care înseamnă o inerție a spiritului, având valoare psihologică.

Dacă religia este văzută de Cioran ca un impediment în devenirea istorică, ca un sentiment prin esență nerevoluționar, care opune veșnicia timpului și paralizează avântul, se pune problema filosofiei creștine despre care vorbea Mircea Vulcănescu. În viziunea lui Cioran creștinismul românesc este unul pastoral, care „nu stimulează și nu determină un sens ascendent la comunității”¹⁹. Greșeala noastră ar fi aceea de a fi integrat moartea în ordinea firească, obsesia veșniciei ne scoate din realitate, trăind deasupra devenirii. Eroarea unei viziuni a lumii contopite cu divinitatea este evidențiată și de Mircea Vulcănescu. O lume fără consistență proprie, având numai „un caracter de miraj al Dumnezeirii”²⁰, este în pericol de a-și pierde substanța religioasă, luând numele de panteism. O filozofie creștină poate aduce beneficii unei națiuni prin acceptarea unei

misiuni apologetice a acesteia(coborârea sensului „experienței creștine în sfera experienței umane”²¹). Nae Ionescu și Lucian Blaga regăsesc în filosofia lor spiritul, tensiunea dintre om și lume, acea „ruptură fecundă, tragicul, căderea”²², depășind conflictul creat în filosofia românească între dimensiunea păgână și cea creștină. Doar teologicul care dă sentimentul dezastrului ar rupe acea „prelungire în eternitate sub formă materială”²³. Creștinismul se afirmă ca o realitate esențială a vieții în măsura în care normele etice, atitudinile în fața vieții și a morții, concepția despre muncă, valoarea efortului, rolul femeii sau al copilului derivă din sentimentul creștin.

Dorul amăgitor de eternitate, „aparent elixir al inimilor sfâșiate”²⁴, nu înseamnă decât renunțare în fața timpului și spațiului. Acesta exprimă un raport negativ cu lumea, o excludere din sfera acesteia, fiind o chemare spre vag, „o alunecare leneșă și orizontală sau o undulație minoră pe suprafața mobilă a vieții”²⁵. Infinitul negativ al acestei psihologii trebuie convertit într-unul pozitiv, eroismul. Sufletul românesc trebuie să străbată drumul de la infinitul negativ al dorului la infinitul pozitiv al eroismului pentru a nu amorți în fantasmе. Tribunalul istoriei înregistrează și judecă fapte, nu idealuri. Paradisul terestru este doar o reminiscență a edenului originar, care nu se poate construi aici. „Pasiunea de absolut, în viața asta meschină, este drumul prăbușirii”²⁶.

România s-ar putea individualiza în lume dacă ar executa o conversiune a negativului în pozitiv, fenomen justificat de Hegel în logică. Schimbarea la față nu se poate face decât printr-o modificare structurală pe bază de orientare colectivă, prin trecerea de la contemplativ la politic, de la apolinic la dionisiac. România trebuie să se afirme în lume, să se știe că nu numai România este în lume, ci și lumea în România. „De nu vom trăi apocaliptic destinul, cu febră și pasiune de sfârșit în începuturile noastre, suntem pierduți”²⁷.

Note bibliografice

1 Vulcănescu, M., Dimensiunea românească a existenței, pag. 25

2 Cioran, Emil, op. cit., pag. 38

3 ibidem, pag. 104

4 Borbely, Ștefan, Atributul excelenței, I, www.observatorcultural.ro, nr. 19, sept. 2004,
pag. 5

5 ibidem

6 ibidem

7 ibidem

8 ibidem

9 ibidem

10 ibidem

11 ibidem

12 Cioran, Emil, op. cit., pag. 44

13 ibidem, pag. 57

14 ibidem, pag. 57

15 ibidem, pag. 58

16 Spengler, Oswald, op. cit., pag. 23

17 Cioran, op. cit., pag. 61

18 ibidem, pag. 61

19 ibidem, pag. 75

20 Vulcănescu, Mircea, Posibilitățile filosofiei creștine, Editura Anastasia, București,
1996, pag. 29

21 ibidem, pag. 40

22 ibidem, pag. 98

23 ibidem, pag. 100

24 Cioran, Emil, op. cit., pag. 177

25 ibidem, pag. 177

26 ibidem, pag. 138

27 ibidem, pag. 198

Concluzii

Românii nu sunt nici occidentali, nici orientali. Ei se află între cele două lumi și pot fi o trăsătură de unire: „Suntem între Orientul Apropiat, dar și între Apus. Nici unul, nici altul nu au pus pecetea lor pe noi, dar, așa cum mijlocim geografic, nu am putea mijloci și spiritual?”¹.

Tradiția, erodată la alții, reprezintă la noi un factor activ, căci putem îmbina tradiția cu modernitatea: „Adecvarea sau înrudirea cu ceea ce aduce nou veacul se conjugă organic cu acțiunile de păstrare a valorilor *ce sunt mai vechi decât veacul*”². Dacă în apus tradiția are un caracter „istoric, muzeal”³, tradiția noastră e „mai atemporală(...) mocnind uneori, neîntrerupt vie, ea se manifestă în timp, deși, măsurată cu orizontul nostru efemer, ea e mai presus de timp”⁴.

Constantin Noica se întreba de ce am reușit să ne afirmăm individual și avem sorții unor bune deschideri în Europa de astăzi. Răspunsul este tranșant: pentru că omul românesc are o potrivită întâlnire cu ființa. Noi o resimțim ca „a fi întru”, a fi „în ceva absolut, gata dat, de neclintit”; ca o ființă individuală, deschisă spre omenesc, dar și ca o ființă națională și socială deschisă spre universal: „La fel, orice făptură este în limităție, dar spre a fi cu adevărat trebuie să treacă, dintr-o limităție ce limitează, într-una ce nu limitează”⁵. Spiritul românesc nu reduce universul la *principii ultime* seci, empirice; el caută sensuri mai profunde, puncte directive, scopul însuși al existenței. Întrebându-se asupra sensului vieții, ajunge la formularea unor valori absolute, apoi la acțiune, la realizarea acestor valori.

Concluzionând, putem spune că valorile românești cunosc o oră a cumpenei: valorizarea în pozitiv și în negativ, autocontestarea (cioraniană) și punerea sub semnul integrării europene grăbite, care reactualizează și reacutizează complexe generate de apartenența prezumtivă la o cultură mică, precum și la marca ontologică a latinității, ortodoxiei, balcanismului.

Note bibliografice

1 Boia, Lucian, op. cit., pag. 245

2 Cimpoi, Mihai, op. cit., pag. 9

3 Boia, Lucian, op. cit., pag. 242

4 ibidem, pag. 242

5 Noica, Constantin, Sentimentul românesc al ființei, pag. 10

Bibliografie

Cărți

- 1 Alexandrescu, Sorin, Paradoxul român, Editura Univers, București, 1998
- 2 Boia, Lucian, Istorie și mit în conștiința românească, Editura Humanitas, București, 2006
- 3 Braudel, Fernand, Gramatica civilizațiilor, Editura Meridiane, București, 1944
- 4 Cioran, Emil, Schimbarea la față a României, Editura Humanitas, București, 2006
- 5 Noica, Constantin, Pagini despre sufletul românesc, Editura Humanitas, București, 1991
- 6 Noica, Constantin, Sentimentul românesc al ființei, Editura Eminescu, București, 1978
- 7 Noica, Constantin, Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan, Editura Univers, București, 1978
- 8 Spengler, Oswald, Declinul Occidentului. Schiță de morfologie a istoriei universale, Partea a II-a, Perspective ale istoriei universale, Editura Beladi, Craiova, 1996
- 9 Todorov, Tzvetan, Grădina nedesăvârșită, Editura Trei, București, 2002
- 10 Vulcănescu, Mircea, Dimensiunea românească a existenței, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
- 11 Vulcănescu, Mircea, Posibilitățile filosofiei creștine, Editura Anastasia, București, 1996, pag. 29

12 Vulcănescu, Mircea, Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?, Editura Compania, București, 2004

Articole

1 Barna, Horia, Noi vrem să ne unim cu UE, *Idei în dialog*, nr.1, ianuarie 2007

2 Borbely, Ștefan, Atributul excelenței, I, www.observatorcultural.ro, nr. 19, sept. 2004

3 Cimpoi, Mihai, Odiseea valorilor românești, [http:// sud-est.md.](http://sud-est.md), nr. 4, 2006

4 Enache, George, Mircea Vulcănescu și problema spiritualității, www.romfest.org

5 Vianu, Ion, Cum devine boala ideologie. Reflecții despre români, *Apostrof*, nr. 8, 2007