

## **Pe urmele esențializării devenirii umane. Reevaluarea modelului Eminescu din perspectiva lui Mircea Eliade, Emil Cioran și Constantin Noica**

Maria-Zoica GHIȚAN

„Mă regăsesc, după un lung răstimp de împleticire, mă regăsesc odată cu regăsirea unui sens de cantitate, a soteriei prin cultură. Trebuie și aici să practici multul. E tonifiant, e regenerativ. Prin ea însăși, aproape, acumularea duce la saltul către altceva, către ceea ce cauți în fond. Trebuie, numai, să ai curajul și modestia de a te restrânge la lucrurile unde acumularea îți e posibilă. Fiecărui îi e dată o singură vână a interminabilului, o singură formă de infinitate: nu jindui infinitatea altora, nu le fura delirul lor sacru. Trăiește, adâncește-te și rătăcește într-al tău” (Constantin Noica, *Jurnal de idei*).

Lucrarea de față propune o abordare a fenomenului de *eminescianism mesianic* ontologizant. Pornind de la filosofia lui C. Noica despre românism și eminescianism, tributară din multe puncte de vedere filosofiei lui Mircea Vulcănescu, vom încerca o abordare comparativă a modului în care acest fenomen de eminescianism se conturează la Mircea Eliade și Emil Cioran. Punctul de referință este Constantin Noica și filosofia acestuia. Chiar dacă Mircea Eliade și Emil Cioran au fost apreciați pentru teme mult mai vaste decât cea a românismului și a eminescianismului, Eliade ca istoric al religiilor, Cioran ca moralist prin excelență, și unul, și celălalt, s-au apropiat mai mult sau mai puțin de problematica românismului și a raportării la Eminescu. Vor fi reevaluați din perspectiva filosofiei lui Constantin Noica, a filosofului care a stat sub blestemul unei singure idei, *modelul ontologic românesc*. Deși au împărtășit opinii diferite legate de țara din care făceau parte și s-au revendicat de la izvoare dintre cele mai variate, atât Noica, cât și Eliade, dar și Cioran, se revendică în primul rând de la tradiția Eminescu.

### **Constantin Noica și Ființa întru românism**

Sublimându-ne unui proces intelectual de maximă fervoare și incandescență, ajungem într-un punct de la care ne revendicăm, ne extragem seva necesară spiritului și ne continuăm drumul spre nebănuitele valori ale culturii. Atâta timp cât nu vorbim de extincții, ne putem revendica de la valori ale trecutului și de la proiecții ale viitorului cu care împărtășim aderențe pe plan spiritual. Dacă vorbim despre *eminescianismul mesianic* ontologizant, vom începe cu o mărturisire. Este suficient să lansăm un astfel de titlu pentru a trezi reacții adverse - de admirație și de respingere, de respect și critică, de originalitate și hibridism. Dacă luăm în considerare și triada Noica – Eliade - Cioran, legitimitatea unui astfel de demers suferă o metamorfoză labirintică a nenumăratelor posibilități de interpretare. Dacă problematica eminescianismului mesianic ontologizant este pusă în legătură cu cei

trei monștri sacri ai înnobilării spirituale românești, divergențele, distincțiile, asemănările cad sub patina fulgurantă a timpului și a irumperii spirituale în perimetrul culturii românești. Echivalențele țin de alt tărâm, al unei conștiințe elevate în singurătate, în timp ce divergențele continuă: autohtonism - occidentalizare, culturi mari - culturi minore, spații privilegiate - minorate sociale, politice și culturale, esențializarea devenirii umane și istoria discontinuă. Ori de câte ori ne apropiem de textele lui Noica, bucurându-ne alături de el astăzi, prin intermediul lecturii, nu trebuie să uităm că lui îi datorăm în mare parte un exercițiu de sinceritate și de admirație pentru modul în care a ales să slujească, după cum el însuși o mărturisea „o Românie binecuvântată”.

Sihastrul de la poalele Cibinului a creat în ciuda unei ideologii distrugătoare, a rămas să slujească unui autohtonism care de multe ori îi era ostil. A slujit idealurilor sale românești într-un real peste care plutea valul întunecat al mediocrității. Nu a ales nici alternativa exilului, așa cum s-a întâmplat cu Cioran, nici labirinturile misticii orientale ca Eliade, ci a ales să trăiască *printre*, *în* și *întru* miracolele spiritualității românești, încercând „păstrarea *întru* spirit a ceea ce a fost bun în trecut” (Noica 1978a: 11). Metafora călăuzitoare a acestui întreg demers filosofic este *închiderea ce se deschide*, este metafora care valorifică o sensibilitate și o existență consumate la limita dintre Orient și Occident. Este metafora atotdefinitorie, catalizatoare și regenerantă în același timp, este de fapt un „principiu lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă și să rămână... în mai departe deschidere” (Noica 1998: 211). *Întru* este paradigma închiderii ce se deschide dar în același timp este paradigma spiritualității românești. Valențele lui *întru* acoperă o realitate istorico-geografică, mitico-spirituală, fantastico-religioasă. Prin *întru* și din *întru* ne-am definit:

Prin determinările istoriei, civilizația noastră a fost *întru un spațiu dat*, [...] civilizația noastră a fost *întru o limbă*, cea latină, [...] s-a desfășurat *întru natură*, [...] a fost *întru culturi istorice date*, [...] suntem *întru două lumi*, [...] *întru o tradiție* [...] (Noica 1978a: 9).

Nu poți vorbi de eminescianism mesianic ontologizant la C. Noica, fără a ține seama de trei aspecte: pe de o parte, Noica este o *conștiință de cultură* cu aderențe într-o Românie mult prea încercată de împrejurări și evenimente ostile; în al doilea rând, Noica este o *conștiință a întrebării* și nu a întrebătorului, iar în al treilea rând, este un focar de *conștiință colectivă*. El trăiește într-o Românie, când a sublimului, când a grotescului, cu o acceptare tacită, cu o singurătate înăscută, dăătoare de transfigurare cathartică, în fața a tot ceea ce înseamnă ostilitate și hibridi distrugători. Eminescianismul mesianic ontologizant se contruiește la Noica pe trei paliere: pe de o parte este marea temă a *culturii într-o Românie binecuvântată*, apoi un excurs pe urmele esențializării devenirii umane - *modelul Eminescu* și, ca un ultim paliere dăător de transfigurare, *resemnarea cathartică*.

### 1. Cultura într-o „Românie binecuvântată”

O bună stimulare a reflecției ar fi un fragment din *Eseuri de duminică*:

E adevărat, lipsesc multe în țara românească. Dacă te duci în Ardeal, vezi că orice oraș are o tradiție și un stil. Dincoace nu e nici tradiție, nici stil. Dacă te duci în străinătate vezi că orice focar de cultură răspândește cultură adevărată. La noi există centre de cultură, dar cultura pe care o produc ele e doar în defavoarea noastră. Să deznădăjduim? Mi se pare că e ultimul lucru pe care ar trebui să-l facem. Sunt atâtea de întreprins, înainte de a deznădăjdui, încât nu e cu puțință ca deznădejdea să fie altceva decât o mască... Dacă întorci lucrurile pe fața cealaltă, găsești că România e o țară binecuvântată, pur și simplu, și că cine e tânăr astăzi în ea nu are decât a se feri (Noica 1992: 9-10).

Pentru Constantin Noica, o astfel de Românie binecuvântată este asemenea unui organism viu, care se naște, trăiește și moare întru spiritualitate. Este un tărâm ce rodește de timpuriu, cu suflete, oameni, și pământuri moștenite, cu o tradiție adânc înrădăcinată. Ne-am complăcut de atâția ani într-un nivel al biologicului de la care ne-am revendicat și atât. Ne-au lipsit, în optica filosofului, valorile spirituale. Am fost niște itineranți pe un nivel al biologicului. În termenii unui model ontologic pe care îl reclamă, cu un individual ale cărui determinații se convertesc în cele ale generalului, se construiește paradigma respectivă legată de spiritualitatea românească. Noica a fost mereu preocupat de ceea ce înseamnă adevăratul tip de *om românesc*. În momentul în care vom fi pregătiți să luptăm pentru valorile spiritului, vom putea să ne reclamăm locul nostru în lume și vom putea să vorbim nu numai despre o Românie binecuvântată dar și despre „o Românie eternă”, în termeni eliadești. Omul românesc, în optica sa, era un element fundamental pentru dobândirea valorilor spiritului. În simplitatea omului obișnuit, Noica avea să descopere adevărata poartă de lansare pentru ceea ce însemna spiritualitate românească. Dacă am luptat pentru ceva, am luptat pentru geografie românească și nicidecum pentru spiritualitate. Am uitat sau nu am conștientizat faptul că trebuia să luptăm și pentru valori spirituale, pentru duh:

Există o simplitate a tuturor și una a fiecăruia. Când ți se spune să gândești ca toată lumea, să scrii ca toată lumea, să vezi ca toată lumea, ți se cere să-ți condamni singur viața spirituală. Când însă ți se cere să ajungi la expresia ei simplă, atunci ești îndemnat să ți-o desăvârșești. Căci fiecare împlinire creatoare și spirituală atinge un termen simplu. Dar unul propriu vieții spirituale care se împlinește (Noica 1992:83).

Cultura într-o Românie binecuvântată pornește de la ideea unei spiritualități românești pe care Constantin Noica încearcă să o definească prin raportare la tematica Europei. De fapt, întreaga sa opera stă sub semnul unui paradox, acela al unei căutări continue, a unui destin labirintic, împărțit între tematica Europei și chestiunea românității. Doar în termenii unui astfel de antagonism nicicând soluționabil, se desfășoară imaginea culturii într-o Românie binecuvântată. O tensiune între europenitate și românităte a existat întotdeauna la Constantin Noica. Deși i s-a reproșat de multe ori că ceea ce vrea el să realizeze sunt de fapt încercări utopice (universalul prin regional), el păstrează același filon naționalist prin intermediul căruia să construiască o filosofie a spiritualității românești capabilă să se raporteze la universalul european. După Gabriel Liiceanu, între cele două planuri ale acestei tematici ar exista o „stranie exterioritate”, în sensul în care cele două planuri

sunt autonome. Este în fond poate o încercare de a minimaliza registrul românesc al operei lui Noica:

Se întâmplă ceva ciudat - afirmă G. Liiceanu - cu ani în urmă, când Noica a izbucnit în cultura noastră, el a venit în întâmpinarea nevoilor noastre de puritate morală și de universalism al culturii, [...] de păstrare a marelui alfabet cultural al spiritului european și universal, [...] Noica ne-a trimis la marile texte [...]. El a reprezentat, pentru generația noastră, [...] o *purificatio spiritualis* [...]. Dar, într-un fel, ar trebui să ne simțim astăzi trădați de el. Trădați de ce? Trădați pentru că el s-a grăbit să întrupeze în regional un efort de universalizare (europenizare) culturală, care la noi nu a fost niciodată dus până la capăt (Liiceanu 1983: 137).

Există și la Noica recunoașterea unui sentiment al inferiorității; nu e tonalitatea gravă, exacerbată a lui Cioran și nici resemnarea pozitivă a lui Eliade, ci e dorința de reparație istorică prin intermediul unor universuri compensative. A fost mereu în căutarea unui model ființial românesc, care să ne instituie în lume, sau în termenii lui Heidegger, un mod de a fi specific Dasein-ului. Înțelegerea românească a ființei pare a-l preocupa atât de mult pe Noica încât instituie limbii un adevărat drept de cetate în perimetrul culturii românești. În optica filosofului de la Păltiniș, limba ar ascunde formula unui răspuns bun la provocările modernității. Ceea ce a urmărit Noica pe parcursul vieții sale a fost elaborarea unei ontologii a românității și în acest sens este cât se poate de clară următoarea mărturisire:

Eu stau, afirmă el, pe poziția veche, a obținerii universalului prin idiomatic, prin național... a atinge universalul de pe pozițiile idiomaticei este însuși principiul spiritului (Noica 1990a: 17).

De pe pozițiile unui astfel de idiomatic deschis către universal, Noica își creează un itinerariu sinuos călăuzit de metaforele lui *Întru*. În idiomatic și creație populară găsește seva creatoare și îl descoperă pe Eminescu. Resemnarea lui nu e resemnarea umilă, a celui care își dă seama că nu mai este nimic de făcut, ci este resemnarea cathartică, potențatoare, deschizătoare de noi valori. Este acel foc interior care mocnește și „face” creație de cultură prin tăcere. Într-o astfel de cultură și de spiritualitate, într-o cultură minoră - după Cioran, Noica crede și știe că mai sunt multe de făcut:

Ce e de făcut când nu mai e nimic de făcut? Într-o cultură minoră, în anii aceștia, cu trecutul acesta, cu interdicțiile acestea - ce e de făcut? Și-mi pun singura problemă ce poate fi pusă acum, problema întrebării. De la ea poate renaște lumea. Dar și a mea? [ În margine:] Mobilizare. E de făcut [...]. (Noica 1990a: 166-167)

Și, completăm noi astăzi, mobilizare *întru* o cultură *întru* paradigmele rostirii, *întru* Eminescu.

## 2. Pe urmele esențializării umane – modelul Eminescu

Pentru Constantin Noica, Eminescu este un punct de maximă concentrare a unei vocații de elită a spiritualității românești, este o închidere ce se deschide întru

cultură. Pe drumul căutărilor acerbe și asidue pentru ceea ce Noica numea modelul Ființei, Eminescu reprezintă un punct de referință. Într-un paradigmă și arhetipuri eminesciene, Noica reperează în Eminescu și creația sa, un model al Ființei. Mai mult decât a fi poetul nostru, prin excelență, Eminescu ne-a statuat din punct de vedere ontologic. Prin *Luceafărul* am avut primul contact cu un model al Ființei, singular prin energia creatoare, prin arderile lăuntrice și emanațiile ontologice. În incandescența universului noician, Eminescu se distinge ca un filon aparte, o emblemă și o imagine în același timp a pietății față de cultură. Eminescu nu e numai poetul sintagmelor superlative, este omul care se naște pe sine ca poet și geniu întru suferință, răspundere și umilință. Eminescu este omul absolut, omul universal, nu numai geniu; prin el ne putem revendica locul nostru propriu în cadrul unei culturi universale. Îl citim astăzi pe Eminescu la nivelul a patru ipostaze; în primul rând Eminescu este un *uomo universale*:

La scara culturii noastre, funcția lui Eminescu poate fi mai vie decât cea a lui Shakespeare în Anglia, sau a lui Goethe în Germania, căci el nu e un simplu poet, nici un simplu suflet nenorocit, ci o conștiință de cultură completă, de la deschiderea spre matematici, pe care abia le cunoaște, până la aceea către istorie, pentru care avea un organ deosebit (Noica 1992: 16).

Eminescu este astfel un produs și un exponent al integralității, mereu aflat în căutarea totului necuprins cu mintea. Eminescu este o *cuminecare de cultură* care a îmbrăcat poate cea mai importantă notă de autenticitate „cea mai autentică experiență de cultură pe care a întreprins-o vreodată spiritul românesc” (Noica 1992: 16). Pentru Noica, o cultură adevărată se construiește în perimetrul unei naturi divine, este o bună *închidere ce se deschide* și în același timp *o limitare ce nu limitează*. Adevărata cultură se desăvârșește prin raportare la o dihotomie existențială, - raportul *real-possibil* -, reperabil în miile de unde ale Orientului și Occidentului:

Un spațiu în sfârșit care prin interferențele spirituale ale Orientului cu Occidentul sau ca loc de trecere al aheilor și dorienilor, al celților, al tuturor semințiilor germanice, al slavilor, al hunilor, reprezintă placa turnantă a Europei, deschis fiind deopotrivă, către Occident și Orient, ca nici o țară europeană [...], și care în definitiv este contemporan cu începuturile culturii europene (Noica 1990a: 225).

Dacă România stă bine cu posibilul, și nu cu realul istoric, e pentru că posibilul este mai întins decât realul, iar infinitele posibilități de filosofare și întemeiere existențială sunt mai ușor reperabile într-un spațiu al posibilului decât într-o determinare spațio-temporală a realului istoric. În perimetrul unei culturi care contribuie la edificarea realului prin *n-a fost să fie*, îl suspendă prin *era să fie*, îl dedublează sau îl multiplică prin *va fi fiind*, îi dă autonomie prin *ar fi să fie*, sau îi deschide poarta ființării prin *este să fie* pentru a ajunge apoi la stadiul ultim cu *a fost să fie*, se regăsește Eminescu. Cele șase situații ontologice definesc latențe sau posibilități, nu realități, în planul cărora apare un om, un geniu, o conștiință de cultură universală. Cultura românească nu este o cultură singulară, situată la limita

dintre Orient și Occident, o cultură a limitatului, ci ea suferă un proces de facere prin joncțiunea cu alte culturi:

Cultura română nu se face (și nu se judecă critic) dinăuntru ei, ci dinafara ei. Ea se face cu alte culturi, din alte culturi, iar dacă se face cu întreaga cultură a lumii - cum a fost cazul lui Eminescu - atunci se poate obține miracolul (Noica 1990:299).

Eminescu este și *pulsația neamului*. Noica recunoaște situația noastră în acest colț al lumii ca *limită ce limitează* între Orient și Occident. Pentru a deveni *limită ce nu limitează* este nevoie de un salt istoric, după cum postula și Cioran. Este un salt istoric pe care-l putem realiza alături de Eminescu - prin el, cu el și alături de el am reușit să înaintăm. Mesianismul eminescian pleda pentru o țară de cultură în partea aceasta înăspriță a lumii. Deși cultură minoră, avem și noi ceva de propus unei spiritualități universale - prepoziția *întru*:

Ce sunt toate astea? Substantivul exprimă ceva bun. Dar adjectivul, adverbul, conjuncția *întru* ce sunt? Și deja spun lumii noastre că toate lucrurile astea nu sunt *întru* nimic. Și o simt apusenii perfect. O simt americanii și mai mult decât noi. Nu sunt *întru* nimic și prepozițiile noastre - care, toate, după mine, țin de acest miraculos *întru* în așa fel încât visez la o filosofie a lui *da și întru* [...] prepozițiile noastre ar putea fi o replică dată acestei lumi care s-a lichefiat, care nu mai știe să se vertebrezze (Noica 1992:53).

Între Orient și Occident, între închideri ce se închid și limitații ce limitează, se așează Eminescu, pulsația unei conștiințe colective. Eminescu mai este într-o ultimă instanță și *un om al excesului în minus*. După Noica, el trăiește rușinea de a nu ști tot, de a nu cunoaște tot. Om de cultură completă prin excelență, Eminescu se înfățișează filosofului nostru ca un miraculos pretext pentru a face observații pertinente legate de cultura și sensibilitatea românească. Recunoscând în Eminescu pe *omul deplin al culturii românești*, Noica se întreabă nu cine este Eminescu: nu asupra întrebătorului, ci asupra întrebării, asupra unui real existent, privilegiat:

Ce este Eminescu? Sunt vocile lui... Ei bine, se întâmplă cu Eminescu așa cum se întâmplă cu vorba cunoscută în legătură cu ce trebuie numit cultură: cultură este ce ți-a mai rămas după ce ai uitat tot. Vă declar, în cunoștință de cauză, că Eminescu este ceea ce ne mai rămâne după ce l-am tipărit tot (Noica 1992: 52-53)

Nu cred că greșim când îl numim pe Eminescu om al excesului în minus. O căutare febrilă a culturii universale, împărtășiri kantiene, motive orientale, o bucurie nestăpânită a lecturii și totodată a culturii. O conștiință de cultură nu poate fi completă decât deschisă către tot. O astfel de conștiință este Eminescu. În termeni noicieni, cultura nu mai este doar o împărtășire *întru* opere terminate, încheiate. O cultură adevărată este o ardere continuă, aflată în permanență în *neodihna creativității*. Eminescu a fost și este cultura însăși, sinteza primordialităților, amestecul extincțiilor și sublimarea spiritualului. A încheiat într-un tot unitar tot ceea ce înseamnă cultura noastră folclorică, cultura lumii întregi așa cum a cunoscut-

o și a asimilat-o el, rostirea noastră românească. Toate le-a topit într-un creuzet de seve incandescente, într-un real - posibil românesc.

El le-a făcut subiect. Pătruns de ele, le-a pătruns și îmbibat la rândul său cu subiectivitatea sa, așa încât codrul se leagănă acum, pentru noi, așa cum l-a cântat Eminescu, iar zeii și oamenii se tânguie după tânguirea lui (Noica 1980: 52-53). Constantin Noica aduce ontologismul în spiritualitatea românească la început pe linie heideggeriană, iar mai târziu prin descoperirea acestuia în substanța proprie spiritului românesc și în primul rând în Eminescu. Noica descoperă un model al ființei la Eminescu, reperabil în *Luceafărul*. Dacă vorbim de complementaritatea ontologică Eminescu - Noica, cred că ar trebui să menționăm unul dintre splendidele eseuri ale lui Noica despre Eminescu din *Introducere la miracolul eminescian*, și anume *Luceafărul și modelul Ființei*. O știință a ființei așa cum dorea Noica să întemeieze poartă în ea o greutate: „greutatea ei nu este de a spune ce este, ci mai degrabă ce nu este printre realitățile ce sunt” (Noica 1992: 321). Neființa nu mai este un simplu zero de ființă. În termenii unei forțe neștiute a negativului, Noica recunoaște în versurile eminesciene nu numai promisiuni de ființă, dar și investiții minimale ontologice la nivelul neființei. Este momentul în care Noica recunoaște vagi posibilități de împlinire ontologică în termenii unui model pe care și el îl revendică: un individual ale cărui determinații se convertesc în cele ale generalului. Citând câteva versuri din *Scrisoarea I*: „De atunci și până astăzi colonii de lumi pierdute/ Vin din sure văi de chaos pe cărări necunoscute/ și în roiuri luminoase izvorând din infinit/ Sunt atrase în viață de un dor nemărginit//” (Eminescu 1984: 104), Noica reperează câmpurile ontologice care aveau să devină în *Tratatul de ontologie* deschideri întru. Ca să existe cu adevărat e nevoie de ceva de ordin general, și generalul există în versurile mai sus citate. Este poate o pledoarie pentru împlinirea unui model ontologic pe care Eminescu însuși încerca să-l realizeze, deși poate niciodată nu și-a pus cu adevărat problema Ființei. În *Luceafărul* eminescian se impune o citire a unui model ontologic. *Luceafărul* n-a fost niciodată înțeles în adevărata lui esență, motiv pentru care sensurile sale au căzut de multe ori în banal și trivialitate. *Luceafărul* ca model neîmplinit al ființei este drama generalului. Interpretarea lui Constantin Noica din *Introducere la miracolul eminescian* este pertinentă în acest sens:

*Luceafărul*, o natură generală, de o parte, își dă toate determinațiile ce îi sunt în puțință; o natură individuală, de altă parte, o întâmpină cu determinațiile ei, cu chemarea și dăruirea ei de sine - dar determinațiile lor nu se întâlnesc și modelul ființei nu se împlinește. Sau, în termenii modulațiilor românești ale ființei: un *Va fi fiind*, în legănarea sa din lumea generalului, și un *Ar fi să fie*, în legănarea sa din lumea individualului, își întind mâna - dar mâinile lor nu se prind (Noica 1992: 329).

Ce raport există între *Va fi fiind* și *Ar fi să fie*, între o ființă eventuală și una posibilă? E un raport nu numai al mâinilor care nu se ating, dar și un raport al privirilor care nu se întâlnesc, al imaginilor răsturnate în oglinda visurilor, al inimilor care bat ritmuri antagonice, este posibilitatea bănuită în raport cu posibilitatea asigurată.

Făptura individuală cheamă generalul, tinde către el, în timp ce generalul se zbuțuiește; el nu își poate schimba nici condiția, și nici nu poate coborî pe pământ. Și-atunci ce mai rămâne decât încercarea individualului? Însă în interpretarea lui C. Noica, individualul este doar o biată făptură, neștiutoare de lumini și umbre generale, de naturi transfigurate și de extincții cathartice. Deși individualul cere chemarea generalului, acest lucru nu se poate realiza poate și din cauza faptului că individualul nu poate prelua generalul decât prin individual. La acest nivel are loc *prima ratare ontologică* în sensul în care individualul rămâne singur și cade în banalitatea vieții și în trivialitate. La nivelul generalului, Luceafărul întreprinde o călătorie spre marele Părinte, cerându-i să devină altceva decât făptură de ordin general. Dar generalul în imensitatea lui metafizică nu se poate plia pe o lume a puținătății. Rămâne în nemijlocirea oarbă, în termenii lui Noica rămâne la stadiul de *devenire întru devenire*. Dacă luăm considerațiile noiciene din *Tratatul de ontologie*, atunci *devenirea întru devenire* nu mai este nici totalitate închisă, cum era cazul devenirii ce cade, când devenirea obținută nu se păstrează, și nu este nici devenire ce duce la devenit, când organizarea obținută a realului se menține, ci este devenire întru devenire în sensul în care nu mai e pierdere și nici blocare, ci menținere în elementul cel mai potrivit, în cazul Luceafărului, păstrarea condiției lui eterne. Greșeala lui Hyperion a fost că el nu a știut cum să ceară. El cere să fie altul, când de fapt, după Noica, el trebuia să ceară să fie *într-alt fel*. Doar atunci ființa s-ar fi ivit pe lume, din buna întâlnire a generalului cu individualul. Hyperion este și rămâne natură generală, chiar dacă această natură generală se poate întrupa ca înțelepciune, ca izvor de artă și magie, lege stăpânitoare a lumii. Așa s-ar putea ajunge la devenirea întru ființă.

Cu acest moment trecem la *a doua ratare ontologică*, în sensul în care asistăm la o pendulare permanentă între *lumea contingenței* și *lumea necesității*, cu doi termeni noicieni. După Noica, lumea contingenței este exprimarea plastică din „norocu-mi luminează”, în timp ce lumea necesității este lumea în care este exprimat sensul de iubire necesar, „eu ori altul”, o natură generală ori alta. Cele două lumi, în ciuda faptului că se caută una pe cealaltă, nu se vor putea întâlni niciodată. Generalul rămâne la nivelul lui înalt, în timp ce individualul își prinde determinațiile în lumea de jos. Finalul poemului aduce cu sine tocmai acea resemnare cathartică despre care aminteam. De ce vorbim despre *Luceafăr* ca despre un model al Ființei? Din două motive: pe de o parte este atâta resemnare în acest poem, atâta transfigurare metafizică și atâta trăire internă, încât, deși nu se realizează adevăratul model al ființei, este imposibil să nu regăsești ființa și investiriile ontologice; în al doilea rând poate pentru faptul că nerezolvarea antinomiei dintre cei doi poli *general - individual* duce în fond la tergiversarea finalității reale a modelului ontologic. Nu este atât de important faptul că modelul ființei nu se împlinește, ci mai important este modul în care la nivelul spiritualității românești se conturează structuri de ființă creatoare de modele ontologice. Ce este *ființa*? Ființa noastră românească nu se manifestă la extreme între *este* și *nu este*, ci este o ipostaziere cu totul aparte care se modulează pe situații de ființă specifice spiritului românesc, între *este să fie*, *era să fie*, *ar fi să fie*. Ființa se retrage din ce în ce mai mult din real, se modulează, se ascunde sau se dezvăluie virtual. Noica identifică în

*Cuvânt împreună despre rostirea românească*, pornind de la cele șase modulații ale ființei, opt trepte de retragere ale acesteia:

- a. „stă să fie” - iminență de realitate;
- b. „era să fie” - tentativă neizbutită de realitate;
- c. „ar fi” - posibilitate ce stă sub condiție;
- d. „ar fi să fie” - posibilitate deschisă a posibilului;
- e. „ar fi fost să fie” - posibilitate închisă a posibilului;
- f. „de-ar fi” – contingent;
- g. „de-ar fi să fie” - contingentă a posibilului;
- h. „de-ar fi fost să fie” - un fel de posibilitate a contingenței posibilului;

Toate aceste trepte de slăbire ale ființei nu fac altceva decât să demonstreze că există ceva mai presus de nivelul de inteligibilitate omenesc, un nivel al atingerilor cu ființa care pendulează între modulații, între ascuns și revelat, între real și posibil, între spunere și tăcere, între contingentă și contingentă a posibilului. În fața istoriei oarbe și a vitregiilor ei, românii nu au avut sentimentul libertății. Dornici de libertate au dezvoltat un surogat al ei pe cel de neatârnare:

Românii n-au conceptul de libertate, doar pe cel de neatârnare (fără plural). Dar ce frumos e ultimul față de cel dintâi căci libertatea se sparge repede în «libertăți» [...], ea nu exprimă întotdeauna acea libertate care dezleagă necesitatea cuiva, singura libertate cu sens plin pozitiv. În schimb, neatârnarea spune ceva de care nici libertățile, nici libertatea nu știu spune, mai întâi, să nu atârni de alții [...]. Și neatârnarea mai spune ceva unic: să nu atârni, să fii ușor, să fii acum-liber cu adevărat (Noica 1990a: 240).

Ce este această neatârnare? Este mai mult decât libertate, e poate un primat al realului asupra posibilului, este poate o expresie singulară a unui mod de viață trăit la limita dintre Orient și Occident. Ce este această seninătate ontologică? În ce condiții se împlinește ea? De ce nu e lamentare și condiție tragică, cum am fi tentați să credem? Seninătatea noastră ontologică se naște de fapt din lipsa unei atitudini grave în fața unei forțe de cele mai multe ori ostile. N-am spus categoric *este* sau *nu este*, ci bazându-ne pe iscusirile verbului *a fi*, am învățat că ne putem odihni și în alte situații de ființă: în iminență de real, în neîmplinire, în absolutizare în real, în nedeterminare. În continuarea acestei idei, Noica postula în *Jurnal* următoarele:

E ceva grosolan în *este* sau *nu este* al occidentalilor. Ființa este sau nu este. Dumnezeu e total sau atunci «Dumnezeu a murit». Nu fiți așa gravi, oameni buni, le spune ceva de aici. Luați lucrurile mai dintr-o parte, mai lăturiș, *Va fi fiind*. (Noica 1990a: 232-233).

În spiritual suntem foarte bine așezați atâta timp cât la noi primează posibilul asupra realului. Chiar dacă am tânjit după un model al Ființei, care de multe ori ne-a fost refuzat, am acceptat întotdeauna cu aceeași seninătate, la porțile dintre Orient și Occident. Nu ne-am complăcut în situații limită și nu ne-am asumat niciodată atitudini și destine grave. În privirea îndreptată înspre pământ s-a născut seninătatea noastră spirituală. Orientați spre o spiritualitate europeană am fost și *suntem* și prin maladiile ontice. Nu sunt numai maladiile spiritului european, sunt și maladiile

noastre reperabile în cele șase situații de ființă. Suferim fără voie de boala Ființei neîmplinite, cu „n-a fost să fie”, și de boala ființei suspendate, cu „era să fie”. Suntem bolnavi de *catholită* pentru că ne-am odihnit pentru multă vreme în bogăția creației folclorice; am transformat insuportabilul în suportabil și am trăit în exuberanța posibilului la umbra liniștitoare a politeismului credințelor naturale. Suntem bolnavi de *catholită* pentru că am trăit mereu torturați de obsesia „de a ne ridica pe sine la o valabilă formă de universalitate” (Noica 1997:10).

Pentru oricare bolnav de catholită, lumea ar trebui să aibă un sens - spiritul românesc nu cade în deznădejdea neafării lui - „va fi fiind“ unul, ființă eventuală, își spune el și rămâne să-l caute mai departe. Este imaginea perfectă a unui tragic difuz pe care l-am alimentat cu implicațiile ontologice ale eventualității. Suntem bolnavi de *totetită* pentru că am trăit în permanență cu un sentiment al inadecvației, între „ceea ce este” și „ceea ce ar fi să fie”. Am avut mereu sentimentul exaltării cu care am clătinat realul. Am sucombat unui real mai degrabă fantastic și feeric, decât fantomatic. Și poate că semnul cel mai clar al totetitei noastre este percepția asupra ființei; din latinescul *ens* am dezvoltat o ipostază a ființei ca ins, ca individ, poate tocmai în virtutea dorinței de a recupera un individual prin trimiterea ființei din generalul ei eteric la realitate și persoană. Suntem bolnavi de *ahoretie*, cu voia noastră, pentru că de nenumărate ori am îmbrăcat aparenta maladie a detașării de lume, dar în realitate cu scopul unei mai bune angajări în ea. Ne-am substituit în anii târzii ai vieții lui „ar fi să fie”, sublimându-ne unui primat al posibilului capabil să ne descopere *ființa ca o concentrație*. Trimful cel mare al naturilor ahoretice se obține în anii târzii și cu înțelepciune târzie. Este de fapt forma ahoretică prin excelență, îndrăgită de spiritul românesc. Suntem catholicici prin destinul nostru istoric, suntem totetitici prin Eminescu, dar mai mult decât atât suntem ahoretici prin Noica.

### 3. Mircea Eliade și problematica românismului

Cu Mircea Eliade începe o nouă etapă în cadrul studiilor despre românism. Aflat mereu la limita dintre acceptare și respingere, atât pe plan național cât și pe plan universal, Mircea Eliade aduce o nouă accepțiune a termenului *românism*. Revendicându-se de la aceleași elemente pe care le postula Noica sau pe care vom vedea că le împărtășește și Cioran, Eliade face trecerea spre un alt registru de coerență a spiritului, un uriaș pas făcut spre tărâmul singularului și al incomparabilului. Înzestrat cu o inteligență sclipitoare și cu o capacitate excepțională de a pătrunde în adâncimea lucrurilor pentru a descoperi, în termeni stănescieni, „necuvintele”, Eliade este un paradox: este intelectualul născut *întru* substanță românească împărtășită într-o experiență universală. Textele sale despre românism apărute în revistele vremii („Axa”, „Vremea”, „Cuvântul”) nu fac decât să potențeze imaginea unui creator de geniu, care-și asumă libertatea într-o lume opacă și avidă de determinările realului și ale obiectivului, de a trăi și de a se împărtăși cu noi și noi experiențe. Dacă vorbim despre eminescianism mesianic ontologizant la Mircea Eliade, atunci credem că ar trebui să urmărim acest fenomen desfășurându-se pe trei paliere importante: pe de o parte, *izbânda spiritului* pe care o proclamă Eliade în marea majoritate a textelor sale despre românism și Eminescu, în al doilea rând ar fi interesant de urmărit cum se structurează retrospectiv *românismul*

lui Mircea Eliade pe modelul operatorului ontologic noician *Întru*, iar în al treilea rând nu putem uita faptul că Mircea Eliade s-a împărțit și el, ca și Noica, din *substanța spirituală românească* detectabilă în primul rând în limbă, din *Eminescu*. O interpretare eliadescă asupra lui Eminescu nu ar face decât să limpezească percepția noilor generații asupra încercărilor și reușitelor de înnobilitate spirituală realizate de Mircea Eliade.

Mircea Eliade încearcă o redimensionare a spiritualității românești. El va contura imaginea unui univers cu totul aparte, un univers al conștiințelor elevate în singurătate, nu o singurătate fizică, ci mai mult una spirituală, care poate salva de la „nenoroc” spiritualitatea unui popor. El sparge cercul de fier al fatalității unei lumi închise în convenții, a unei lumi incapabile să înțeleagă și să promoveze idealuri, o lume vidă și avidă în același timp, o lume care se lasă dominată de valori economice, politice, sustrăgându-se parcă intenționat de la ceea ce ar însemna adevăratele valori. E o lume care împrumută crezuri, adesea obscure și care nu spun nimic despre ceea ce este „spiritul românesc în cumpătul vremii”, dacă folosim o sintagmă specifică. Pentru Mircea Eliade, cultura înseamnă mai întâi de toate o izbândă a spiritului. Această izbândă nu se poate realiza decât în condițiile în care devenim conștienți de necesitatea unei delimitări clare între valorile spiritului și valorile economice sau politice. Mircea Eliade, pe parcursul articolelor sale legate de românism și de problemele culturii românești, identifică trei motive importante, „vinovate” pentru neîmplinirea noastră din punct de vedere cultural. Acestea sunt:

- Din punct de vedere *istoric*, am avut de înfruntat destinul nostru ingrat pe parcursul atâtor secole. Fie că ne referim la invaziile otomane, fie la „magia” roșie, din punct de vedere istoric am fost mereu înconjurați de *nenoroc*. În fapt, împotriva acestor două pericole am luptat și la propriu și la figurat, împotriva masificării, care urmărea asimilarea noastră și desființarea totală a integrității spirituale și culturale.
- Din punct de vedere *politic*, Mircea Eliade identifică una dintre „maladiile” care a sufocat spiritul românesc de secole: antinomia dintre „gândirea politică naționalistă” și „politica națională”. După Mircea Eliade, la noi nu a existat o distincție clară între cei doi termeni ai acestei antinomii, motiv pentru care imersiunea politicului în straturile a ceea ce ar trebui să se numească *cultură*, a atins limite inimaginabile.
- Din punct de vedere *biologic*, cultura românească nu s-a creat după regulile intrinseci unui amplu proces biologic, în sensul în care noi nu am avut, și nu din cauza noastră, ci din cauză că nu am fost lăsați să avem un *nisus formativus* al culturii noastre. Din punct de vedere eliadesc, o cultură, ca să poată atinge stadiul de cultură adevărată, trebuie să trăiască, să crească din interior, să se individualizeze, să se creeze viu, să acorde drept de cetate experienței. Nu împrumuturile, nu copiile false și asimilările fade, ci experiențele care să ateste și să creeze în același timp o dimensiune și o atmosferă spirituală.

Ce este experiența pentru Mircea Eliade? Cum reușește să se înstăpânească această experiență în perimetrul spațiului românesc pentru a-i delimita contururile și pentru a-l defini spiritual și cultural? Eliade pledează pentru individual, pentru experiența personală, pentru renunțarea la crezuri impuse, aclamate și împrumutate. Să ne lăsăm purtați de valul nevăzut al experienței ca și cum am fi prinși în plasa Ariadnei, pentru a nu deveni hibrizi, înguști și declamați. Singura noastră posibilitate

de a ne salva rămâne experiența, o experiență pe care Eliade o definea în următorii termeni:

Nu prețuiesc decât experiențele. Iar experiențele nu pot fi decât riguros personale și concluziile lor trebuie privite întotdeauna ca rezultate personale. Asupra acestui fapt ne înțelegem toți acei care am ajuns să distingem concretul atitudinilor - de imaginarul, neconsistentul simplelor construcții raționale. Acestea din urmă sunt posibilități. Experiențele, dimpotrivă, sunt existențe. O viață spirituală hrănită numai cu posibilități naufragiază. Unitatea, convergența, fermentul creator - izvorăsc din aluviunile aduse de experiențe (Eliade 1990: 87).

Iată cum izbânda spiritului pare a găsi o rezolvare în optica lui Mircea Eliade. Trecând dincolo de piedicile impuse de istoric, politic sau biologic, generația 1927 pare a-și fi făcut un adevărat crez din restabilirea spiritului pe coordonatele lui reale, demne de o cultură adevărată. Nu e numai meritul lui Mircea Eliade, este și meritul lui Noica și al lui Cioran, până la un punct. Generația 1927 este generația sacrificiilor continue; sunt cei care nu s-au sfiit să dea o altă față României, nu să o schimbe la față precum Cioran, ci să arate o altă față a acesteia, una lipsită de imperativele și artificialitatea politicului, de iminența unui destin istoric în fața căruia nu am putut decât să ne apărăm. O elită intelectuală își propune să nu renunțe și să ducă mai departe lecția de cultură pe care înaintașii n-au avut poate curajul de a o iniția.

Românismul eliadesc - dacă ne este îngăduit să-i spunem astfel - este un aspect aparte și un potențial valorificator al nebănuitelor posibilități ale culturii românești în universalitate, sintagme convergente care nu fac altceva decât să potențeze valențele spirituale ale lui *întru*. Eliade realizează astfel o apologie a românismului. Nici la Noica și nici la Cioran nu i se acordă *românismului* o astfel de întâietate ca în cazul lui Eliade. Într-un articol apărut în „Cuvântul” în 1933, dezbate problema românismului din perspectiva unei încercări de a trasa distincțiile fundamentale între gândirea politică și politica naționalistă. Am amintit acest articol și anterior; de fapt el pornește de la o distincție între crearea unei arte naționale cu mijloace exterioare (teme folclorice, teme rurale, vocabular, culoare locală) și crearea unei arte naționale cu mijloace fantastice (prezența iraționalului, rodul unei experiențe de viață asociată milenară). Eliade pledează pentru un românism care să treacă dincolo de limitele impuse de creația etnică. El nu desconsideră etnicul, ci este de părere că în privința acestuia trebuie recuperată creația populară, dar ca o condiție sine qua non. El postulează necesitatea unui etnic cu implicații pe tărâmul iraționalului/ fantasticului. Este poate și motivul pentru care el nu desființează creația folclorică, așa cum se întâmplă la Cioran, ci dimpotrivă o individualizează, încărcând-o cu valențe pozitive noi. În august 1953, într-un eseu intitulat *Destinul culturii românești* apărut în volumul *Profetism românesc*, Eliade recunoaște valoarea creațiilor folclorice. În optica lui, folclorul nevalorificat la adevăratele potențialități, devalorizează istoria, o transformă într-un principiu fad, iluzoriu și hibrid, nesemnificativ și efemer. Recunoaște potențialitățile vii ale folclorului prin faptul că există solidarizarea cu realități vii pe care istoria nu le putea atinge: cosmosul și ritmurile cosmice.

Care ar fi fost astăzi șansele de rezistență ale acestei insule de latinitate pe care o reprezintă poporul românesc, dacă propria lui istorie nu i-ar fi constituit o spiritualitate profund creștină, având în centrul ei misterul morții salvatoare și al jertfei de sine. S-ar putea ca ceea ce a constituit până acum nenorocul românilor în istorie, să alcătuiască tocmai marea lui șansă de a supraviețui în Istoria de mâine (Eliade 1990:149).

Eliade pledează pentru renunțarea la o istorie care ne consumă și propune să intrăm pe tărâmul unei istorii care „se face”, la care să fim întemeietori, participanți și martori totodată, o istorie care nu cunoaște politicul, o istorie chiar a jertfei de sine, o istorie convertibilă într-un specific românesc. Eliade nu simte complexul de inferioritate pe care îl resimțea Cioran, și nici repulsia față de tărâmul românesc. Pentru el, a fi român nu este o rușine. Deși a trăit în Occident, de fiecare dată s-a întors cu aceeași dragoste către ceea ce pentru el a însemnat o istorie care trebuie să învețe să se facă, o istorie a adevărilor eterne, o istorie care trece de limitele exterioare și devine o istorie a unei incandescențe interioare menite să desăvârșească valori, genii, idealuri. Românismul nu ar trebui să fie o rușine pentru nimeni, conchide Eliade. Cei care împărtășesc acest complex de inferioritate îl împărtășesc în necunoștință de cauză, în sensul în care sunt alimentați de o istorie care se consumă și îi consumă în același timp, sunt cei care se conduc după așa-zisele valori exterioare, fără a ține cont și de valorile interioare. Într-un articol apărut în „Axa” în 1933, Mircea Eliade explică acest fenomen; este un articol dedicat în primul rând celor care trăiesc experiența Occidentului, tinerilor care regretă că sunt români:

Alimentați de lecturi europene, mimând drame europene, voind cu orice preț o spiritualitate care să semene chiar numai în exterior cu spiritualitatea occidentală sau rusă - tinerii n-au înțeles nimic din geniul acestui popor românesc, bântuit de atâtea păcate, având nenumărate lipsuri, dar strălucind totuși cu o inteligență și o simțire proprie („Axa” 1933:5).

Eliade, în febra unui mesianism debordant, se află la limita dintre două concepte cheie pentru spiritualitatea românească; are de ales între *a fi* și *a crea*, și dacă la prima vedere pare a nu exista nici o diferență între cele două sintagme, mai mult, par a se întrepătrunde reciproc, Eliade militează totuși pentru *a fi*. În optica sa, dacă milităm pentru *a fi*, vom reuși să realizăm saltul ontologic cu un termen noician și vom reuși poate să ardem etapele unei istorii care ne-a consumat timp de atâtea secole. Din păcate mulți dintre noi am optat pentru *a crea*, ne-am definit prin ceea ce am creat fără a mai face apel la ceea ce înseamnă *a fi*, la ceea ce a lăsat Dumnezeu, adevărata axă a spiritualității românești.

#### 4. Eminescu - esența spiritualității românești

Deși au împărtășit viziuni diferite legate de țara din care făceau parte și s-au revendicat de la izvoare diferite, atât Noica, cât și Cioran, dar mai ales Eliade se revendică de la tradiția Eminescu. Dacă vorbim despre problematica românismului la Eliade, nu putem trece cu vederea una dintre mărturisirile de credință ale marelui gânditor legate de Eminescu. Pentru Eliade, Eminescu are valoare de *profet mesianic* în spiritul și pe teritoriul unei istorii care consumă și care ne consumă,

Eminescu a știut ca nimeni altul să unească într-un tot proteic și sfințenia, și geniul, și mesianismul, și românismul și valențele lui *a fi*. Pentru a circumscrie valoarea poetului în cultura română, Eliade îl consideră pe Eminescu descendent al unui geniu latin. Pentru Eliade, un geniu latin nu este numai o sintagmă care până astăzi ne-a plasat într-o nedorită odihnă, o plăcută și dulce toropeală, ci înseamnă mult mai mult. Sintagma *geniu latin* nu înseamnă numai clișee lingvistice, nu exprimă suficient, nu se împărtășește din suficiente realități. O cauză este teoria dominantei, din secolul al XIX-lea, a facultății preponderente care mutilează realitățile și relațiile spirituale, ajungându-se la concepții monovalente distrugătoare de mister și de infinite posibilități. Pentru Eliade, „misiunea geniului latin a fost, totdeauna, chiar această voință de a transforma în cultură experiențele cele mai diverse, contradicțiile cele mai neașteptate, peisagiile cele mai exotice” (Eliade 2000: 48). Dacă cineva din neamul românesc a reușit această performanță, acela este M. Eminescu. Pentru Eliade, Eminescu este un element catalizator pentru tot ceea ce înseamnă spiritualitate românească, este un deschizător de drumuri, potențator de infinite posibilități. Suntem exponenții unui complex de latinitate definibil și definit *prin și în* Eminescu.

Geniul latin nu mai este o expresie stereotipă, care descrie veacuri de latinitate prin expresii sterile, vagi și deturnante, ci este o expresie vie a unui mod de a fi în cadrul căruia *a crea* va dispune de tot ce înseamnă spontaneitate, simplitate creatoare și polarizări nestăvilite. Pentru noi, Eminescu este exponentul unei astfel de latinități imaginate de Eliade. El pledează pentru un fenomen de sinteză necesar oricărei culturi adevărate: „există în substanța fiecărei culturi o contradicție originară, un conflict sau mai bine zis o ambivalență care nu-și găsește echilibrul decât în sinteze extrem de rare” (Eliade 2000:47). Experiențele interioare trebuie sintetizate și însuflețite pentru a da naștere la valori culturale. Eliade face o distincție între popoare cărora le incumbă o misiune istorică și popoare cu rol pasiv, care nu interesează în istorie. Din prima categorie ar trebui să facem și noi parte, dacă ne asumăm răspunderea unei adevărate misiuni istorice și dacă suntem creatori pe plan spiritual. Pentru Mircea Eliade, *Luceafărul* este cu adevărat o capodoperă a spiritualității românești:

Capodopera sa *Luceafărul* poate fi considerată una din cele mai frumoase poeme din literatura universală, și metafizica ei, amplitudinea cosmică în care se desfășoară drama lui Hyperion, frumusețea ciudată, s-ar putea spune, liturgica versurilor sale, sunt tot atâtea adaosuri la universul mental al latinității. Această geografie barbară care era Dacia pentru cei dintâi romani a creat o experiență personală a vieții, un *Weltanschauung* specific, o caracteristică în fața Cosmosului și a lui Dumnezeu” (Eliade 2000: 55).

*Eminescu este și rămâne o esență*. Dar până a ajunge la esență este nevoie de un gest, e gestul, unicul gest de care vorbea și Noica într-un articol din „Axa”: „Eroarea stă în gest, întotdeauna și niciodată în înțelesul lui [...], ne lipsesc gesturile sau poate avem prea multe” („Axa” 1933: 5). Avem nevoie de fapt de un gest al ființării, de a ne supune lui *a fi*, iar apoi de un singur gest spiritual care este creația. Eminescu a creat într-o astfel de lume lăuntrică. De ce este Eminescu esența spiritualității românești?

- a. pentru că, în optica lui Eliade, s-a încadrat într-un complex de factori și împrejurări care au îngemănat naționalul cu universalul și cu creația populară.
- b. pentru Eliade, Eminescu valorifică și verifică în același timp rezistența celei românești: Un Mihai Eminescu verifică rezistența celei românești tot atât de sigur ca o luptă istorică împotriva unei cotoșiri străine. Oare s-a temut Eminescu de vreo cultură, de vreo filosofie, sau poezie străină? Oare n-a fost el românul care a pătruns pretutindeni în cultura universală, fără să-i pese de primejdii, fără să se teamă de influențe și de sterilitate? („Vremea” 1935: 3).

E o foame spirituală, specific eminesciană, prin intermediul căreia Eliade îi recunoștea poetului adevăratele valori. A renunța la Eminescu înseamnă pentru Eliade o dezintegrare din punct de vedere spiritual, o hibridizare a ființei umane, o deteriorare morală. Eminescu este un poet mesianic, care dincolo de toate determinările exterioare este un desăvârșit întru românism, *întru* o conștiință creatoare, *întru* o incandescență culturală capabilă să-i determine nebănuitele trepte ale creației sale în care se împletesc într-un registru unic, valoros și inconfundabil, românismul și modelele europene, sfințenia, geniul, mesianismul, și poate mai presus de toate o muncă istovitoare întru slujirea lui *a fi*. Departate de a avea pretenția că am elucidat o temă cu o astfel de amploare, totuși am ajuns în punctul în care împreună cu Eliade, descoperim splendoarea substanței spirituale românești prin revendicarea de la Eminescu. Și Eliade și Eminescu, trăitori ai veacului căruia i-au aparținut, sacrificați ai neamului în numele unui ideal de cultură obscurantizat și obscurantizant în același timp, sunt perseverenți cu ei înșiși și cu ceilalți, ducându-și și trăindu-și până dincolo de limita suportabilului mesianismul, nebunia, sfințenia și lăuntricul necuprins cu mîntea.

### 5. Emil Cioran și paradoxurile existenței

Îndreptăm atenția spre o existență paradoxală, aceea a lui Emil Cioran, exilatul nostru prin excelență. E atîta substanță negativă și atîta zbatere lăuntrică într-un astfel de destin, încât te întrebi cum un suflet omenesc poate să le suporte. Emil Cioran trăiește, dincolo de granițele României, neajunsul de a se fi născut, ispita de a exista într-o cultură majoră, imposibilitatea de a rupe cercul de fier al fatalității culturilor mici și zbuciumul înscrierii în universalitate. Emil Cioran gândește vizionar într-o Românie transfigurată în viitor, o Românie în care resemnarea fatalistă trebuie să dispară. O Românie care să nu se mai împărțesească dintr-un *dor* nebun, ci o Românie a capacităților eroice, a „voinței de putere”. În termenii unui raport între *culturi mari* și *culturi secunde*, Cioran așează România, dăruindu-ne un statut de *cultură intermediară*. În optica cioraniană suntem martorii unei tragedii existențiale, în sensul în care ne lipsește viziunea macroscopică asupra istoriei: „o viziune macroscopică a istoriei te face contemporan tuturor momentelor esențiale ale devenirii umane, precum îți înstrăinează detaliul omenesc, accidentele evoluției” (Cioran 2002: 5). Resemnarea, pe care Cioran o consideră a fi principala vinovată pentru soarta noastră în lume, nu mai este o resemnare cathartică ca în cazul lui Noica, și nici o ființă întru românism ca la Eliade, ci este o resemnare fatalistă care ne-a determinat o astfel de soartă de minorat social, politic și istoric în

lume. De ce ne-am resemnat și nu am luat niciodată atitudine este marea problemă existențială a lui Cioran.

Un exilat prin definiție, Cioran trăiește cu iluzia unei renașteri a României în oglindă. Este o percepție dusă dincolo de limita suportabilității umane, este o închidere din nefericire în ea însăși, pâlparea blândă a unui popor pe care Cioran îl credea ratat: „noi, românii suntem toți niște ratați. Asta e originalitatea noastră și pe drept cuvânt îi detestăm pe străini, biețe ființe care s-au realizat” (Cioran 1995: 291). De ce nu ne-am realizat? Pentru simplul motiv, crede Cioran, că am slujit unor zei falși care și-au bătut joc de noi, la masa împărțirii norocului în istorie. Am cultivat până la paroxism un cult a morții și ne-am odihnit într-o inacțiune rușinoasă. Suntem vinovați că ne-am complăcut în mituri care nu dovedesc nimic, dimpotrivă, ne împing mai tare și mai adânc înspre uitare de sine și tăcere neantică. Dacă reproșează ceva poporului român pentru fatalitatea în care s-a complăcut este tocmai faptul că a slujit *Mioriței*. Mit integrator, după Noica și Eliade, la Cioran, acest mit mioritic nu este altceva decât blestemul nostru național. Această atitudine în fața morții și neodihna întru ea ne-au determinat și raptul existențial, și nedeterminarea noastră culturală. În raportul dintre culturile de tip universal și culturile de tip local din care facem și noi parte, ne-a definit mereu și atitudinea față de moarte prin *Miorița*. Ne-am raportat și ne-am definit prin ea locul nostru în lume. Mesianismul nostru nu trebuie să fie așezat într-o neodihnă a creativității, ci trebuie să fie un mesianism câștigat prin dezvoltarea un simț istoric. Intrarea României în istorie se poate realiza prin două salturi, pe de o parte, dezvățarea de virtuțile somnolente ale mioritismului nostru și, în al doilea rând, înfrângerea stării de pasivitate, umilița noastră ancestrală. Ne-am odihnit, după Cioran, în nimicul creației, în ipostaza întreită a *Mioriței*, în leagănul nunții și al morții, în spiritul naturii, în imensitatea lumii acesteia.

Într-o astfel de Românie, care nu cunoaște decât sferele blocării în temporalitate este nevoie de o trezire, de un sentiment aducător de iluminare atemporală, de un spirit eroic și de un semn profund al dezvoltării necunoscutului. Să fim mesianici înseamnă pentru Cioran să avem capacitatea de a crea un substrat metafizic al sensibilității noastre, să ne substituim unui destin eroic și să creăm în lumina unui spirit al veacurilor și al unui postulat al culturilor mari.

În viziunea lui Emil Cioran ne-am complăcut într-o resemnare fatalistă, nu numai din cauza *Mioriței*, mitul morții prin excelență, ci ne-am complăcut și într-o stare în care au mai dominat *înțelepciunea noastră populară și dorul*. Poate părea un paradox, dar în optica cioraniană, înțelepciunea noastră ca popor nu mai este una născută dintr-un trecut idealizat și nici dintr-o scufundare în imensitatea neantului, este o înțelepciune născută la periferie, care creează marginalii de existență, trăire și conștiință. De aici au decurs toate celelalte ca într-un adevărat lanț, în care am trecut din neliniște apatică în odihnă liniștitoare, stare de pasivitate și în final în resemnare fatalistă. Am devenit în optica lui Cioran ahțiați după odihnă în liniștea pasivității, inerti la tot ceea ce înseamnă elan istoric, retragere, spaimă existențială și regresie colectivă. Trăitorii unui destin pe dos, ne-am complăcut în stări exagerate ale ființei, într-un mesianism mitizant, într-un destin al mediocrității și o resemnare fatalistă a înțelepciunii. Într-un univers al mesianismului în negativitate, Emil Cioran plasează filosofia unei Românie care necesită un proces de regenerare. Complacerea în situații

la limita negativă a existenței și subminarea unui destin istoric adevărat în favoarea unei resemnări au determinat la Emil Cioran irumperea unui patos al renașterii. El, omul excesului prin excelență, creează utopii regeneratoare și idealisme paroxistice în culturile minore. Pornind de la dihotomia culturi mari - culturi secunde, Cioran recunoaște imposibilitatea României de a se realiza pe plan istoric, politic, social și spiritual:

Orgoliul unui om născut într-o cultură mică este totdeauna rănit. Nu este deloc comod să te fi născut într-o țară de a doua mână. Luciditatea devine tragedie. Și dacă nu te sugrumă o furie mesianică, sufletul se îneacă într-o mare de nemângâiere (Cioran 2000: 20).

Viziunea aceasta regresivă a noastră ne-a adus în imposibilitatea de a crea genii universale; nu este vorba că nu le-am creat, dar prin ele nu am reușit să ne ridicăm la nivelul culturilor mari datorită minoratului social, politic și cultural în care ne-am complăcut. Dacă este să recunoască prezența unui geniu în spiritualitatea românească, Cioran îl recunoaște în persoana lui Mihai Eminescu. Geniul nostru prin excelență care a definit spațio-temporal și spiritual românesc în același timp, are valențe pozitive în optica cioraniană, dar aceste valențe se pierd într-o oarecare măsură în imensitatea minoratului:

Tot ce s-a creat până acum în România poartă stigmatul fragmentarului. Afară de Eminescu, totul este aproximativ în cultura românească. Nici unul nu ne-am lăudat cu el. Căci nu l-am declarat cu toții, o excepție inexplicabilă printre noi? Ce a căutat pe aici acel pe care și un Budha ar putea fi gelos? Fără Eminescu, am fi știut că nu putem fi decât esențial mediocri, că nu este ieșire din noi înșine și ne-am fi adaptat perfect condiției noastre minore. Suntem prea obligați față de geniul lui și față de tulburarea ce ne-a vărsat-o în suflet (Cioran 2000: 62).

Cioran recunoaște astfel primatul eminescian în spiritualitatea românească, dar așează totul din nou sub aceeași atitudine a resemnării. Deși poate părea un paradox pentru o filosofie atât de controversată ca cea a lui Cioran, el recunoaște și apreciază valoarea lui Eminescu, dar nu putea să lipsească din această apreciere și nota de scepticism, în sensul în care îl condamnă totuși pe Eminescu pentru viziunea lui regresiv-neguroasă. Creat și format într-o cultură eminentă populară, împărtășit din lecturi kantiene și cultivat prin emanația unui spirit universal, Eminescu devine pentru Cioran exponentul unei funcționalități fatalist - cathartice. În acest sens sunt interesante observațiile pe care Cioran le face în *Scrisori către cei de-acasă* cu privire la Eminescu și ceea ce pentru el înseamnă un eminescianism mesianic ontologizant. Într-o scrisoare trimisă lui Constantin Noica și datată Paris, 5 martie 1970, Cioran spunea:

E de la sine înțeles că-ți împărtășesc admirația pentru acest geniu care nu încetez să mă mir că a putut să apară printre noi. M-aș exprima chiar mai dur decât tine: fără Eminescu, neamul nostru ar fi mai neînsemnat și aproape de disprețuit (Cioran 1995: 298).

Recunoaște astfel în Eminescu un geniu al spiritualității românești, dar un geniu local, care datorită incompatibilităților istorice nu a putut deveni un geniu pe plan universal. Nu am știut decât să creăm în perimetrul unei culturi populare și nu am știut să realizăm acel salt istoric în care Cioran vedea singura noastră posibilitate de salvare. Dacă lui Eminescu îi recunoaște meritele, dar îi condamnă atitudinea profund „neguroasă” din poemele sale, limbii române îi acordă dreptul de cetate în lume:

Chiar dacă entuziasmul meu pentru limba noastră e în continuă creștere, până la punctul de a o considera una dintre cele mai expresive din câte au existat vreodată, în schimb în cea ce privește seminția noastră, mă văd silit să mă temperez și chiar să revin la scepticismul meu primar. Orice s-ar întâmpla, nu vom scăpa de un destin minor (Cioran 1995: 298-299).

și continuă în alt loc tot la fel de pertinent: „Mă întreb adesea cum a putut un popor așa de frivol ca al meu, cum a putut să forjeze o limbă atât de profund poetică. Nu cunosc, în orice caz, un idiom mai expresiv” (Cioran 1995: 252)

Mai recunoaște, de asemenea, valențele spirituale și transfiguratoare ale limbii într-un perimetru cultural în care de cele mai multe ori a dominat umilința, primatul realului apăsător și cultura obscură, a neștiutului. Cioran postulează o schimbare la față a României. Românii nu au cunoscut acest instinct istoric al marilor culturi, motiv pentru care s-au complăcut în situația de marginali, au avut doar un simț istoric latent pe care nu l-au folosit în beneficiul lor, ci al altora; au stat mereu sub temporalitatea apăsătoare a formelor și valorilor și s-au odihnit în superstiția simțului istoric. Cioran recunoaște totuși că acest simț istoric ne-a dus totuși la ceva, și anume „la voința de a face istorie”. Suntem responsabili în mare măsură de soarta pe care o avem, în sensul în care nu am făcut nimic pentru a ne salva, nu am întreținut nici un cult al forței, și nici nu am fost îndrumați de o voință de putere. Ne-am odihnit într-o resemnare bolnăvicioasă care nu a făcut decât să ne aducă autodistrugerea:

Există un singur cuvânt pentru a defini poporul în care m-am născut și căruia îi rămân credincios pentru că regăsesc în mine toate defectele lui: minor. Nu e un popor „inferior”, e unul la care totul devine miniatură (ca să nu spun caricatură), chiar și nenorocirea. [...] misiunea mea e să-i trezesc pe oameni din somnul lor dintotdeauna, știind totodată că astfel comit o crimă și că ar fi de-o mie de ori mai bine să-i las să doarmă mai departe (Cioran 1999: 32-38).

În optica lui Cioran primul lucru pe care trebuie să-l facem este o transfigurare istorică; să nu mai trăim din extincției ale platitudinii, ci să explodăm cu toată ființa noastră, creându-ne un loc al nostru, al tuturor, în lume. Ca să explodăm în plinătatea substanței noastre spirituale e nevoie de o plinătate existențială, e nevoie de întoarcerea lucrurilor în favoarea noastră, e nevoie de o nebănuită posibilitate de transfigurare, este nevoie de forță, ca singurul element capabil să ne distingă ca ființe în lume, ca destine de excepție pe firmamentul culturii universale. Ca să ne statuăm în niște constante ale unei realități spațio-temporale universale trebuie să ne înfrângem această stare de pasivitate care înseamnă umilință și

bunătate, mult prea multă bunătate pentru Cioran. Ne-am complăcut într-un continuu *n-a fost să fie*, fără a cunoaște că dincolo de el mai era ceva - posibilitatea noastră de transfigurare și de transcendere. Orizontalitatea devenirii a fost punctul maxim al sfârșirii noastre. Până când nu vom învăța să ne trăim verticalitatea, cu tot ceea ce presupune ea, de la imaginea orașului și cultul muncii până la industrializare și devenirea personalității, nu ne vom putea ridica la nivelul unei culturi mari. Pledoaria lui Cioran este pentru ieșirea din anonimatul social, politic și cultural în care ne-am odihnit atâta amar de vreme. Avem posibilitățile noastre lăuntrice, pe care trebuie să învățăm să le exploatăm la maximum. Trebuie să ne individualizăm, să metamorfozăm odihna în neodihnă, resemnarea în inerție, în avânt metafizic și anonimatul în originalitate și recunoaștere universală. Să ne lichidăm un specific național care s-a păstrat cel mai bine la sat și să dăm întâietate orașului, acestui amalgam de trăiri incandescente, aflat mereu în neodihna creativității. Este punctul final al filosofiei cioraniene a românității, punctul de maximă concentrare a unui spirit aflat mereu pe un drum al disperărilor și sinuciderilor continue. A pledat pentru o Românie în delir și a disperat pentru destinul acesteia. S-a angajat profetic pe linia unui demers regenerator al României și a trăit cu convingerea „utopică”, într-un efort de maturitate spirituală a neamului din care făcea parte.

## Bibliografie

- Cioran 1995: Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ediție, note și indici de Dan C.Mihăilescu, București, Editura Humanitas.
- Cioran 1997: Emil Cioran, *Despre Dumnezeu*, selecția textelor de Aurel Cioran, ediție îngrijită de Vlad Zografi, București, Editura Humanitas.
- Cioran 1988: Emil Cioran, *Eseuri*, antologie, traducere și cuvânt înainte de Modest Morariu, București, Editura Cartea Românească.
- Cioran 1999: Emil Cioran, *Caiete I, 1957-1965*, cuvânt înainte de Simon Boué, traducere din franceză de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Editura Humanitas.
- Cioran 2002: Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, postfață de Gabriel Stănescu, USA, Editura Criterion Publishing, Norcross.
- Eliade 1990: Mircea Eliade, *Profetism românesc*, București, Editura Roza Vânturilor.
- Eliade 1991: Mircea Eliade, *Eseuri*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică.
- Eliade 1997: Mircea Eliade, *Despre Eminescu și Hasdeu*, Iași, Editura Junimea.
- Eliade 2000: Mircea Eliade, *Camões și Eminescu*, prefață de José Augusto Seabra, ediție îngrijită de Micaela Ghițescu, București, Editura Libra.
- Eliade 2001: Mircea Eliade, *Texte legionare și despre românism*, Cluj, Editura Dacia.
- Laignel-Lavastine 1998: Alexandra Laignel - Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas.
- Liiceanu 1983: Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, București, Editura Cartea Românească.
- Liiceanu 1987: Gabriel Liiceanu, *Epistolar*, București, Editura Cartea Românească.

- Liiceanu 1989: Gabriel Liiceanu, *Istoricitate și eternitate. Repere pentru o istorie a culturii românești*, ediție îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Mircea Handoca, colecția Capricorn, București.
- Liiceanu 1996: Gabriel Liiceanu, *Epistolar*, ediția a doua revăzută și adăugită, București, Editura Humanitas.
- Noica 1973: Constantin Noica, *Creație și frumos în rostirea românească*, București, Editura Eminescu.
- Noica 1978: Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii*, București, Editura Univers.
- Noica 1984: Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers.
- Noica 1987: Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu.
- Noica 1990: Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, București, Editura Humanitas.
- Noica 1990: Constantin Noica, *Jurnal de idei*, text stabilit de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Sorin Vieru, București, Editura Humanitas.
- Noica 1991: Constantin Noica, *Lumea de mâine*, „Caiete XXI”, Publicație periodică a Editurii XXI, Târgu-Mureș.
- Noica 1992a: Constantin Noica, *Introducere la miracolul eminescian*, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas.
- Noica 1992b: Constantin Noica, *Eseuri de duminică*, București, Editura Humanitas
- Noica 1994: Constantin Noica, *Semnele Minervei*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas.
- Noica 1997: Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Humanitas.
- Noica 2000: Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, ediția a doua, București, Editura Humanitas.
- Noica 2004: Constantin Noica, *Moartea omului de mâine*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas.
- Vartic 2000: Ion Vartic, *Cioran naiv și sentimental*, Cluj, Biblioteca Apostrof.

### **Periodice**

- Eliade 1933: M. Eliade, *A nu fi roman în „Axa”*, marți 19 septembrie 1933, an I, nr. 18.
- Eliade 1933: M. Eliade, *Rânduri fără consecință în „Axa”*, duminică 22 ianuarie 1933, an II, nr. 5.
- Eliade 1935: M. Eliade, *Restaurarea demnității românești în „Vremea”*, an IX, 1935, sept.1, nr. 403.

## **Looking for the Human Becoming. Mircea Eliade, Constantin Noica and Emil Cioran – Re-evaluating Eminescu**

This paper attempts to identify the way in which Eminescu was re-evaluated by Mircea Eliade, Constantin Noica and Emil Cioran. As we all know, Eminescu was, has been and will always be the very essence of the Romanian spirit. No matter the circumstances, he was the one who created, unconsciously, what we call today *the becoming of the Romanian spirit*. This paper highlights this model according to three different approaches: first of all, Eminescu is re-evaluated by Constantin Noica in *a blessed Romania*. In Noica's opinion, Eminescu is the one who brings the universal side of the Romanian spirit. Secondly, Eminescu is re-evaluated by Mircea Eliade, who is trying to imagine a land of uniqueness where there is a prophet - Eminescu who managed to combine in a perfect way the piety, the genius and the Romanian spirit. Finally, Eminescu is re-evaluated by Cioran as a result of a continuous paradox. In desperate situations and suicide conditions, there is only one valuable reality: Eminescu. He is the one who can change Romania. Cioran couldn't love Romania as it was: the land of nowhere and no one, except Eminescu. He was trying to re-evaluate Romanian possibilities by approaching Eminescu. In a continuous relation between *reality* and *myth*, between *here* and *there*, between *now* and *then*, the three writers were trying to identify the essence of the human becoming.

*Universitatea „Babeș-Bolyai”  
CLUJ-NAPOCA, ROMÂNIA*

