

OMUL, CA „FIINȚĂ ISTORICĂ”, ÎN VIZIUNEA FILOSOFICĂ A LUI LUCIAN BLAGA

Man, as a „Historical Being”, in Lucian Blaga’s Philosophical Vision

Eugeniu NISTOR¹

Abstract

Criticizing the theories about the genesis of the world, certain viewpoints of ancient, medieval and modern thinkers from Plato to Herbart are analyzed in detail. Lucian Blaga proves to be even more critical in his *Anthropological Aspects* (1948), where he starts, however, by giving Darwin right, but introducing the distinction between „horizontal evolution”, in which „adaptation” is replaced by „specialization”, and „vertical evolution” to „superior constitutional types.” On the most advanced level stands man, who goes through different stages, being, in turn: a hunter, a harvester, a cultivator and a producer, to finally become a „creative subject of culture and civilization”. Yet all cultural creations (myths, religious conceptions, scientific theories, arts, moral systems) depend on the factors that make up the stylistic matrix. This is the great difference between animal and man, even if man, to the extent to which he is a living creature, is haunted by what Jung called „archetypes”, though man, through the „stylistic horizon of human being”, through „the stylistic field”, in constant transformation, belongs to historicity and is a „historical being”, which the philosopher will strive to prove in his work *The Historical Being* (1977). For this purpose, he reviews all the historical epochs of various peoples and most of the fashionable history theories, which he firmly rejects, considering that only those phenomena are historical which bear the „fingerprints of a style”, that is, of a particular way of revelation of mysteries. Historicity is determined, however, he states, by „the duration of the stylistic factors” and evolution would be achieved either through appearances, developments, stagnation etc., in time, or through borrowing from other cultures. The process may be evolutionary, stagnant or involutive. According to Oswald Spengler’s theory, each culture has elements of „childhood”, „maturity”, „old age”, which Blaga also admits, noting that it may also contain borrowings that lead to progress or regress, due to „stylistic interferences”.

Keywords: *adaptation, evolution, historicity, stylistic matrix, transcendent censorship, the Great Anonymous, World and Man*

În volumul *Aspecte antropologice* (1948)² ideea transformismului, a biologului francez Jean-Baptiste de Lamarck (datând din 1801), este supusă de Lucian Blaga unei analize critice de detaliu, evidențiindu-se și parcursul ei istoric, începând cu Nicolaus Cusanus, continuând cu Erasmus Darwin (bunicul lui Ch. Darwin), Buffon, Goethe, Herder, Maillet ș.a. – pentru ca apoi, spre finalul demersului său, naturalistului francez să-i fie recunoscute meritele și, în ciuda nesiguranței mișcărilor lui „prin desigururile transformismului” (cu toate că multe observații și păreri ale acestuia s-au dovedit a fi, în timp, eronate și șubrede), să conchidă că, prin cercetările și corecturile ulterioare, „ideea și-a cucerit deplina legitimitate.”³ Criticată în *Diferențialele divine*, lucrarea fundamentală a lui Ch. Darwin –

¹ Assistant Prof. PhD, UMFST Tg. Mureș

² Cartea conține textul cursului de filosofia culturii, ținut de Lucian Blaga în anul universitar 1947/1948, la Facultatea de filosofie a Universității din Cluj, care a fost apoi litografiat (în 1948) de către Uniunea Națională a Studenților din România – Centrul studențesc Cluj. În sensul celor de mai sus vezi „Nota asupra ediției”, din vol. Lucian Blaga – Aspecte antropologice, ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim, postfață de Al. Tănase, Editura Facla, Timișoara, 1976, p. 24.

³ Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 181

Originea speciilor prin selecție naturală (1859) – a fost reevaluată, fiind considerată ulterior o „apariție epocală”, chiar dacă aceasta, la vremea publicării ei, a stârnit „diverse obiecții cât privește formularea principiului de bază.”⁴ Criticii lui Darwin considerau că chiar și termenul de *selecție naturală* este eronat, naturalistul răspunzându-le acestora prompt, lucru consemnat și subliniat de filosoful român: „În sensul literal al cuvântului, e neîndoios că termenul de *selecție naturală* este eronat; dar cine a criticat vreodată pe chimiști pentru motivul că ei se servesc de termenul afinitate electivă vorbind despre diverse elemente? Și totuși nu se poate spune, strict vorbind, că acidul alege baza cu care el se combină de preferință. S-a spus că eu aș vorbi despre selecția naturală ca despre o putere activă sau divină; dar cine critică pe un autor atunci când vorbește despre atracție sau gravitație ca regizând mișcările planetelor?”⁵ Criticile lui Blaga, având ca țintă teoria selecției naturale, sunt făcute din „unghi filosofic”, el constatând atât că aceasta „nu a fost suficient de energetic și nici destul de consecvent gândită”, dar și că „teoria suferă de unele impurități”; dar și aprecierile – când el remarcă marea ei „noutate” și faptul că „cu ajutorul ei se încerca întâia oară (în timpurile moderne) să se explice finalitatea *de facto* fără a se recurge la un principiu finalist conștient, creator.” Aceasta, în timp ce filosofi, precum Immanuel Kant, apreciaseră finalitatea „ca o categorie specifică fără deplină putere cognitivă pe fondul căreia viața, cu manifestările ei, dobândește totuși o particulară transparență”; iar alți gânditori și cercetători vin cu „explicații metafizice”, mai toți admitând un „principiu creator – finalist: Dumnezeu, entelehia, principiul vital, sufletul, ideea, rațiunea creatoare. Darwin era în timpurile moderne întâiul care propunea o explicație a finalității *de facto*, proprie organismelor în perspectivă *nonfinalistă*, recurgând la ideea selecției naturale.”⁶

Îngăduitor cu Darwin, filosoful român se arată extrem de critic în legătură cu „legile mutației” ale lui Hugo de Vries, în conformitate cu care transformările cele mai importante, sub aspect biologic, s-ar întâmpla brusc, prin „mutații”, acesta dezvoltându-și tezele în lucrările sale: *Teoria mutațiilor* (vol. I, 1901, vol II, 1903) și în studiul *Specii și varietăți și geneza lor prin mutații* (1906).⁷ Pe de altă parte, nu se arată prea blând nici cu ideea evoluției în etape lente, a lui Herbert Spencer, arătând că „întâia teorie darwino-spenceriană, a fost gândită și elaborată în perspectiva conceptului de «continuitate», câtă vreme cea de-a doua și-a obținut articularea în perspectiva conceptului de «discontinuitate».”⁸ În lucrarea sa de bază (*Teoria mutațiilor*), de Vries îl amintește printre precursorii teoriei sale pe conașionatul său, Louis Dollo, care, în 1893, a publicat studiul *Legile evoluției*, și abia în vol. II, al aceleiași lucrări, se referă la rezultatele cercetărilor lui Mendel, denumite „legile eredității.”

Apoi filosoful român se referă la volumul *Principii de biologie*, al lui H. Spencer, în care autorul compară Universul cu un imens organism, procedând la reducerea legilor de funcționare a acestuia la legile fizicii – ceea ce a avut ca urmări că, „împotriva unei atare interpretări strâmte «mecaniciste» a evoluției s-au ridicat o seamă de obiecții, din partea

⁴ *Ibidem*, p. 185

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*, pp. 187-188

⁷ *Ibidem*, p. 192

⁸ *Ibidem*

oamenilor de știință și a filosofilor.”⁹ Dar, în opinia lui Blaga, eronată este nu doar interpretarea *mecanicistă* a evoluției ei, ci și varianta explicației simpliste, prin care mediul ambiental are o contribuție decisivă: cu cât se înaintează mai mult pe scara timpului, cu atât însușirea adaptabilității este mai evidentă! El ia poziție critică împotriva acesteia, arătând că „pentru înțelegerea vieții, trebuie să admitem și o tendință de afirmare a autonomiei ei ca atare, ce duce la niveluri de organizare treptat superioare și la o crescândă dezmarginire a ambianței. Dar o asemenea tendință de afirmare implică și o anume rezervă față de adaptare sau o anume *sfială adaptativă*.”¹⁰ Așadar sensul evoluției nu urmează această lege simplistă *adaptare-inadaptare*, fiind mult mai complex decât atât, bifurcându-se în două direcții principale, admitând transformări: 1. *prin specializare* – când evoluția duce la modificarea mediului ambiental, îngustându-l continuu, și 2. *prin constituirea a noi nivele de organizare*. Prima variantă de lucru a fost perspectiva preferată de studiu a baronului von Uexküll, socotit „ca un părinte al doctrinei mediilor”, care a urmărit „tocmai procesul de specializare căruia îi sunt supuse organismele în raport cu ambianța.”¹¹ Arătând fertilitatea studiilor privitoare la raportul dintre organismele vii și ambianțele lor, gânditorul L. Blaga (care, după cum se știe era specializat și în biologie) arată că „evoluția vieții pe pământ trebuie să fi avut deci loc și prin astfel de procese, prin procese datorită cărora s-au obținut niveluri de organizare tot mai înalte, iar concomitent și o progresivă *dezmarginire a ambianței*.”¹² Pentru a continua apoi, stăruind asupra proceselor respective: „de îndată ce suntem aduși în situația de a putea face o comparație între două sau mai multe faze evolutive ale unuia și aceluiași tip organic, e suficient să ne întrebăm dacă această evoluție a dus la *particulara comprimare* sau la *caracteristica dezmarginire a ambianței*, spre a hotărî dacă procesul trebuie privit ca unul ce se realizează pe linia specializării sau ca unul ce se face pe linia evoluției de nivel. Nu încapă îndoială că Lamarck a întrezărit ceva din toată această complexă situație atunci când opera distincția între procesele de adaptare și procesul de perfecționare a viețuitoarelor.”¹³

Referindu-se la antropologul Arnold Gehlen, gânditorul arată că acesta „se întreabă într-o clipă de paroxism a nedumeririi ce ar putea să însemne în definitiv organizarea de tip mai înalt, dacă nu o mai vădită specializare.” Problema rămâne ca preocupare, constată el, și în seama lui Klaatsch sau a lui Le Roy, Woltereck și Dacqué, acesta din urmă susținând, printre altele, că „superior este un tip de organizare atunci când diferențierea și înmulțirea organelor este totodată mai unitar încheată. Specializată sau nespecializată poate să fie însă cutare sau cutare specie în cadrul oricărui tip mai înalt sau inferior.”¹⁴

Descendent al evoluționismului darwinist, anatomistul și antropologul Hermann Klaatsch (1863-1906) și-a expus teoria despre evoluția omenească în lucrările: *Geneza și evoluția genului uman* (1902) și *Devenirea omului și geneza culturii* (1922) iar, potrivit acestuia, „omul ar deriva dintr-o formă de mamifer prosimian, rădăcină din care maimuțele și omul

⁹ *Ibidem*, p. 202

¹⁰ *Ibidem*, p. 229

¹¹ *Ibidem*, p. 215

¹² *Ibidem*, p. 217

¹³ *Ibidem*, p. 219

¹⁴ *Ibidem*, p. 226

s-ar fi dezvoltat chiar de la început pe linii divergente.”¹⁵ Interesant este și evoluționismul fantezist al lui L. Bolk (îmbrățișat și de filosoful A. Gehlen), potrivit căruia „omul ar fi, în toată complexitatea ființei sale, un fetus de maimuță maturizat ca atare.”¹⁶ O concepție foarte personală privitoare la complexul organism-mediul este cea a naturalistului Uexküll, care „muzicalizează” pe teme biologice, încercând „să scrie «partitura» vieții și a naturii”, și astfel „organismul cu procesele sale îi apare ca un «joc de clopote» iar linia vieții naturalistul o sesizează ca o «melodie».”¹⁷ Din comentariul lui Lucian Blaga să reținem ceea ce pune el în seama celor două linii sau variante adaptive ale lui Lamarck și Darwin: mai întâi adaptarea este considerată „un proces identic cu evoluția prin specializare care, precum am subliniat, duce la o particulară comprimare a ambianței în care trăiește ființa (...) vom denumi de acum încolo acest proces sau mod evolutiv «*evoluție orizontală*»”; apoi, descriind trecerea, în procesul evolutiv, de la starea de „suficientă armonie» în raport cu o ambianță dezmarginată (...) aceasta este «*evoluția verticală*».”¹⁸ Interesantă este și ipotetica lege a plafonurilor biologice, care stipulează că „înălțimea până la care se poate ridica o evoluție verticală stă în raport invers cu gradul de specializare la care a ajuns o evoluție orizontală de bază...”¹⁹ La confluența celor două moduri evolutive, pe linie orizontală și pe linie verticală, se găsește omul care, în aparență, pare neajutorat și apăsător de «primitivisme» și de „un mănunchi de insuficiențe”, dar, cu toate acestea, modul lui de existență se afirmă ca unul complex și sofisticat iar, prin comparație cu celelalte regnuri care trăiesc în medii înguste, delimitate, el „«există» într-o ambianță mereu dezmarginată, în care intră ca elemente constitutive orizontul concret al lumii date și orizontul necunoscutului deopotrivă.”²⁰

Așadar posibilitățile sale sunt nu doar extinse, dar îi permit ofensive adânci în două orizonturi: în cel al lumii date și în cel al misterelor; având de partea sa inteligența și versatilitatea, pe de o parte, el „poate converti într-un sistem de concepte datele lumii concrete,” iar, pe de altă parte, prin virtuțile creatoare, „poate converti orizontul necunoscutului în mituri și în gânduri magice, în viziuni religioase și metafizice, în teorii științifice, în plasmuri de artă.”²¹ Dar el, grație acestor posibilități și acestor aptitudini, și-a constituit un limbaj spre a comunica cu semenii săi „ceea ce implică *sociabilitatea* omului” iar „trăirea în societate a indivizilor umani, într-o atmosferă de comunicabilitate, este în general mijlocul cel mai puternic de promovare a posibilităților umane, întrucât pe această cale devine cu puțință cumulum progresiv al tuturor eforturilor.” Înregistrând un salt calitativ prin evoluția lui pe verticală, trecând dincoace de „primitivismele” și „suficiențele”, care caracterizau primitivul original, „prin această productivitate specifică omul devine subiect creator de civilizație și cultură.”²² Ajuns în epoca glaciară, gol, dezarmat și cu o mulțime de alte

¹⁵ *Ibidem*, p. 223

¹⁶ *Ibidem*, p. 243

¹⁷ *Ibidem*, p. 211

¹⁸ *Ibidem*, pp. 248-249

¹⁹ *Ibidem*, p. 253

²⁰ *Ibidem*, p. 270

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*, pp. 270-271

„insuficiențe biologice”, omul a fost nevoit să se adapteze; astfel, în timp ce mamutul se „specializa” prin formarea unei blăni călduroase, el se specializa în activități vânătoarești, se îmbrăca cu blănurile sălbăticiunilor ucise și își confecționa unelte tot mai perfecționate, din roci dure, și în special din silex. Această productivitate sporită de unelte nu putea rămâne fără urmări, astfel că, dacă „paleoliticul reprezintă în general culturi și civilizații pronunțat vânătoarești”, când omul de Neandertal „ trăia în primul rând din vânarea sălbăticiunilor și, natural, din rodul unei vegetații încă necultivată într-adins” – în schimb, *homo sapiens*, de mai târziu, devine și *cultivator*, în „„neoliticul» ce se declară după perioada glaciara, alături de unelte mult perfecționate, preparate încă tot din silex, apar economia agricolă și creșterea vitelor ca preocupări susținute dincolo de necesitățile strict sezoniere ale omului.”²³ Avem de-a face cu un evident progres tehnic, încă din paleolitic, fiind utilizat cu iscusință „pumnarul” de silex, care „servește ca unealtă de făcut unelte, prin aceea că se deschide un orizont tehnic cu nenumărate posibilități. În „pumnar» își găsește o întâie copleșitoare expresie inteligența analitică și constructivă proprie omului.”²⁴ Dar și „focul” este o invenție salvatoare, „în condițiile cumplite ale glaciaraului.”²⁵ De aceste epoci îndepărtate ale existenței omenești leagă filosoful și originile unor ritualuri și credințe, în special cel al *cultului morților* („moartea este un drum spre vest”; „«roșul» reprezintă sângele și viața” ș.a.), dar și arta cu semnificații magice și născocirile mitice – care sunt invenții spirituale cu structuri paradoxale, cu un *primat* dificil de stabilit, căci – constată L. Blaga – „„mitul» ca formă de gândire este tot atât de vechi, dacă nu chiar mai vechi decât gândul puterilor și substanțelor magice.”²⁶ În aceste îndepărtate vremuri aurora, ne sugerează filosoful, ar trebui să vedem originile artei: în desenele și stilizările de pe pereții peșterilor, din care transpar atât „modul «realist»”, cât și „modul idealizant” și „modul abstract”, cu avertismentul că, „spre a găsi termenul de comparație pentru această artă abstractă, trebuie să venim până în timpurile noastre.”²⁷

Descendent al școlii biologice a lui Uexküll, antropologul german Arnold Gehlen este criticat de filosoful român pentru că „găsește oportun să-și înceapă considerațiile antropologice printr-o comparație sub unghi *biologic* între animal și om.”²⁸ Preocupările acestuia sunt legate de relația animal-mediul și, prin comparație, de om-lume, căci omul trăiește în lumea „care-l inundă cu multitudinea imensă a impresiilor, și lumea aceasta nu este numai aceea a prezentului, ci și aceea a trecutului și a viitorului” iar „legile amintite, valabile pentru animale, nu sunt valabile pentru om.”²⁹ Primejduit chiar de „insuficiențele” lui biologice, omul are o singură șansă: „ca să poată «exista», omul trebuie să devină ființă «activă».”³⁰ Între precursorii la care face referire antropologul german sunt: medicul Galenus, Herder, Kant ș. a. Privit sub aspectul mijloacelor ontologice, care din pricina

²³ *Ibidem*, p. 275

²⁴ *Ibidem*, p. 280

²⁵ *Ibidem*, p. 279

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*, p. 282

²⁸ *Ibidem*, p. 283

²⁹ *Ibidem*, p. 284

³⁰ *Ibidem*

deficiențelor îi limitează posibilitățile, omul încearcă să-și producă singur mijloacele de care are nevoie, și aici vorbim de născociri tehnice, de arme și unelte, de piese de artă și cultură. Aici nu este de acord Lucian Blaga cu antropologul german și gândirea lui critică izbucnește: „anevoie vom izbuti să înțelegem cultura în toate formele ei de manifestare, ca o simplă compensație a deficiențelor biologice de structură ce par a ține de ființa omenească.”³¹

Abordând lucrurile din altă perspectivă, în legătură cu structura și poziționarea diferențialelor divine și a unităților lor formative, Lucian Blaga amintește de teoria „câmpurilor biologice”, aparținând cercetătorului rus Alex. Gurwitsch, conform căruia „organismele sunt, îndeosebi în fazele embrionare, purtătoare de «câmpuri biologice», pe baza cărora s-ar alcătui formele și structurile organice.”³² Fenomenul complex al antropogenezei, reprezentând trecerea sau saltul de la stadiul de animalitate la cel de ființă inteligentă, este dat de „distanța ce există între a fi dominat de experiență și a domina experiența măsoară depărtarea ce se declară între animal și om, sub raportul posibilităților lor de a-și organiza experiența: întâiul prin instinct, al doilea prin inteligență.”³³ Abordarea unor probleme care țin cu „strictețe” de orizonturile ființei omenești, care-l diferențiază net de celelalte viețuitoare terestre – precum: instinct, inteligență, geniu – justifică nu atât o „încadrare” a omului în natură, cât, mai ales, „la o hotărâtă *dominare* asupra naturii și la o progresivă dezmărginire a ambianței.”³⁴

Opunând „arhetipurilor” lui Jung, purtătoare a unor „ecouri”, „chipuri”, „fantasme ancestrale” – dinamismul factorilor stilistici modelatori ai spiritualității umane, filosoful român arată că, deși inconștientul sondat de psihologul elvețian scoate la iveală chiar unele rămășițe ale trăirilor strămoșilor noștri, totuși orizontul stilistic al ființei omenești este luminat și de acestea, mai ales „în creațiile de cultură (mister, artă, metafizică, idei religioase, idei morale etc.), prezența nucleară a unor «arhetipuri» poate fi bănuită și apoi descoperită ca atare în dosul travestițiilor pe care ele le îndură.”³⁵

Pasionat de problema istoricității, Lucian Blaga abordează în *Ființa istorică* (1977)³⁶ diverse aspecte ale acesteia. Astfel, încă din cărțile anterioare ale sistemului său de gândire, transpar diverse secvențe ale reflexivității sale „istorice”, așa cum sunt cele din *Eonul dogmatic* – unde *eonul spiritual* este o perioadă care ar depăși, ca extensie, durata crizei spirituale elenistice, dar și cele din *Diferențialele divine* – unde omul este considerat „ființă istorică prin definiție”, sau secvențele din *Aspecte antropologice* – unde *teoria arhetipurilor* a lui Jung relevă că izvorul acestor „fantasme” străvechi ar fi animalitatea, în timp ce izvorul

³¹ *Ibidem*, p. 287

³² *Ibidem*, p. 297

³³ *Ibidem*, p. 305

³⁴ *Ibidem*, p. 312

³⁵ *Ibidem*, p. 320

³⁶ Volumul a fost elaborat de Lucian Blaga în perioada 1943-1959, întâile capitole fiind publicate ca studii de fond în revista *Saeculum*, al cărei director era, în anii 1943-1944. Prima editare a volumului s-a făcută ca urmare a inițiativei doamnei Dorli Blaga Bugnariu, care a scos manuscrisul de la sertar și l-a pus la dispoziția editorilor. În acest sens vezi explicații din „Nota asupra ediției”, din vol. Lucian Blaga – *Ființa istorică*, ediție îngrijită, note și prefață de Tudor Cățineanu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 245.

factorilor stilistici ar fi istoricitatea, iar omul, ca parte integrantă a „fluviului istoric”, este, fără dar și poate, o „ființă istorică.”

În această ultimă carte a sistemului se înregistrează incursiunea în timp a filosofului, acesta sondând prin istoriografia diverselor epoci îndepărtate ale omenirii, citând surse adecvate (Herodot, Tucidide, Polibiu), coborând în aburul mileniilor anterioare chiar și gândirii presocratice grecești, adică la anticii egipteni, babiloneni, indieni, chinezi și perși. În acest sens, tipologia formală a conștiinței istorice este extrem de diversă; astfel, bunăoară, la egipteni, care sunt influențați de o viziune statică-hieratică, filosoful constată că timpul istoric este reprezentat de lista de faraoni, deoarece „numele este un echivalent magic al persoanei regale, iar în persoana regală se concentrează însuși statul egiptean.”³⁷ În ceea ce privește configurația istorică a vechilor babiloneni, aceasta ia aspectul periodicității, fiind în ton cu mitologia dar păstrând un „simț riguros al realităților istorice pe care le monumentalizau în perspective cosmice”; aceasta în vreme ce la perși s-a afirmat „o concepție dualistă foarte clară despre istorie, ca un câmp de luptă între cele două Puteri în slujba cărora oamenii stau...”³⁸

La vechii indieni, dată fiind viziunea lor despre lumea concretă, considerată doar o iluzie, L. Blaga constată o „istorie cu sens negativ (...), o istorie de sens degradat, o «istorie fără voie».”³⁹ Apoi, chinezii antici au cultivat, cu ascutit simț al tradiției, „mai vârtos, o istoriografie cronicărească”, aceștia fiind preocupați de „înregistrarea faptelor ce par emanații ale contrasensului.”⁴⁰ O nuanță specială înveșmântează istoriografia grecilor antici, nu prea iubitoare de adevăr, gata să sacrifice adevărul pentru frumos și fabulația mitologică (Herodot) sau să retușeze faptelor istorice, „cu voie sau fără voie” (Tucidide, Polibiu) – ceea ce l-a făcut pe Aristotel să remarce că „poezia este mai adevărată decât istoria.”⁴¹

Istoriografia europeană din evul mediu și din epoca modernă sunt – conform aprecierilor lui Blaga – „moduri aparte”, dar ambele stau sub arcadele metafizicii creștine care „dobândește o axă centrală prin momentul cristologic”, iar „viața istorică în totalitatea ei înseamnă cădere în păcat, salvare și mers spre judecata de apoi.”⁴² Totodată, aceste moduri-instituire susțin, ca fapt istoric, răspunderea individuală în fața judecătorului suprem.

Procedând la delimitarea fenomenului istoric de alte fenomene, Lucian Blaga, distinge trei grupe de fenomene cunoscute în univers, și anume: *fenomene ale naturii* – reprezentate de reacții, mișcări, transformări la nivelul fizic, chimic și biologic; *fenomene psiho-spirituale* – din rândul cărora fac parte instinctul și inteligența primitivă a animalelor, stările, procesele și complexe psiho-spirituale ale omului; *fenomene istorice* – specifice doar ființei omenești, care singularizează omul între celelalte viețuitoare, acestea fiind

³⁷ *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 342

³⁸ *Ibidem*, p. 344

³⁹ *Ibidem*, p. 345

⁴⁰ *Ibidem*, p. 346

⁴¹ *Ibidem*, p. 351

⁴² *Ibidem*, p. 352

ireversibile și individualizate, căci „temporalitatea și singularitatea, individuală și ireversibilă, au fost prefăcute în atribute esențiale ale fenomenului istoric.”⁴³ Dar problema individualizării și a ireversibilității fenomenelor istorice este una discutabilă, filosoful venind aici cu o nedumerire: dacă „cele mai «istorice» fenomene ar fi aparițiile «monstruoase»”, așa cum ar fi presupunerea-exemplu „că undeva în Tibet o femeie ar naște zece gemeni. «Întâmplarea» ar fi fără îndoială un fenomen adevărat unic...”⁴⁴; sau fenomenele de imitație a vieții cuiva (Iisus Christos, Alexandru cel Mare, Ahile), „ce s-au declanșat chiar în chip conștient pe temeiul unei tendințe spre «repetiție».”⁴⁵ Alte nedumeriri sunt legate de părerile unor filosofi „la modă” ai vremii, ca Rickert, pentru care fenomenele istorice „sunt obiectivări ale unor «valori» sau care au o raportare la valori” sau ca Dilthey, care „susținea că numai «obiectivarea» unor «trăiri» merită într-adevăr epitetul de «fenomen istoric».”⁴⁶ Există și istoriografi care leagă faptele istorice de valorile timpului și locului la care aceștia se raportează, procedeu fiind „oarecum dogmatic”, astfel că „un istoriograf marxist-leninist judecă toate faptele trecute ale poporului rus după criterii ideologice proprii «partidului» și în lumina aspirațiilor acestui partid.”⁴⁷ Însă Blaga intervine, critic, precizând că „«valorile» sau «referințele axiologice» nu participă în chip esențial nici la constituirea fenomenului istoric, nici la constituirea unei istoriografii.”⁴⁸

Reluând teza sa filosofică de bază, privitoare la cele două „moduri” de existență ale ființei omenești în Univers, în orizontul lumii date, în vederea autoconservării și continuității viețuirii (modul I), și existența în orizontul misterelelor, cu scopul revelării acestora prin acte de creație (modul II) – filosoful pornește în căutarea „nucleului conceptului de «istoricitate»”, arătând că fenomenele istorice singulare sunt „numai acelea care poartă amprentele unui «stil»”, căci pecetea stilistică este o marcă a categoriilor stilistice (ale conștientului, dar și ale inconștientului – zise și „abisale”) și acestea „se imprimă bunăoară tuturor plăsmuirilor de cultură.” Privind lumea printr-o lentilă stilistică, filosoful constată că „istoricitatea este așadar existența temporală (apariție, durată, dispariție) a unui fenomen concret de înfățișare stilistică.”⁴⁹

Încă din primele două cărți ale „Trilogiei culturii”, *Orizont și stil și Spațiul mioritic* (ambele publicate în 1936), problema percepției *orizontului temporal*, a insului uman, în general, și a românului, în mod special, este pusă sub semnul ambiguității, Lucian Blaga susținând că sufletul mioritic s-a încăpățânat, vreme de secole, să boicoteze istoria și să trăiască retras, în cochilia de scoică a unei vieți anistorice, o existență de tip organic.⁵⁰ Este aici o încărcătură plină de mister a modului ontologic adoptat de o întregă etnie, pe timp neprecizat. Filosoful numește acest mod „boicot” al istoriei, și nu altfel! Orice adaos sau orice minus în descrierea acestui mod de existență, nuanțează în alt sens (până la

⁴³ *Ibidem*, p. 353

⁴⁴ *Ibidem*, p. 354

⁴⁵ *Ibidem*, p. 355

⁴⁶ *Ibidem*, p. 356-357

⁴⁷ *Ibidem*, p. 367

⁴⁸ *Ibidem*, p. 368

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 358-359

⁵⁰ Lucian Blaga – *Spațiul mioritic*, Editura Cartea Românească, București, 1936, p. 221

deformare) teoria blagiană. Și aici putem arăta, ca exemplu de nuanțare, viziunea nihilistă asupra destinului formulată, în umbra filosofiei lui Nietzsche, de Emil Cioran, care critică platitudinea însului comun, dominat de o „fatalitate inexorabilă” și de „spiritul de turmă.”⁵¹ Dar în filosofia românească au mai existat concepții similare lui Blaga despre sufletul autohton: cea a lui Mircea Vulcănescu, preocupată să rezume destinul românesc la o însumare a „ispitelor” sale, care nu sunt altceva decât tulburătoarele „latențe” ale trecutului sau ale modului său de viață, biologică și spirituală.⁵² Dintr-o cu totul altă perspectivă înțelege destinul profesorul C. Rădulescu-Motru, care pune accentul pe „energiile fecunde” ale unui neam ce, prin intervenția lor, pot zăgăzui sau înlătura manifestările pesimiste, iraționale, brutale și demonice ale vieții (niciodată înțelese ca mișcări geometrice uniforme), intervenind și corectând astfel, din mers, viitorul unei colectivități umane.⁵³

Dar, legat de *configurația spațiului mioritic*, se pot face unele asocieri și comparații cu elemente și manifestări semnificative, înregistrate în decursul veacurilor în istoria culturală, în etnografia și folclorul autohton. Astfel, în ceea ce privește reprezentarea „onduliformă”, nu este prea greu să o sesizăm în scrierile lui Dimitrie Cantemir (ca fenomen de „creștere” sau „descreștere”) și Vasile Conta, la acesta din urmă ca teorie argumentată a „ondulațiunii universale”, în care undele se desfășoară ciclic, cu traseul marcat de trei momente: „curbă suitoare”, „punct culminant” și „curbă coborâtoare.” Interesantă este la Conta și concepția sa privitoare la „înfrâurirea mediului” asupra energiei și „generării spontanee” a speciilor, ca și soluția de revigorare pentru „ființele organice superioare”: *încrucșarea și emigrarea*, cu efecte atât mai vitale cu cât rasele-mame contopite sunt mai aproape de punctele culminante ale undelor lor,⁵⁴ părăsirea greoaielor pietre ale tradițiilor însemnând nu doar o înnoire biologică, ci și una spirituală!

Iar la Vasile Pârvan *ritmul istoric* este echivalentul unui ritm spiritual, dar undele ritmice pot fi „închise”, „statice” (pentru artă, știință și filosofie) și „deschise” (când spectrul lor se revarsă în mediul social, politic și religios). Același cărturar susținuse că nu „fatalismul cosmic” i-a marcat destinul țaranului român, cât morala păgâno-creștină, prin care s-a lăsat pătruns de credința că răutatea și nedreptățile nu vor rămâne nepedepsite, astfel încât el poate aștepta cu „resemnare filosofică” până la ceasurile Judecății de Apoi.⁵⁵

Încheind definiția a ceea ce reprezintă „nucleul fenomenului istoric”, Lucian Blaga stabilește că: „1. Fenomenul istoric este un fenomen concret cronospațial, numeric singular, care poate avea când aspecte ireversibile, când aspecte de repetiție (accentul e variabil). 2. Fenomenul istoric poartă amprente stilistice.”⁵⁶

⁵¹ Emil Cioran – Vezi eseul „Omul fără destin”, în revista culturală „Târnava”, Târgu-Mureș, anul III, nr. 12 (8) / 1993, p. 7

⁵² Mircea Vulcănescu – *Dimensiunea românească a existenței*, ediție de Marin Diaconu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 15

⁵³ C. Rădulescu-Motru – *Timp și destin*, cuvânt înainte de Nicolae Bagdasar, prefață de Ion Frunzetti, Editura Saeculum I. O. și Editura Vestala, București, 1996, p. 39

⁵⁴ Vasile Conta – *Teoria fatalismului. Teoria ondulațiunii universale*, Editura Junimea, Iași, 1995, pp. 263-264

⁵⁵ Vasile Pârvan – *Scrieri*, text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, Editura Științifică, București, 1981, p. 381

⁵⁶ Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997 p. 369

Reluând problema distincției dintre cultura minoră (etnografică) și cultura majoră (monumentală), tratată pe larg în ultimul volum al trilogiei sale culturale, Lucian Blaga subliniază încă o dată că, în acest caz, nu este vorba de o deosebire de vârste, ci, mai degrabă, de *structură*. Comparate cu vârstele biologice ale omului (cultura minoră cu copilăria iar cea majoră cu maturitatea), filosoful se străduiește să justifice posibilitatea producerii unor creații *înalte* din ambele perspective, explicând aceasta prin *teoria vârstelor adoptive*, în sensul în care atunci când o cultură minoră adoptă structuri ale maturității – ea poate produce capodopere, după cum o structură majoră, atunci când adoptă structuri ale copilăriei – poate să stagneze sau să producă doar opere minore. De această dată distincția pe care încearcă să o facă filosoful este de pe poziții critice rigide, în legătură cu unele concepții evoluționist-progresiste conform cărora „preistoria este considerată doar o fază pregătitoare a istoriei, ca o tindă a istoriei.”⁵⁷

Cum s-a simțit atașat și dator să apere cultura minoră, tot așa procedeză filosoful și cu preistoria, prin comparație cu istoria. Argumentele cu care acesta vine sunt, de fapt, preluări din mai vechile idei ale gânditorului italian Vico, cel care a stăruit, printre primii filosofi, „asupra faptelor spirituale deosebit de importante ce ar fi avut loc în faza aurorală a omenirii”; după cum este citat și romanticul german Schelling, cel care distinge timpul «istoric» de timpul «preistoric», socotind „anumite culturi arhaice de natură *monumentală*, deci «majore», ca aparținând «preistoriei».” Dar și la filosoful contemporan Ludwig Klages, care se declarase adeptul *tripartiției* (o teorie interesantă, conform căreia *corpul* și *sufletul* sunt termeni corelativi ai celei biologice, ai vieții, iar *spiritul* manifestă permanent o tendință de dezanimare a corpului și de dematerializare a sufletului), sunt reliefate unele idei de prețuire a omului preistoric (pelasg) – mai ales în lucrarea *Viziunea despre lume a omului pelasgic* – fiind vorba de autohtonii pământului grecesc, care trăiau în „ritmuri cosmice” și după „rânduili matriarhale”, adorând pământul – astfel că „istoria este, după Klages, un proces de *decadență*, în care triumfă tot mai mult *spiritul* care, odată și odată, va distruge *viața*.”⁵⁸ Și cum unii etnografi, istorici sau arheologi ezită să recunoască și să spună, gânditorul român își asumă o constatare frapantă „în toată nuditatea ei”, și anume că, prin trăsăturile și manifestările lui, prelungite din vechime până în epoca contemporană, „satul este este, în esență, «preistorie».”⁵⁹

În mai vechea dispută legată de socotirea societății omenești ca un organism biologic, Lucian Blaga se referă la ideile lui Aristotel (care înțelegea organismul ca efect al formelor ce lucrează în materie, iar „forma energetică” o numea „entelehie”), apoi la cele ale lui Leonardo și Galilei, care înregistrează un interes mai mare pentru „mecanică”, pentru ca apoi, la Descartes și Kant, „ideea mecanicistă” să prindă contur teoretic și, într-un târziu, revine la biologie, la Hans Driesch, unde vechea entelehie capătă „o înfățișare mai «critică» și mai «științifică»” – și tranșează, hotărât, arătând că „deosebirile dintre societate și organism nu sunt numai de atribute de fizionomie și structură; deosebirea e

⁵⁷ *Ibidem*, p. 371

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 374-375

⁵⁹ *Ibidem*, p. 378

chiar de «mod ontologic»: *organismul există «entelebial», în orizontul lumii ce-i este dată și pentru autoconservare; societatea există ec-telebial în orizontul misterului și în vederea revelației.*”⁶⁰

Definită de cele două moduri ontologice, ființa omenească trăiește în orizontul lumii date la fel cum trăiesc și celelalte animale, în schimb, prin cel de-al doilea mod de existență se distinge de toate celelalte viețuitoare terestre, căci „ființa umană încă *nedeplină* există în orizontul lumii date prin simțuri și pentru autoconservare; ființa umană *deplină* există în orizontul misterului și pentru revelare; prin acest de-al doilea mod ontologic al său, omul reușește de fapt să devină o ființă unică în felul ei în univers.”⁶¹ Dacă categoriile inteligenței și ale conștiinței sunt comune și generale pentru umanitate, în schimb, *matricea stilistică* sau *câmpul stilistic* (deși prezente și acestea în spiritul uman), acestea „au tendința de a se diferenția; ele sunt nespuse de variabile, atât în spațiul geografic cât și în timpul istoric al umanității, ele variază după colectivități și chiar după indivizi.”⁶² Exemplele furnizate de gânditor sunt preluate din istoria constituirii monarhiei romane, dar și din istoria românească. Astfel, din istoria romană desprinde personalitatea împăratului Octavian August, cel care a refuzat de trei ori funcția supremă în stat, oferită „la dorința senatului și a poporului”, deoarece „ar fi fost împotriva obiceiului strămoșesc”, el preferând să poarte inclusiv războaie „numai ca să stingă dezordinea” și să asigure pacea și prosperitatea lumii romane, astfel că „din haosul războaielor civile el a făcut un cosmos. Și acest «cosmos» poartă în chip accentuat amprentele câmpului stilistic roman.”⁶³ Și în ilustrarea câmpului stilistic românesc Blaga recurge la două exemple semnificative, la două personalități afirmate la sfârșitul veacului al XVII-lea și începutul celui următor: fiind vorba de voievodul-cărturar Dimitrie Cantemir, autorul unor opere monumentale de istorie și filosofie (între care și *Istoria creșterii și descreșterii Imperiului Otoman* și *Știința sacrosanctă*), care a trăit mai bine de un sfert de veac departe de țară (ostatic la Constantinopol iar apoi consilier al țarului Petru cel Mare) și domnitorul Constantin Brâncoveanu, „«prinț al aurului», domn al ideii creștine (...), promotor al unei culturi în care bizantinismul și Renașterea, barocul și orientalismul dădeau împreună un minunat și rafinat amestec” – cazuri în care „frământarea epocii și-a pus pecetea pe ambele vieți”, căci „opera de cultură a lui Brâncoveanu, arhitectura ce a lăsat-o, și opera spirituală a lui Cantemir (ne gândim la *Știința sacrosanctă*, metafizica sa) au crescut deopotrivă din unul și același «câmp stilistic». Câmpul stilistic este acela al bizantinismului dinamic, contaminat prin elemente de Renaștere și de baroc.”⁶⁴

Din încercarea lui Lucian Blaga de a da o explicație credibilă desfășurării dialectice a stilurilor, adică a devenirii lor istorice, hegeliene, și a „succesiunii prin contrast” (cu referire la clasicism, romantism, naturalism, impresionism, baroc etc.), desprindem și ideea că niciodată nu se înregistrează „răsturnarea unui *întreg* câmp stilistic spre a fi înlocuit cu un alt câmp stilistic”, ci este vorba „despre o răsturnare dialectică «parțială» și

⁶⁰ *Ibidem*, p. 393

⁶¹ *Ibidem*, pp. 395-396

⁶² *Ibidem*, p. 397

⁶³ *Ibidem*, p. 404

⁶⁴ *Ibidem*, p. 408

«imprevizibilă» a unei «categorii» din componența unui câmp stilistic și despre înlocuirea ei prin altă categorie de sens diametral opus: «constanța» face loc «inconstanței». Totuși, printr-o asemenea remaniere parțială a unui câmp stilistic se ajunge de fapt la instaurarea unui alt câmp stilistic.”⁶⁵

Iar determinantele, factorii sau vectorii unui câmp stilistic (categoria staticului, categoria dinamicului, categoria tipizării, categoria orizontului infinit, năzuința formativă), nu înregistrează niciodată o durată egală, de unde rezultă că, „prin remanierea unora dintre factorii constitutivi, însuși «câmpul stilistic» poate deveni un altul. Prin activitatea unor noi factori în locul aceluia care se sting, un «câmp stilistic» se poate realcătuși în complexitatea sa de câmp stilistic, devenind cu aceasta firește un nou câmp stilistic.”⁶⁶ Unii factori stilistici pot avea o durată efemeră, în timp ce alții pot să persiste decenii, veacuri și milenii, ei participând la constituirea unei noi configurații stilistice, deoarece e de la sine înțeles că nu există stiluri, câmpuri sau matrici stilistice pure. În acest sens putem vorbi și de constituirea interferențelor stilistice ale unor factori, tocmai datorită continuității și persistenței lor active în înconștientul uman (unde plăsmuiesc «cosmoide») – așa alcătuindu-se interferențele de continuitate, după cum se pot constitui și interferențele eclecticice (când elemente sau factori ai unor stiluri diferite se găsesc combinate sau juxtapuse în aceeași operă culturală) sau interferențele sintetice – așa precum o ilustrează stilul moldovenesc religios din vremea lui Ștefan cel Mare, care a intrat într-o „fericită” și „norocoasă” sinteză cu „concepția bizantină, potrivit căreia biserica trebuie să fie «revelația» unei lumi transcendente.”⁶⁷

În privința manifestării ideii de progres istoric, filosoful este prudent și ambiguu, arătând că scopul acestuia „ar fi întemeierea unui rai rațional terestru” – lucru urmărit de ființa omenească încă din vremurile bântuite de cețuri mitologice, cunoscând perioade luminate, ca în gândirea grecilor antici sau ca în principiile rațiunii lui Confucius, alternând cu altele, întunecate, ca în evul mediu, sau pline de optimism, ca în filosofia pozitivistă a veacului al XIX-lea, când un gânditor ca Auguste Comte privea istoria de sub o aură umanitară, ca „un necurmat progres” sau ca „o mare linie ascendentă”, sau așa ca la Hegel, unde „marele dialectician vedea istoria ca un progres al conștiinței de libertate, deci a libertății.”⁶⁸ Dar progresul trebuie înțeles și ca aspect specific domeniilor de preocupări ale omului, căci în istoria filosofiei – pe linia adâncirii problemelor cunoașterii, căci „mai înainte de a încerca o revelare, metafizica deschide misterul ca atare.”⁶⁹ Să nu uităm însă că în istoria științelor se vedește importanța experimentului, „ca metodă de cercetare foarte complexă, la constituirea căreia colaborează atât simțurile cât și diversele mijloace tehnice.”⁷⁰

Progresul științific este distinct de celelalte manifestări progresiste (din artă și cultură), deoarece anunță aspectele de fond ale civilizației, întrucât „teoria deschide drumul spre o tot mai amplă dominare asupra naturii.”⁷¹ Însă progresul, sub toate formele și

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 430-431

⁶⁶ *Ibidem*, p. 441

⁶⁷ *Ibidem*, p. 448

⁶⁸ *Ibidem*, p. 449

⁶⁹ *Ibidem*, p. 456

⁷⁰ *Ibidem*, p. 457

⁷¹ *Ibidem*, p. 458

aspectele lui de manifestare, nu „are loc într-o zare nelimitată. În oricare din formele sale, progresul este limitat de o mai scurtă sau mai lungă durată și se împlinește pe linii cu totul *laterale* față de linia *existențială* proprie omului.”⁷² Astfel în teologia creștină „ar avea loc sub forma unui «progres» în revărsarea grației divine asupra omului.”, în timp ce la gânditorii epocii luminilor „revelația divină» era înlocuită prin «rațiune» – pentru ca în perspectiva filosofiei sale, Lucian Blaga să concluzioneze: „Noi susținem că foarte felurite progrese, oarecum de mai lungă sau mai scurtă respirație, sunt posibile pe diverse linii *laterale* ale existenței umane, pe linii care nu ating esența ființei umane și nici poziția ființei umane în universul dominat de principiul conservării misterelor.”⁷³ Dar, în ciuda acestor tatonări, înjghebări și „«progrese» laterale”, omul este îngrădit în mișcările lui istorice: „*Toate «progresele» îi sunt deschise omului, în afară de unul singur: în afară, adică, de acela care ar afecta într-un fel principiul conservării misterelor instituit în univers.*”⁷⁴

Posibilitățile umane ale cunoașterii, subliniază filosoful, se disting în cadrul celor trei grupe de fenomene sau cel puțin așa pot fi sesizate acestea, după cum urmează: *primul grup* este alcătuit din fenomenele naturii, „în sens restrâns”, cuprinzând fenomenele fizice, chimice și biologice; *al doilea grup* este format din fenomenele psiho-spirituale (instinctul și inteligența la animale, stările, funcțiile, procesele și actele psihospirituale); iar cel de-al treilea grup este alcătuit „exclusiv din fenomenele istorice ale omenirii.”⁷⁵

Fiecăreia dintre aceste grupe îi corespunde câte un „cordon cenzorial” (instituit de cenzura transcendentă), după cum urmează: *diseminarea misterului prin simțuri, organizarea senzațiilor prin categoriile inteligenței și prin categoriile stilistice* (categoriile intelectului) și *cunoașterea istorică*, care, deși este operațională și eficientă, se axează pe acțiunea categoriilor intelectului, care „constituie un cordon cenzorial – singurul, dar suficient pentru a zădărnici «adecvația» în absolut.”⁷⁶ De aici ar trebui să extragem și ideea blagiană conform căreia „printre diversele cunoașteri posibile, cea mai puțin «cenzurată» este cea «istorică».”⁷⁷

Se știe că ideile lui Lucian Blaga au fost, în materie de filosofia culturii, influențate de gânditorul german Oswald Spengler, iar în legătură cu acest aspect avem nenumărate referi și comentarii ale filosofului român, mai ales în privința unor concepte cuprinse în lucrarea acestuia, *Declinul Apusului*, asupra cărora nu ar trebui însă să mai insistăm, dar există un plus de informații aici, din care rezultă că însuși Spengler avea precursori, căci „modul de a filosofa al lui Spengler arată, prin perspectiva organicistă și morfologică ce o deschide asupra istoriei, sub înrăurirea lui Goethe...” și, „în importante și fundamentale puncte ale concepției sale despre istorie, Spengler aplică nemărturisit gândurile monadologice ale lui Leibniz”; sau, în alt paragraf: „Metoda reducției puterilor alcătuitoare de cultură la câte un tip chintesențial uman sau zeiesc cvasimitic Spengler și-a însușit-o, ca și multe alte criterii vitale-voluntariste de altfel, din filosofia lui Nietzsche.” Iar „cât privește

⁷² *Ibidem*, p. 459

⁷³ *Ibidem*, p. 460

⁷⁴ *Ibidem*, p. 461

⁷⁵ *Ibidem*, p. 462

⁷⁶ *Ibidem*, p. 472

⁷⁷ *Ibidem*, p. 473

ideile despre «sufletul» unei «culturi» ca fiind legat de un anume peisaj, de o anume viziune spațială, concepția lui Spengler dezvoltă morfologia culturii a lui Leo Frobenius”; dar, „în anume amănunte ale filosofiei sale, Spengler a mai suferit influențe și din partea lui Henri Bergson sau a lui Houston Stewart Chamberlain. De la întâiul, Spengler a luat distincția între materie ca obiect al științei și viață ca obiect al unei intuiții vii. De la al doilea – o mai vie înțelegere a morfologiei goetheene și apoi atâtea detalii cât privește felul de a vedea cultura apuseană.”⁷⁸ Într-un târziu, după ce-i pune lui Spengler în cărcă toate păcatele filosofice posibile, Lucian Blaga remarcă ciclicitatea concepțiilor istorice ale acestuia, întrucât: „istoria ar avea o serie de faze finite, după încheierea cărora procesul se reia de la capăt. Istoria ar avea un început, un mijloc și un sfârșit. Ea are o naștere, se dezvoltă, își ajunge maturitatea, îmbătrânește și piere”, el neadmițând o istorie liniară a omenirii, ci „doar «istorii» separate ale diverselor «culturi», care, în desfășurarea lor, ar trece ciclic prin faze asemănătoare.”⁷⁹ După atâtea înțepături critice, nici concluzia la comentariul filosofiei spenglereiene nu putea fi decât pe aceeași direcție: „Filosofia istoriei a lui Spengler este în cea mai mare parte alcătuită din idei care nu derivă din experiență, ci sunt «construite», construite pe eșafodajul unui gând care rămâne până la urmă *mitologie*.”⁸⁰

La finele descrierii gândirii sale operaționale asupra istoriei, gânditorul român arată că „o filosofie a istoriei care nu ține să ia pieptiș piscul de unde își poate roti privirile, o filosofie a istoriei care nu culminează într-o metafizică, ne poate spune multe de toate desigur, dar o atare filosofie nu ne poate spune totul”, ea nu este suficient de încheșată și de rotunjită, el repetând apoi și mai apăsător că „în general, o filosofie ce nu ne încoronează cu o metafizică ni se pare ciungă sau fără cap, un tors sau, în cazul cel mai bun, o făptură ce șchiopătează prin văi. O filosofie a istoriei ce nu ascunde în ea sau nu descoperă prin demersurile ei nici un filon metafizic rămâne o filosofie fără mesaj.”⁸¹

În loc de concluzii. Criticând teoriile genezei lumii, sunt analizate în detaliu unele teorii, aparținând unor gânditori antici, medievali și moderni, de la Platon până la Herbart. Dar și mai critic se dovedește a fi Lucian Blaga, în volumul *Aspecte antropologice*, unde începe totuși prin a-i da dreptate lui Ch. Darwin, introducând însă distincția dintre „evoluția orizontală”, în care „adaptarea” este înlocuită cu „specializarea”, și „evoluția verticală” spre „tipuri constituționale superioare.” Pe treapta cea mai evoluată se găsește omul, care trece prin diferite etape: de vânător și culegător, de cultivator și de producător, pentru a deveni „subiect creator de cultură și civilizație.” Dar toate creațiile culturale (miturile, concepțiile religioase, teoriile științifice, artele, sistemele morale) depind de factorii care alcătuiesc matricea stilistică. Aceasta reprezintă marea deosebire dintre animal și om, chiar dacă și omul, în măsura în care este viețuitor, ține de *animalitate*, este bântuit de ceea ce Gustav Jung numea „arhetipuri”, dar el, prin „orizontul stilistic al ființei omenești”, prin „câmpul stilistic”, în permanentă transformare, ține de *istoricitate*, este o „ființă istorică”, ceea ce se va strădui filosoful să și dovedească în volumul *Ființa istorică*. Pentru aceasta, el trece în

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 474-475

⁷⁹ *Ibidem*, p. 475

⁸⁰ *Ibidem*, p. 482

⁸¹ *Ibidem*, pp. 482-483

revistă toate epocile istorice ale diferitelor popoare și cele mai multe dintre teoriile la modă despre istorie, de care se delimitează ferm, considerând că sunt istorice numai fenomenele care poartă „amprente ale unui stil”, adică ale unei modalități particulare de revelare a misterelor. Istoricitatea este determinată însă, precizează el, de „durata factorilor stilistici”, iar evoluția s-ar realiza fie prin apariții, dezvoltări, stagnări etc., în timp, fie prin împrumuturi de la o cultură la alta. Procesul poate fi evolutiv, stagnant sau involutiv. Vorbind, în limitele teoriei lui Oswald Spengler, fiecare cultură are elemente de „copilărie”, „maturitate”, „bătănețe” etc., ceea ce admite și Blaga, dar poate să aibă și împrumuturi care să o conducă spre progres sau regres, datorită „interferențelor stilistice.”

Ca viziune de ansamblu asupra existenței, metafizica istoriei nu se situează în afara celor trei „elemente” fundamentale ale ei, teoretizate în lucrările anterioare ale lui Blaga: *Marele Anonim, Lumea și Omul*. Iar ca „produs mistico-filosofic” imaginativ, Marele Anonim este generatorul „diferențialelor divine” și deține controlul absolut al tuturor proceselor existenței până la nivelul diferențialelor divine și al unităților formative, după care acestea se integrează „în voia lor”, conform *principiului minimei sau suficienței potriviri*. Iar „cenzura transcendentă intră în vigoare îndeosebi în legătură cu ființa omenească, și anume în chip structural”, căci, „ca ființa cea mai înaltă și cea mai complexă ce rezultă din procesele de integrare cosmică a diferențialelor, omul este «structural» cenzurat.”⁸² Dar cum istoria are drept cadru de desfășurare *spațiul* – rezultă că „Lumea» este ansamblul condițiilor fizice de care istoria se resimte în alcătuirile ei, în cele mai felurite chipuri. Prin momentele ei, denumite climat, peisaj, calendar, ritmuri cosmice, «lumea» codiționează fenomenele istorice, apariția și desfășurarea, precum și dispariția acestora, „dar nu afectează în chip decisiv nici esența, nici specificul *istoricității*.” Căci „istoricitatea este o realitate intramundană, o realitate intramundană despre care însă nu se poate face o idee completă fără de a o defini și în funcție de «transcendență».”⁸³ Iar în ceea ce privește *Omul*, acesta „este produsul final al unei evoluții prin mutații morfologice și ontologice pe o linie singulară” și, ca trăitor în „orizontul misterului” și în vederea revelării acestuia, pentru el, ca ființă deplină, *istoricitatea* este o dimensiune a sa, pe care și-o asumă, nu atât ca ființă paradisiacă, cât ca ființă luciferică, această ultimă ipostază fiind tocmai aceea prin care își afirmă unicitatea și singularitatea în univers, el fiind și „obiectul și subiectul istoriei”, dar, în același timp, omul rămâne înzestrat cu un destin creator, care îi asigură o anumită demnitate ontologică, dar și o nuanță de tragism în raport cu centralismul cenzorial al Marelui Anonim, căci „condițiile care garantează omului existența creatoare sunt exact condițiile prin care omului i se risipesc șansele de acces în absolut.”⁸⁴

⁸² *Ibidem*, pp. 485-486

⁸³ *Ibidem*, pp. 486-487

⁸⁴ *Ibidem*, p. 508

Bibliografie

(Selectiv)

Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997.

Lucian Blaga – *Spațiul mioritic*, Editura Cartea Românească, București, 1936.

Emil Cioran – „*Omul fără destin*” (eseu), în revista culturală „Târnava”, Târgu-Mureș, anul III, nr. 12 (8) / 1993.

Lucian Blaga – *Orizont și stil*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1936.

Lucian Blaga – *Aspecte antropologice*, ediție îngrijită și prefațată de Ion Maxim, postfață de Al. Tănase, Editura Facla, Timișoara, 1976

Lucian Blaga – *Ființa istorică*, ediție îngrijită, note și prefață de Tudor Cățineanu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

Mircea Vulcănescu – *Dimensiunea românească a existenței*, ediție de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991.

C. Rădulescu-Motru – *Timp și destin*, cuvânt înainte de Nicolae Bagdasar, prefață de Ion Frunzetti, Editura Saeculum I. O. și Editura Vestala, București, 1996.

Vasile Conta – *Teoria fatalismului. Teoria ondulațiunii universale*, Editura Junimea, Iași, 1995.

Vasile Pârvan – *Scrieri*, text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, Editura Științifică, București, 1981.