„Ispita" lui Mircea Vulcănescu între autohtonism şi integrare

Roberto MERLO

Numai insuficienţele devin probleme
M. Ralea

0. Introducere

Prezenta comunicare se doreşte a fi o reflecţiune asupra unor aspecte ale modului în care omnilateralul şi enciclopedicul gânditor Mircea Vulcănescu (1904-1952) a abordat problema specificul naţional românesc. Născute într-un mediu socio-cultural fecund, agitat de fermenţi ideologici de orientare diferită şi deseori contrastantă, credem că reflecţiile vulcănesciene în jurul acestei seculare «obsesii» a culturii române încă prezintă, la mai bine de jumătate de secol de la formularea lor, câteva aspecte care pot atrage atenţia (ca să folosim o sintagmă vulcănesciană) „omului românesc" contemporan, acel om pe care îl vedem astăzi – în urma rapidelor şi uneori radicalelor schimbări din ultimele decenii şi chiar din ultmii ani – angajat în procesul de definire, iarăşi, a propriei identităţi colective. Europeism şi americanism, globalizare şi regionalizare, ortodoxism, ateism şi noile religii sunt doar câteva dintre „ispitele" care îşi dispută zilnic, cu mai mult sau mai puţin *fair play*, pe mai multe paliere sociale şi culturale, primatul asupra identităţii (sau identităţilor?) româneşti.

1. Omul românesc

Nu voi zăbovi asupra figurii de savant a lui Mircea Vulcănescu, recuperarea operei căruia, din punctul de vedere atât editorial cât şi critic, este în curs de destui ani şi a culminat recent cu editarea a două volume de *Opere* în prestigioasa colecţie de «Opere Fundamentale» coordonată de academicianul Eugen Simion şi publicată sub egida Academiei Române şi Fundaţiei pentru Ştiinţă şi Artă[1]. Ne interesează aici doar să menţionăm (urmând parerea lui Marin Diaconu, principalul editor şi comentator al operei vulcănesciene) că activitatea creatoare a lui Mircea Vulcănescu se pote împărţi în două perioade: 1) 1925-1936/37, ani ai scrierilor «ortodoxiste» pariziene, ai căutării „tinerei generaţii", ai intereselor pentru economie, sociologie şi filosofie generală, ai afirmării aceleiaşi „tinerei generaţii" şi a „criterionismului"; 2) 1936/37-1946, perioadă

[1] Mircea Vulcănescu, *Opere*, I. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Către fiinţa spiritualităţii româneşti* [acest titlu apare pe copertă şi cotor, în timp ce pe prima pagină se află: I. *Despre dimensiunea românească a existenţei*], II. *Chipuri spirituale. Sociologie* [pe copertă şi cotor; în interior: II. *Chipuri spirituale. Prolegomene sociologice*], ediţie îngrijită de Marin Diaconu, prefaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă-Univers Enciclopedic, 2005. Datorită faptului că prima variantă a acestui studiu datează din 2003-2004, cea mai mare parte a citatelor sunt extrase din precedenta ediţie de referinţă: Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenţei*, 1, cuvânt înainte de Costantin Noica; *Chipuri spirituale. Dimensiunea românească a existenţei*, 2 şi *Către fiinţa spiritualităţii româneşti. Dimensiunea românească a existenţei*, 3, selecţia textelor, note şi comentarii de Marin Diaconu şi Zaharia Balica, Bucureşti, Eminescu, 1996; *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Eminescu, 1997.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

în care autorul încheagă o definiție filosofică a omului românesc având ca obiectiv descifrarea, descrierea şi valorificare „dimensiunii româneşti a existenței".

Nu este lipsit de însemnătate, pe plan istoric, faptul că în această a doua perioadă – căreia îi aparțin capitalele cercetări din *Omul românesc* (1937)[2] şi *Ispita dacică* (1941)[3], încununate de *Existența concretă în metafizica românească* (1940-1944)[4] şi *Dimensiunea românească a existenței* (1943)[5] – se petrece escalada naționalismului care va atrage România în tragedia celui de al Doilea Război mondial. Într-o epocă în care apărarea justă a „românității" cunoaşte instrumentalizările şi devierile intoleranței şi ale xenofobiei, reflecțiile lui Mircea Vulcănescu în jurul „specificului național" şi, după cum vom vedea, ponderii şi naturii „factorului dacic" în cadrul acestei specificități reprezintă (ca şi cele ale altor conservatori/tradiționalişti moderați, ca şi L. Blaga[6]) o încercare de a readuce această problematică în făgaşul unei dezbateri civile, stiințifice şi viabile din punct de vedere cultural.

În această privință, unul dintre reperele cele mai actuale ale cercetării filosofice vulcănesciene asupra omului românesc este reprezentat, cu certitudine, de teoria „ispitelor", argumentată temeinic în *Omul românesc* şi desfăşurată teoretic mai pe larg în *Ispita dacică* (*Dimensiunea românească a existenței* aduce, în această perspectivă, doar precizări şi nuanțări). Nu este întâmplător dacă, potrivit părerii aceluiaşi Marin Diaconu, activitatea intelectuală (şi politică *latu senso*, am adăuga noi) a lui Vulcănescu se situează în posteritatea liniei Cantemir-Hasdeu-Xenopol-Pârvan-Gusti-Nae Ionescu, adică în făgaşul acelui „enciclopedism românesc" ai cărui reprezentanți de frunte sunt denumiți de un savant – prieten şi coleg de generație al lui Vulcănescu, Mircea Eliade, „*tradiționalişti-oameni universali*"[7]. Această alăturare este şi mai grăitoare prin prisma teoriilor specificului național şi ale etnicului românesc, în istoria cărora fiecare dintre sus-pomeniții autori a reprezentat – de bine de rău, datorită a ceea ce a spus sau a ceea ce unii interpreți au *vrut* să spună, cum s-a întâmplat în cazul, de pildă, lui V. Pârvan[8] – o piatră de hotar. Mai mult, dincolo de „ucenicia" intelectuală sau de relațiile personale care l-au legat pe M. Vulcănescu de V. Pârvan, D. Gusti sau N. Ionescu, această filiație

[2] Mircea Vulcănescu, *Omul românesc*, in *Id*., *Către ființa...*, *cit*., p. 111-129 (variante şi note: p. 217-222).
[3] Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, in *Id*., *Către ființa...*, *cit*., p. 130-140 (variante şi note: p. 222-245; între textele de acest gen, *Ispita dacică* se bucură de cel mai amplu volum de schițe, scheme şi note pregătitoare).
[4] Mircea Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească*, in *Id.*, *Către ființa...*, *cit*., p. 141-162 (variante şi note: p. 245-247).
[5] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, in *Id.*, *Către ființa...*, *cit*., p. 163-197 (variante şi note: p. 248-248).
[6] Exemplară în acest sens este polemica susținută de L. Blaga, peste ani (1943), împotriva ideilor lui V. Pârvan despre lumea religioasă a dacilor, conținută mai ales în *Getica* (1926). O cercetare amănunțită arată că, dincolo de faptul că Blaga nu împărtăşea premizele analizei pârvaniene şi că îi reproşa vehement stilul „misticizant", reconstrucțiile celor doi savanți se întâlnesc în foarte multe puncte esențiale; în cele din urmă, apare clar că disprețuitoarea critică blagiană nu avea în vedere doar (sau nu în primul rând) părerile pe care le expune *realmente* istoricul, ci mai degrabă supralicitarea şi răstălmăcirea concluziilor lui şi culpabila instrumentalizare a acestora din partea naționalismului extremist (a se vedea Roberto Merlo, Getica *vs.* Getica*. Un episodio di storia della cultura romena interbellica*, în „Annuario dell'Istituto romeno di cultura e ricerca umanistica N. Iorga di Venezia", a cura di Ioan-Aurel Pop *et alii*, VI-VII (2004-2005), Bucarest-Venezia, Casa Editrice dell'Istituto Culturale Romeno, 2005, p. 525-547).
[7] Mircea Eliade, *Destinul lui Hasdeu* [1963], în *Id.*, *Împotriva deznădejdii. Publicistica exilului*, ed. de Mircea Handoca, postf. de Monica Spiridon, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 210-215. Eliade îi mai adăuga listei pe Eminescu, Iorga şi Blaga.
[8] V. n. 6.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

virtuală capătă o cu totul altă consistență dacă se observă locul însemnat pe care îl ocupă în activitatea acestor iluştri înaintaşi interesul pentru „factorul dacic", de la cunoscutele speculații etimologice ale lui B.P. Hasdeu (azi mult depăşite ca soluții de detaliu dar conținând încă unele valide sugestii cu caracter general) la „dacismul umanist" al lui A.D. Xenopol şi până la monumentala şi atât de răstălmăcita *Getica* de V. Pârvan, cărora le putem alătura la fel de justificat, de pildă, „autohtonismul antilatinist" al tânărului L. Blaga şi „sintezele" sud-est europene ale lui N. Iorga.

În partea cea mai „autohtonistă" a filosofiei vulcănescine, şi în teoria ispitelor în mod special, nu este deloc greu să dibuim acțiunea acelor fermenți ideologici care agitau cultura română din secolul al XIX-lea şi care vor cunoaşte în perioada interbelică o înviorare atât a onestului interes ştiințific (şi acesta este cazul, alături de alți mari gânditori, filosofului *Omului românesc*) cât şi a unor noi păguboase instrumentalizări (ca de pildă mistica „morții dacice" promovată de Legiunea Arhanghelului Mihail sau „dacismul de stat" din era ceauşistă, aparținând altei epoci dar, fiind vădite aberațiile şi excesele naționaliste interbelice).

Sistema vulcănesciană se integrează, prin urmare, perfect în panorama preocupărilor filosofice ale epocii – dominată pentru noi de numele excelent al lui Lucian Blaga – năzuind spre o caracterizare detailată (mai rar însoțită de o explicație aprofundată) a sufletului românesc autentic, unic şi originar. Aşadar, ca să pricepem cum gândea Vulcănescu acest suflet colectiv (sau *duh*, cum îi plăcea lui să spună) şi în ce mod îşi închipuia trecutul şi, mai ales, *viitorul* acestuia, este necesar să înțelegem în ce termeni îşi figura filosoful această colectivitate.

2. Conceptul de „neam"

2.1. Dacă în perioada naționalismului paşoptist şi post paşoptist obiectivul primar al conservatorilor îl constituia apărarea „duhului național" (M. Kogălniceanu) de tot mai excesivele şi extravagante ingerințe ale unor factori tulburători (ultimele zvâcniri ale până atunci dominantei culturi de limbă greacă, latinismul perimat şi abuziv, galomania caraghioasă), între sfârşitul veacului al XIX-lea şi începutul secolului următor noua țintă a luptei tradiționaliştilor devine, atât pe planul culturii cât şi pe cel mai concret politic, definirea atotcuprinzătorului concept de *neam* precum şi păstrarea şi protejarea acestuia. Mare parte a aprinsei dezbateri intelectual-politice precum şi a evoluției filosofice din perioada interbelică se învârte în jurul caracterizării unui *ethos* românesc care tinde tot mai mult să se identifice cu un *ethnos* care în linii mari, şi urmând un proces oarecum firesc de „adâncire în sine" şi de „raliere" la vicisitudinile (pre)istorice ale „pământului", se identifica, pe rând, cu latinitatea *tout court*, latinitatea orientală (marcată adică de substratul dacic şi cultura bizantină, *recte* creştinismul ortodox) şi, în fine, „dacicitatea" pură[9].

Odată postulată existența unei matrice primordiale, unui *pattern* al românității, a unui „*Homo Romenus*" întruchipat mereu aidoma (vrând nevrând, uneori) de fiecare generație de români, se încearcă definirea naturii şi trăsăturile esențiale ale sale. Tinerii

[9] Sursele epocii, continuând uzul perioadei anterioare, folosesc în mod destul de inconsecvent cuplurile *latinitate-latinsim*, *românitate-românism* etc. Aici am preferat să întrebuințăm sufixul „*-itate*" cu referire la factorul etnic presupus sau real (şi, implicit, la toate trăsăturile sufleteşti, psihologice etc. ce i se atribuie), rezervând „*-ism*" pentru ideologia care promovează, la diferite nivele, preeminența acestui factor în dauna altora.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

(şi mai puţin tineri) intelectuali din perioada interbelică, anticipaţi de D. Draghici[10], se lasă ispitiţi de ambiţia zugrăvirii „omului" în diferitele lui ipostaze etnice, spirituale, sociale etc.[11] În definirea acestui *Homo Romenus* se iau în considerare parametri de natură diferită, biologici, psihologici şi spirituali, care prin interacţiunea lor dau naştere *grossomodo* la două viziuni asupra matricei româneşti, una „biologizantă" şi una „culturală", care ajung, totuşi, ambele în metafizică: potrivit variantei „biologizante", *pattern*-ul originar şi unic al românităţii este dat de substratul biologic – „rasa" – şi păstrarea lui depinde, nemijlocit, de puritatea sângelui[12], pe când în definirea esenţei românităţii alţii susţin primatul „culturii", ca materializare a sufletului colectiv specific românesc socotit în genere rodul istoriei frământate, mai puţin liniare şi chiar din acest motiv unice a acestui popor[13]. Evident, foarte des, aceste două viziuni de întâlnesc şi se confundă în unul şi acelaşi autor, în funcţie de context, vârstă, momentele evoluţiei intelectuale şi politice etc.

De fapt, ceea ce interesează cu adevărat în definirea matricei „biologice" *şi/sau* „culturale" despre care am vorbit este componenta „spirituală", consecinţele lui „cine suntem?" pentru „cum suntem?" şi, mai ales, „cum vom fi?". Unii găsesc sursele definitorii ale acestui „fel de a fi întru spirit", *a priori* în creştinism (A.C. Cuza, N. Paulescu), în speţă în varianta lui „orientală" adică „pravoslavnică/ortodoxă" (N. Ionescu, N. Crainic şi alţii)[14]. Alţii conjugă creştinismul cu dacismul „sădind" rădăcinile primului în *humus*-ul spiritual al celui de al doilea[15]. Unii, dezvoltând sugestiile

[10] Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român. Introducere* [1907], studiu introductiv de Virgil Constantinescu-Galiceni, îngrijire de ediţie şi note de Elisabeta Simion, Bucureşti, Albatros, 2003.

[11] Aşadar, nu avem doar, de pildă, *Omul românesc* (1934, tip. 1937) de Mircea Vulcănescu, ci şi *Homo americanus* (1933), o culegere de eseuri/note de călătorie a colegului lui de generaţie Petru Comarnescu (1905-1970).

[12] Această viziune este, deseori, puternic conotată în sens xenofob şi antisemit, în direcţia inaugurată la sfârşitul secolului al XIX-lea de filosoful V. Conta, ridicată la nivel doctrinar de A.C. Cuza şi apropiată târziu, mai ales în anii războiului, de rasismul ştiinţific şi de eugenia arianismului nazist; a se vedea, de pildă, unele articole ale lui N. Roşu, T. Herseni sau T. Brăileanu în Alexandru Florian *et alii*, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, Bucureşti, Noua Alternativă, 1994, precum şi Alexandru Randa, *Rasism Românesc*, Bucureşti, Bucovina, 1941 (simptomatic, numele acestuia din urmă va reapărea după război printre sursele „tracismului" ceauşist). Asupra eugenismului românesc interbelic, v. Maria Bucur, *Eugenie şi modernizare în România interbelică* [2002], traducere de Raluca Popa, prefaţă la ediţia în limba română de Mihaela Miroiu, Iaşi, Polirom, 2005.

[13] Direcţia şi aceasta cu o oarecare tradiţie în cultura românească, reprezentată de autori cu orientări poltice foarte diferite, de la conservatorism democratic până la şovinism cu accente de integralism creştin; nu dăm trimiterile bibliografice deoarece operele acestor autori – de la L. Blaga, M. Eliade, M. Vulcănescu, C. Noica, E. Cioran până la N. Ionescu, N. Crainic ecc. – sunt îndeobşte cunoscute.

[14] Componenta religioasă a identităţii româneşti – care cunoaşte azi o comprehensibilă reviviscenţă în urma instrumentalizărilor şi vexaţiunilor ultimului regim – reprezintă în diferite forme şi grade, de la spiritualismul „noii generaţii", la ortodoxismul gândirist, până la misticismul jertfei lui Corneliu Zelea Codreanu, o temă crucială a devenirii culturale şi istorice interbelice. Dau pulsul epocii, în negativ, de pildă, ideile formulate de Nae Ionescu într-o serie de articole intitulate *A fi „bun român"*, din 1930 (în *Id.*, *Roza vânturilor (1926-1933)* [f.a. dar 1937], culegere îngrijită de Mircea Eliade, Bucureşti, Roza vânturilor, 1990, p. 194-214): consecinţa paradoxală a teoriilor naeionesciene – care vădesc clar miza politică a minării cursului liberal al românului unit Iuliu Maniu – este că rămân excluşi din „românitate" chiar greco-catolicii, făuritori – în tradiţia Şcolii ardelene – ai „trezirii" sociale şi politice a naţiunii române moderne, care puteau fi socotiţi cel mult „buni români" dar nicidecum, nefiind ortodocşi, „români" în toată puterea cuvântului.

[15] Ajunge să ne gândim la înflorirea mitului protocreştinismului dacic, căruia îi va face concesiuni şi ataşatul cultural Mircea Eliade într-o scriere ocazională de propagandă – ce-i drept, absolut minoră – din epoca portugheză: Mircea Eliade, *Os Romenos, Latinos do Oriente*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1943 (acum

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

romantice ale unui C. Bolliac sau ale tânărului Hasdeu, se adâncesc într-o preistorie mai mult sau mai puţin traco-geto-dacică a miturilor şi a arhetipurilor[16]. Alţii preferă, dimpotrivă, să se mărginească la lumea contemporană, glorificând ca neaoş românesc, neîntinat de „putrejunea" spirituală a oraşului, ţăranul român, mai ales cel de la munte[17].

Tiparul astfel dedus/extras/construit este desemnat prin termenul *neam*. Acestui cuvânt, prin denotaţia semantică şi – mai ales astăzi, în urma întrebuinţării despre care vorbim acum – prin conotaţia stilistică, trimite la o gândire tipic medievală, în legătură cu sistemul de recunoaştere „parentelară", caracteristic „comunităţii" (*Gemeinschaft*), opus celui de recunoaştere „socială" aparţinând „societăţii" (*Gesellschaft*)[18], reprezentând o entitate istorico-metafizică, colectivitatea considerată în aspectul ei diacronic, etern, calitativ diferit de *popor*, entitate sincronică ce trimite la o colectivitate cufundată în prezentul istoric. Tot în acei anii, de altfel, Mircea Eliade invoca „triumful" valorilor preistoriei asupra celor ale istoriei[19], susţinând prin aceasta primatul unei spiritualităţi originare, esenţiale şi imuabile în datele ei de bază faţă de derivele şi

în *Id*., *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, II, îngrijire de ediţie de Sorin Alexandrescu, traduceri din portugheză şi glosar de nume de Mihai Zamfir, Bucureşti, Humanitas, p. 219-279: v. în part. p. 221-230) şi la reverberaţiile pe care le va avea acesta în cadrul protocronismului din epoca ceauşistă. Pe de altă parte, şi acesta este în esenţă un mit de obârşie romantică, pe care îl propaganda deja C. Bolliac: „[Dacii] *au fost din cei dintăi popoli ce au priimit cristianismul care se acorda foarte cu principiile religiei lor*" (Cezar Bolliac, *Despre daci*, în „Românul", II (1858), nr. 55 şi 58: nr. 55).

[16] Referiri la mitologia dacică se găsesc în mai toate „rapoartele" şi studiile arheologice ale lui Bolliac: a se vedea în part. *Despre Daci*, cit.; *Excursiune arheologică di anul 1869* [1869], în Bolliac, *Scrieri*, II. *Articole literare cronici dramatice, articole politice, arheologie*, ediţie, note şi bibliografie de Andrei Rusu, prefaţă de Mircea Scarlat, Bucureşti, Minerva, 1983, p. 277-312, şi *Peştera de la obârşia Ialomiţei* [1870], *ididem*, p. 313-346. Pentru Hasdeu, a se vedea de pildă B.P. Hasdeu, *Investigaţii asupra mitologiei dacilor*, ed. I. Oprişan, „Manuscriptum", VIII (1977), 4, p. 71-84 şi *Investigaţii asupra mitologiei dacilor (II)*, ed. I. Oprişan, „Manuscriptum", IX (1978), 2, p. 101-113.

[17] Regăsim aici gândurile dispreţuitoare adresate românului „*de baltă*" de către Eminescu sau privirea critică cu care, înaintea acestuia, Alecu Russo observa „*mijlocul gros şi spinarea adusă a plugarului*" şi „*încetineala adormită a ţăranului câmpiei*" (Alecu Russo, *Piatra Teiului*, în *Id.*, *Piatra-Teiului. Scrieri alese*, ediţie îngrijită şi prefaţată de Geo Şerban, Chişinău, Hyperion, 1991, p. 226-254: p. 239). Lauda românului „dac" de la munte – de la care nu se sustrage nici M. Vulcănescu (*Ispita...*, cit., p. 140) – îşi are rădăcinile în imaginarul moştenit din tradiţia clasică („*Daci montibus inhaerent*", afirma Florus în *Epitomae de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC libri duo*, Liber Secundus, XXVIII), şi reprezintă un *topos* transversal cu o amplă tradiţie în cultura românească, de la Cantemir încoace trecând prin Bolliac, Russo şi Eminescu până la Vulcănescu însuşi, Dan Botta, S. Mehedinţi etc. Motivul „muntelui sacru", derivând în ultima instanţă din mitul retragerii lui Zalmoxis în *Kōgaíonon* transmis de Strabo (*Gēographía*, VII.3.5), s-a bucurat de mare succes în literatura de inspiraţie dacică, începând de la Asachi până la Blaga, A. Maniu şi Sadoveanu, trecând prin Negruzzi, Bolliac, Russo, C. Stamati, Eminescu şi diferiţi autori de epopei dacice din secolul al XIX-lea (Al. Pelimon, A. Densusianu, D. Bolintineau, N. Şoimescu, G. Baronzi etc.).

[18] Termenii îi aparţin lui Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (v. şi Dionisie Petcu, *Naţionalismul extremei drepte româneşti din perioada interbelică*, în Florian *et alii*, *Ideea…*, cit., p. 55-102: p. 59).

[19] „*România n-a avut un Ev Mediu glorios – dar a avut o preistorie egală, dacă nu superioară, neamurilor din fruntea Europei, şi creatoare de cultură.* […] *Dacă în cultura europeană se vor instaura definitiv noile discipline – vor fi valorificate acele neamuri care au o protoistoire, iar nu acelea care au un Ev Mediu*" (Mircea Eliade, *Protoistorie sau ev mediu*, în *Id*., *Fragmentarium* [1939], Bucureşti, Humanitas, 1994, p. 42-49: p. 46). Primatul preistoriei, precum multe alte idei asemănătoare care circulau în epocă, îşi găsesc rădăcinile în exaltarea romantismului postpaşoptist, exemplificat de cuvintele lui C. Bolliac: „*Da, am mai zis-o şi o voi repeta până când voi putea fi auzit, că misiunea noastră este să dăm istoriei timpii dacilor până unde ei pot intra în istorie, şi să dăm şi ştiinţelor arheologice pre omul Carpaţilor preistoric, anteistoric*" (Bolliac, *Peştera...*, cit., p. 324).

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

accidentele devenirii istorice[20]. Un soi de „refuz" sau de „supărare" față de o istorie românească „în surdină", şi de „pandantul" acesteia al unui prezent de „cultură minoră", este o trăsătură – vădită sau uşor decelabilă în pliurile gândirii – comună mai multor reprezentați ai „tinerei generații", de la M. Eliade la E. Cioran până la E. Ionescu sau B. Fundoianu, şi care impune o dezlegare, o ieşire din *impasse* care se deschide înspre direcții foarte diferite. Una este cea aleasă de Mircea Vulcănescu.

2.2. Şi în viziunea acestuia neamul „*este ceva mai adânc decât rasa în accepția ei biologică*": e „*o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate* – după cum va sugera peste câțiva ani titlul unei celebre lucrări a lui C. Rădulescu-Motru[21] – *de soartă, de destin în timp*"[22]. Această „*unitate superioară, de ordin metafizic*"[23], nu este deci sustrasă devenirii istorice ci, dimpotrivă, îşi afundă adânc rădăcinile în ea. Geneza şi dezvoltarea „neamului" sunt, firește, influențate de împrejurările istorice, înfățişarea lui actuală – atât fizică precum şi metafizică – este rodul diferitelor înrâuriri care au acționat asupra lui *în cursul istoriei*. „Ființa" lui poartă urmele adânci ale „accidentelor", ale „superstraturilor" pe care tânărul Eliade dorea să le nesocotească față de „stratul" originar.

Cercetarea „ființei" oricărui „neam" se configura, aşadar, fără putință de tăgadă, ca o *arheologie spirituală* menită să scoată la iveală şi să aşeze la locul lor cuvenit toate straturile, suprapunerile şi influențele care intră în constituirea „eului" colectiv. Date fiind aceste premize, o asemenea cercetare îşi are punctul de pornire firesc în rezultatele investigațiilor în domeniul nu doar filosofic ci şi istoric, psihologic, social etc. (precum cele ale lui V. Pârvan, D. Drăghicescu, D. Gusti etc.). Totuşi, atât pentru a întregi lipsurile şi golurile inevitabil prezente într-o reconstrucție bazată doar pe principiile ştiințelor exacte cât şi – mai ales – pentru a conferi coerență, o anume unitate de viziune şi de concept, acestei „structuri spriritуale", Vulcănescu socoteşte esențial recursul la instrumentele gândirii metafizice:

„Când vorbim deci de un suflet național, nu putem face abstracțiune de o anumită viziune intuitivă a materialului asupra căruia vorbim.

Acei care, ocupându-se de realități sociale, cred că pot face abstracțiune de asemenea viziuni intuitive şi folosi metodele riguroase ale ştiințelor experimentale, să ne ierte, deci, că nu vom avea pretenția să ne aşezăm pe terenul pe care cearcă să se aşeze şi pe care noi îl contestăm şi pentru dânşii"[24].

Rezultatul contopirii acestor două aspecte – pe de-o parte, empirismul şi concretețea datelor sociologice şi istorice, pe de-altă parte puterea de abstracțiune şi de „coerentizare" a gândirii filosofice –, evidentă atât în formarea intelectuală cât şi în activitatea ştiințifică a lui, îl ilustrează în mod strălucit „teoria ispitelor".

[20] Pentru Eliade, gloriile istoriei, literaturii, artei moderne şi chiar ale unei filosofii personale originale „*sunt întrecute de participarea la o mare «tradiție» spirituală, care-şi are rădăcinile în protoistorie şi pe care istoria n-a făcut decât s-o adultereze*" (Eliade, *Protoistorie...*, cit., p. 47).

[21] Constantin Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc: comunitate de origine, limbă şi destin*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1942.

[22] Vulcănescu, *Omul*..., cit., p. 116.

[23] *Ibidem*, p. 221, n. 1

[24] Vulcănescu, *Ispita*..., cit., p. 130-131.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

3. Teoria ispitelor

3.1. Conceptul de „ispită"

Conceptul de „ispită" circula în lexicul filosofic vulcănescian deja cu mult timp înaintea elaborării exemplare din *Omul românesc* (1937). Îl întâlnim într-un ciclu de trei conferinţe radiofonice din 1930, în care filosoful aborda problema existenţei filosofiei româneşti şi a caracterului ei specific[25]. În cea de a doua conferinţă, în caracteristicu-i spirit clasificator, Vulcănescu semnala o posibilă tipologie a filosofului în funcţie de „mobilul" „*care împinge pe oameni spre filosofie*"[26]: filosoful politic, profesorul de filosofie şi „*filosoful pur şi simplu*". Imboldul acestui din urmă tip ar fi „*un fel de nelinişte a fiinţei sale, care caută a o potoli prin argumente, sau concepţii, un fel de căutare de echilibru abstract al fiinţei sale, între diferite poziţii care se înfăţişează ca nişte* **ispite** [s.n. – R.M.] *reflexiunii personale*"[27].

Teoria ispitelor expusă în mod desăvârşit în volumul de mai târziu nu este decât o „lărgire" a acestei prime cugetări asupra (în cele din urmă) propriei sale persoane, o proiecţie a condiţiei individului asupra colectivităţii sau, – în terminologia cu iz arhaic îndrăgită de Vulcănescu – a stării „insului" asupra „neamului". Mai precis, teoria ispitelor se naşte în esenţă din proiectarea asupra laturii metafizice a „neamului" (*duhul*, *ethos*-ul, *sufletul* sau *fiinţa colectivă*) a stării individuale de îndoială, de nehotărâre în faţa multiplelor „*posibilităţi de a fi*"[28]. În volumul citat, Vulcănescu va sistematiza concepţia sa despre această stare la nivel colectiv coroborând-o cu analiza explicită a factorilor istorici de lungă durată implicaţi în închegarea acesteia, ajungând să considere *Volkgeist*-ul drept „*o anumită arhitectură de ispite*"[29] sedimentate cu trecerea vremurilor şi *prin* vremuri.

Substanţa acestei concepţii este că atât starea actuală cât şi cea viitoare a omului (ca individ dar şi colectivitate, în speţă a „omului românesc") constituie rodul alchimiei tendinţelor şi pulsiunilor interioare diferite şi contrastante, definite din cauza caracterului eminamente veleitar *ispite*. „Tentaţiile" vulcănesciene sunt nişte provocări, nişte „tentaţii de a exista" într-un anumit mod, sfidări sau reticenţe existenţiale, „*imbolduri şi minime rezistenţe*"[30] derivând din ansamblul sedimentărilor spirituale, al „*stărilor sufleteşti*" de felurite origini determinate de circumstanţele istorice şi geografice în care o anumită *comunitate* – un „neam" – s-a dezvoltat[31].

Cercetarea „fiinţei" oricărui „neam" se configurează, aşadar, fără putinţă de tăgadă, ca o *arheologie spirituală* menită să scoată la iveală şi să aşeze la locul lor cuvenit toate straturile, suprapunerile şi influenţele care intră în „*constituirea unui eu printr-o ierarhizare specificată de non-euri*"[32]. Şi pentru Mircea Vulcănescu aceste înrâuriri

[25] Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contimporană* [1930], in *Id*., *Pentru o nouă spiritualitate...*, cit., p. 216-237.
[26] *Ibidem*, p. 224.
[27] *Ibid.*, p. 229.
[28] Vulcănescu, *Omul…*, cit., p. 117.
[29] Vulcănescu, *Dimensiunea…*, cit., p. 168.
[30] Vulcănescu, *Omul…*, loc. cit.
[31] Pentru românitate, Vulcănescu aminteşte spaţiul ondulat al lui L. Blaga (asimilându-l totuşi, eronat, în primul rând dimensiunii geografice), „*viaţa de vale*" descrisă în monografiile lui H.H. Stahl, stilul de viaţă păstoresc asupra căruia insista O. Densusianu şi „*sufletul omului de la munte*" lăudat de S. Mehedinţi (Vulcănescu, *Ispita...*, cit., p. 133).
[32] Vulcănescu, *Dimensiunea…*, p 169.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

spirituale sunt, ce-i drept, secundare față de fondul originar: „*nu sunt caractere dominante, pentru că ele nu se manifestă ca existențe depline, ci numai ca veleități, ca tendințe de a depăși și de a ieși din tine pentru a te întregi prin adaosul unei realități din afară, care te subjugă și în care recunoști parcă o identitate formativă primordială*”[33]. În pofida caracterului secundar, aceste veleități nu sunt deloc neînsemnate, precum doreau alți cercetători ai spiritului, ai limbii sau ai societății româneşti ale vremii: funcția lor este oarecum asimilabilă cu a unui catalizator, sunt niște „*non-euri*” inerte în sine dar cu potențialități latente de atracție care se activează în funcție de diferitele dispoziții ale „*eului*” primar, declanșând reacții diferite în momente și cu intensitate diferite.

Definirea *ființei românești* trece deci prin determinarea naturii, intensității și a razei de acțiune a unei serii întregi de „aporturi metafizice” succesive, coexistente și uneori contrastante în prezent:

„Dacă am încerca să definim structura sufletului nostru național, punând-o în relație cu împrejurările în care s-a dezvoltat neamul […], și dacă pe aceste diferite stări sufleteşti, raportate la împrejurările respective, am încerca să punem numele unui popor de proveniență[34] – am vedea că acest suflet se caracterizează printr-o serie de veleități de a fi în anumite feluri, printr-o serie de tentațiuni, printr-o serie de reprezentări divergente despre sine, printr-o serie de sentimente de lipsă de actualitate, care s-ar simți întregite prin alunecarea în direcția felului de a fi al anumitor altor popoare, pe care cu un cuvânt am încercat să le caracterizez sub numele de ispite”[35].

Omul metafizic românesc se caracterizează deci prin prezența unor veleități existențiale, anumitor tendințe centrifuge care îl îndepărtează de sinele lui adevărat, generate de acele „insuficiențe” care, doar ele (după cum susținea cu forța bunului simț Mihai Ralea), pot deveni probleme[36]. La urma urmei, dinamica dimensiunii metafizice românești apare profund marcată, în viziunea lui Vulcănescu, de aceeași acută senzație de inadecvare, de nepotrivire cu restul lumii, căutându-și compensarea în apropierea de moduri de a fi proprii în origine altor popoare, care constituie fondul „complexelor” culturale pe care le va puncta încă peste mulți ani Mircea Martin[37], ale cărui surse sunt găsite în general în condițiile istorice vitrege în care s-a dezvoltat cultura românească.

3.2. Sistemul ispitelor. Spiritul clasificator și extrem de analitic al lui M. Vulcănescu, evidențiat și în bogata sa activitate de sociolog și economist, sustrage matricea etnospirituală românească fixității și monolitismului în care încerca s-o

[33] Vulcănescu, *Ispita*..., cit., p. 133.

[34] Editorii integrează: „*dacă pe aceste diferite stări sufleteşti* […] *am încerca să punem numele unui popor de proveniență [daco-romană]*”. Această integrare (reluată și în Vulcănescu, *Opere*, I, cit., p. 961) este superfluă și răstălmăcește complet teoria filosofului. Textul citat înseamnă pur și simplu „dacă am încerca sa «etichetăm» stările sufleteşti cu pricina”, adică „dacă am atribui originea lor felului de a fi «împrumutat» de la un anumit popor” (grecii, slavii, francujii etc.), exact cum va proceda mai departe autorul însuși. Mai mult, integrarea propusă de editori este nepotrivită deoarece autorul nu întrebuințează nicăieri sintagma „daco-român”...

[35] Vulcănescu, *Ispita*..., loc. cit.

[36] Mihai Ralea, *Etnic și estetic* [1927], în *Fenomeul românesc*, studiu introductiv, note, îngrijire de ediție de Constantin Schifirneț, Bucureşti, Albatros, 1997, p. 35-50: p. 35.

[37] Mircea Martin, *G. Călinescu și complexele literaturii române* [1981], cu un *Argument* al autorului, postfață de Nicolae Manolescu, Piteşti, Paralela 45, 2002[2].

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

eternizeze tradiționalismul intransigent al epocii, derutat de schimbările rapide şi deseori greu de înțeles prin care trecea societatea românească între cele două războaie mondiale.

Matricea spirituală compozită a fiecărui popor, „arhitectura de ispite" comparabilă funcțional cu „teoria influențelor" lui L. Blaga şi G. Ibrăileanu[38] sau cu „sintezele" lui N. Iorga[39], este pentru Vulcănescu o creație interioară dinamică, *in fieri*, actualizată continuu la nivel atât colectiv cât şi individual în funcție de relația dialectică care se instaurează între diferitele ispite. Acestea se articulează sincronic şi diacronic, orânduindu-se într-o complexă stratificare care se raportează constant față de trecut şi, în ultima instanță, față de stratul „originar" traco-dacic:

„Neamul românesc e cuprins astfel virtual tot atât în unitatea pământului românesc (extindere a ideii de moşie), drept de stăpânire legat *de conştiința legăturii de sânge cu stăpânitorul primitiv* [s.m. – R.M.], pe cât e cuprinsă în unitatea cugetului românesc față de mormintele domnilor noştri, în unitatea de limbă, de port, de obiceiuri care îngăduie oamenilor să se înțeleagă şi să trăiască laolaltă"[40].

Poziția geografică şi geopolitică aparte – mereu la răspântia imperiilor, la granița între Europa centrală, stepele eurasiatice şi Balcani – a făcut ca spațiul românesc să fie, totodată, în caracterizarea lui M. Vulcănescu, un „*coridor de invazie*", un „*teatru de război*" şi o „*țară de azil*"[41]. Aceste condiții specifice implică şi o „*poziție biologică*" unică, încropită din numeroasele „aluviuni etnice": „*corcirii fireşti*" pe care o implică acestea îi corespunde totuşi „*reacția pământului şi supraviețuirea* – datorită unei „*puteri de subzistență*" specifice – *unui tip alodial*"[42]. Aceste dinamici de agregare-dezagragare are drept consecință „sedimentarea" materialului uman, din punct de vedere biologic, în trei straturi principale:

- stratul *fundamental* (adică traco-latin, alcătuit din „altoirea" – cum ar spune

[38] „*Toate popoarele sunt un amestec de rase, însuşirile acestor rase s-au combinat (dând sume chimiche, în parte interferându-se) într-un tot care ar fi psihologia unui popor, pentru că acest amestec de rase (popoare) trăieşte de zi cu zi, îşi face mereu mai departe psihologia lui specială*" (G. Ibrăileanu, *Caracterul specific național în literatura română* [1922], in *Id*., *Opere*, IV, Bucureşti, Minerva, 1977, p. 97).

[39] Ideea că românii, istoria şi cultura lor sunt rodul unui şir de sinteze etnice, culturale şi spirituale succesive, caracterizate fiecare de un anumit „sigiliu" (tracic, roman, bizantin etc.), o întâlnim deja în primele scrieri istorice ale lui Iorga, ca *Geschichte der Rumänischen Völkes in Rahmen seiner Staatsbildungen*, Gotha, 1905 (ed. rom.: Nicolae Iorga, *Istoria poporului românesc* [I-II, 1922-1928], ediție îngrijită de Georgeta Penelea, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1985); teoria sintezelor se afirmă programatic în monumentala *Istoria românilor*, I-X, Vălenii de Munte, 1936-1939, în mod special în primele tomuri (v. N. Iorga, *Istoria românilor*, I.1. *Strămoşii înainte de romani*, text stabilit, note, comentarii, postfață şi indice de Vasile Chirica, Virgil Mihailescu-Bârliba, Ion Ioniță, introducere şi notă asupra ediției de Gheorghe Buzatu şi Victor Spinei, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988 – în part. *Cartea a III-a*: *Sintezele*, p. 224-284 – şi *Istoria românilor*, I.2. *Sigiliul Romei*, text stabilit, note, comentarii, notă asupra volumului, postfață, *addenda* şi indice de Virgil Mihailescu-Bârliba, Vasile Chirica, Ion Ioniță, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988). În viziunea lui Iorga, împletirea unor influențe reciproce altoite pe un fond comun (teoretizat mai întâi de B.P. Hasdeu în *Strat şi substrat. Genealogia popoarelor balcanice*, în „Analele Academiei Române – Memoriile secțiunii literare", XIV, Bucureşti, 1892, apoi în *Id*., *Etymologicum Magnum Romaniae*, III [1898], ediție îngrijită şi studiu introductiv de Grigore Brâncuş, Bucureşti, Minerva, 1976, p. 7-30) a dat naştere acelor trăsături comune care generează „unitatea fundamentală" pe care istoricul o întrezărea sub polimorfismul realităților europene şi în mod special sud-est europene.

[40] M. Vulcănescu, *Omul*..., cit., p. 116.

[41] *Ibidem*, p. 219.

[42] *Ibid*.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

A.D. Xenopol[43] – structurii latine, mai ales culturale, pe bază traco-dacică, în tradiția lui Pârvan, aceluiaşi Xenopol, Drăghicescu, Iorga etc.),

- stratul *infiltrat* (de pildă slavii),
- stratul *tolerat* sau „în azil" (adică popoarele balcanice, de pildă grecii), cu un apendice definit „*scoaterea din ţâţâni (dislocarea internă) a elementului alodial*"[44], care nu este un strat propriu-zis ci o caracteristică contemporană.

Hotărâtor nu este atât cadrul astfel trasat ci faptul că acestor „*straturi biologice*" le corespund nişte „*straturi de civilizaţie şi cultură*"[45]. Istoric, poporul român este produsul *etnic* şi *etic* (adică sufletesc) al unei intersectări unice de factori şi circumstanţe, al unor amestecuri etnice şi culturale prin intermediul cărora s-a „stratificat" în fiinţa românească un anumit şi specific ansamblu de ispite percepute „*ca îndemnuri, ca imbolduri*"[46]: „*Nu există contact între culturi care să nu aibă asemenea consecinţe. Şi acesta este şi avantajul, dar şi primejdia schimburilor între culturi*"[47].

Concret, într-o ordine parţial cronologică, aceste ispite sunt[48]: autohtonă, romană[49], bizantină[50], slavă[51], franceză[52], germană[53], ebraică[54], ungaro-polonă[55] şi, în fine, balcanică – adică greco-bulgară[56] – şi ţigănească[57], sintetizate în lumea pestriţă şi colorată a *mahalalei*[58]. Ele reprezintă „*reziduul actual al încercărilor prin care a trecut*

[43] V. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană*, I, text stabilit, note, comentarii, postfaţă şi indice de V. Mihailescu-Bârliba, prefaţă şi studiu introductiv de Al. Zub, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 149.

[44] Vulcănescu, *Omul*..., cit., p. 220.

[45] *Ibidem*, p. 219.

[46] *Ibid*, p. 117.

[47] Vulcănescu, *Dimensiunea*..., cit., p. 166.

[48] Urmez aici atât textul conferinţei cât şi notele care îl însoţesc (Vulcănescu, *Omul*..., cit., p. 116-117 şi 221-222).

[49] Reproducem mai departe trăsăturile pe care Vulcănescu le atribuie fiecărei ispite: *juridicitate*, *caracter*, *consecvenţă*, *iezuitizm*. Reprezentanţii: *Blajul*, „*cu nesfârşitul său şir de canonici*" (*ibidem*, p. 119), *Iuliu Maniu*, *latiniştii*. Simbolurile: *munţii*.

[50] *Politică*, *strălucire*, *fast*, *sforărie*, *jafuri*, *lărgimea*, *toleranţă*. *Iorga*, *Hasdeu*, *Eliade*.

[51] *Religiozitate*, *lăsare în voie*, *moliciune*, *exaltare*, *mlădiere*, *delicateţe*. *C. Stere* – „*Viaţa Românească*".

[52] *Exprimare*, *scoaterea din sine ca trecere de mod – imitaţie*. *Paşoptism*, *Take Ionescu*.

[53] *Metafizică*, *reîntoarcerea spre sine*, *nu dizlocare ci colocare*. *Junimişti*, *Maiorescu*, *Caragiale*, *Carp* şi *Eminescu*, dar şi *Beldiman* şi *Sturza*.

[54] *Artă*, *scoaterea din sine*, *dizlocare fără mod*: *tendinţe vide*, *ruinarea nobilimii – arendăşia*, *comerţul*, *industria*; *moderniştii* (în sensul de „liberali").

[55] Acesta ar fi o formă a ispitei romane îmbinate cu cea bizantină: „*o ispită polono-maghiară de trufie, mai ales în Ardeal*" (*ibidem*).

[56] Forma nouă, vulgarizată, a ispitei bizantine.

[57] *Nerv*, *duioşie*, *reacţie zgomotoasă*, *farmec*.

[58] În baza acestor caracterizări se conturează un sistem deschis atât contaminărilor şi colaborărilor cât şi contrastelor: aşadar, există o ispită greco-bizantină (căreia i se datorează splendoarea curţii lui Vasile Lupu, mănăstirea Golia, bisericile Trei Ierarhi din Iaşi şi Stavropoleos din Bucureşti, pravilele, fanarioţii, palatul Mogoşoaia, administraţia şi modul de viaţă a Vechiului Regat) şi una slavo-bizantină (datorită căreia avem mănăstirile Argeşului, Oltului şi Vâlcei, mormintele domneşti, civilizaţia agrară, cultul religios, Biserica domnească, organizarea bisericească şi formele superioare de politică), pe când ispita maghiară se întâlneşte cu cea nemţească în ispita ungaro-saxonă, căreia i se atribuie Biserica Neagră din Braşov, calvinismul, catolicismul, seriozitatea şi – cu o infiltraţie a ispitei evreieşti – comerţul local şi industria; din ispita generică slavă se prelungeşte ispita specifică rusească – care „*ne-a răpit pe Cantemir, dându-ne în schimb socialismul lui* [G. Dobrogeanu-]*Gherea, poporanismul lui* [C.]*Stere şi, în oarecare măsură, rivalul său bucureştean, semănătorismul* [lui] *Iorga*" (*ibid.*, p. 221) – în timp ce ispita romană este când a Romei (din

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

un neam"[59], rodul relaţiilor neamului său – de acceptare sau de refuz – cu exteriorul: „*sunt rezumatul latent al experienţelor trecutului* […]*, care caracterizează un suflet, care schimbă un orizont fizic sau spiritual*"[60]. Nu trece neobservată analogia cu sistemul filosofic al lui Blaga, pe care Vulcănescu însuşi îl aduce în discuţie, dezvăluind, dacă nu o sursă de inspiraţie, cel puţin un posibil termen de comparaţie: ispitele acţionează, de fapt, asemeni personanţei blagiene („*personanţa, cum ar zice domnul Blaga*"), modelând inconştient orizontul – termen pe care îl întâlnim şi la Blaga – şi toate creaţiile izvorâte din acesta: „*Gândul care se iscă, mâna care schiţează sunt împinse de toate aceste prototipuri într-o direcţie care nu e decât rezultanta întâlnirilor, un act cu realitate imediată*"[61].

3.3. Metoda

După cum am văzut, Vulcănescu îşi extrage exemplele trebuitoare la ilustrarea acţiunii diferitelor ispite din istoria artei, arhitecturii, literaturii etc. Trăsăturile acestora, totuşi, le deduce printr-un procedeu care, fără a fi absolut nou (cu toate că anticipează întrucâtva metodologia studiului contemporan al mentalităţilor), este însă deosebit de semnificativ pentru punctul de vedere de ansamblu din care Vulcănescu abordează problema specificului românesc.

Caracterizarea psihologică şi socială a ispitelor provine în cele din urmă din prelucrarea materialului oferit de stereotipurile pozitive şi negative în baza cărora „*românii au admirat şi criticat totdeauna alte popoare*"[62]. Luând în considerare aceste judecăţi, autorul se-ntreabă:

„Nu există dincolo de toate aceste critici, un punct de vedere unic, un fel de a fi, care să constituie în realitate un criteriu din care să derive şi pe care să se întemeieze toate aceste judecăţi?

Comportarea românului printre străini ne-ar putea confirma existenţa acestuia?"[63]

Interesant într-o asemenea abordare – care răstoarnă, defapt, sus-pomenitele principii ale studierii mentalităţilor colective – este concepţia conform căreia criteriile de judecată curente asupra *celuilalt* nu sunt studiate în folosul definirii acestuia, a „judecatului", ci a *sinelui*, a „judecătorului". Descrierea omului românesc se extrage nu din felul în care românul este văzut *dinspre exterior* (fie şi de către sine însuşi), ci din modul în care acesta priveşte *înspre exterior din interior*: acesta ar fi „*chipul etern al românului de totdeauna*".

Rolul central, de pivot al întregii teorii, atribuit „privirii româneşti", este un prim, clar indiciu asupra abordării vulcănesciene a problematicii specificului românesc: evitând cu inteligenţă capcanele naţionalismului xenofob sau românocentrismului aberant şi vizionar *à la* N. Densuşianu, Mircea Vulcănescu îşi propune o ţintă clară: „*În*

---

care a izvorât istoria culturală modernă a României) şi când a latinismului (din care s-au născut cronicarii, greco-catolicismul şi şcoala latinistă). Semnificativ, Eminescu este încadrat atât în ispita germană cât şi în cea autohtonă.

[59] Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 133.

[60] *Ibidem*.

[61] *Ibid.*, p. 134.

[62] Aşadar, franţuzul este elegant, însă făţarnic şi meschin, neamţul nebulos dar practic, rusul sentimental dar inconştient şi nesigur, ungurul fudul şi hain, chiar dacă „*sclipirea lui i-a luat* [românului] *ochii*"; italienii sunt „*buni de gură, dar la treabă tot de gură, buni*", pe când englezul este politicos dar îngâmfat, americanul simplu dar solid ş.a.m.d (Vulcănescu, *Omul…*, cit., p. 119).

[63] *Ibidem*.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

loc să-l prefacem pe român după chipul şi asemănarea unui ideal de împrumut, vom preface firea românului în criteriu de judecată pentru alţii”[64]. Mai mult, întâmpinând posibilele critici din partea celor care nu admit decât lauda exaltată a naturii întru totul pozitive a „*românului de mâine*”, Vulcănescu opune clar acestei viziuni naţionalist-idilice o descriere extrasă nu din prejudecăţile românului asupra propriei sale fiinţe ci din judecăţile românului asupra celorlaţi: „*Eu arăt aici pe român aşa cum e, chiar când se crede cel de mâine. Un român aşa cum nu se cere a fi judecat de nimeni, ci cum judecă el şi desparte pe români, de neromâni*”[65].

Vulcănescu va utiliza aceeaşi metodologie şi în următoarele lucrări despre metafizica românească – pe temeiurile cărora îşi va clădi C. Noica o parte însemnată a propriului demers filosofic – încercând să extragă coordonatele *Dimensiunii româneşti a existenţei* (1943) din expresii de limbă specific româneşti, care nu sunt altceva, în fond, decât *judecăţi* asupra realităţii înconjurătoare „ascunse” în pliurile limbajului: „*Vom numi deci* […] *dimensiuni ale existenţei acele orientări şi înţelesuri ale ei care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înţelesuri şi orientări în existenţă. «Dimensiune a existenţei» are deci* […] *sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă pentru alte existenţe*”[66].

După cum am văzut, vicisitudinile istoriei şi contactul cu alte culturi au iscat un întreg şir de acţiuni şi reacţiuni din partea „*tipului alodial*”: definirea acestui tip se desfăşoară deci pe „*planul unei psihologii colective diferenţiale*”, ca produs al analizei „*unor reacţiuni ale sufletului omenesc tipice pentru o anumită colectivitate*”[67], socotite „tipice” în virtutea capacităţii de sinteză a spiritului omenesc, „*care intuieşte de-a dreptul frecvenţa anumitor însuşiri şi o transformă în caracteristică definitorie pentru grup*”[68].

Criticându-şi „dascălul” Nae Ionescu, care după Vulcănescu confunda naţiunea – „*realitate socială*” – cu naţionalitatea – „*însuşire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală*” – autorul afirmă: „*Naţionalitatea,* – definirea căreia se bazează pe „*caracteristicile definitorii*” atribuite *de către* români *la* non-români – *ea este imuabilă*”[69]. După cum am spus, în conceptul de „român” coexistă ambele aspecte, cel schimbător şi supus legilor istoriei cu cel etern, metafizic: ispitele vin să lege acest cadru, conferind mobilitate internă matricei imuabile şi transcendente, care devine prin această „injecţie” de istorie un soi de „idee” ce poate fi îmbrăţişată sau nu în imanenţă (cu riscul inerent al „ratării” existenţiale, al distrugerii şi al nefiinţei spirituale) de către individ şi/sau colectivitate: „*A fi român înseamnă a fi om într-un anumit fel. Ca atare, noţiunea de român nu este o noţiune alterabilă. Şi totuşi, în realitate, fiecare dintre noi este alterabil. / Românitatea este o caracteristică spirituală: imuabilă. Ce poţi face este*

[64] *Ibid*., p. 120.
[65] *Ibid*.
[66] M. Vulcănescu, *Dimensiunea…*, cit., p. 164.
[67] Reacţie tipică înseamnă „*reacţiunea statisticeşte predominantă, nu reacţiunea numericeşte uniformă, altfel zis, într-un colectiv caracterizat din punct de vedere tipic cu o anumită reacţiune, se poate întâmpla că anumiţi indivizi să manifeste altă reacţiune decât cea tipică, fără ca totuşi prin aceasta să se altereze caracteristica ansamblului*” (M. Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 130).
[68] *Ibid*.
[69] M. Vulcănescu, *Omul…*, cit., p. 121.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

s-o recunoşti, s-o identifici, să i te subordonezi, sau s-o înlături. În ce măsură poți s-o faci într-adevăr fără a te rata, e altceva!" [70].

Totuşi, în cadrul descrierii policrome şi pestriţe a ispitelor, „stratul fundamental" rămâne, deocamdată, cel mai slab caracterizat. Celelalte „prototipuri", arhetipuri „etnice" ale unei anumite purtări/gândiri, sunt sumar dar convingător conturate, pe când „tipul" originar care s-ar lăsa ispitit de acestea nu dezvăluie încă toate trăsăturile sale intime. Lăsând să transpară înrâurirea stereotipurilor curente ale epocii (dacii ca popor de păstori protocreştini baricadat în văile carpatice), ispita autohtonă, a „naționalității" care se cuibăreşte la rădăcina tuturor acestor mişcări de popoare şi însuşiri, este caracterizată pe scurt drept ispita creştinismului primitiv, a vieții pastorale şi a *răzăşiei (viața de vale)*, marcată de *scepticismul*, *măsura*, *încăpățânarea* şi *răbdarea* care au dat naştere curentului autohtonist al lui Aron Pumnul, V. Pârvan, L. Blaga, N. Iorga, Nichifor Crainic, Nae Ionescu şi D. Botta[71].

4. Ispita dacică

4.1 Cine suntem?

Deci, *ethos*-ul unui *neam* nu este altceva decât o „*structură sui-generis de ispite*". Dincolo de caracterizarea propriu-zisă a acestui *ethos*[72] – susceptibilă ca toate generalizările de mai multe amendări – interesează faptul că „cedarea" la o anumită ispită (acestea fiind „*elemente* reale *pe care le purtăm în noi*"[73]), nu se datorează – după cum s-a văzut – unui factor *exterior* ci unui dezechilibru *interior*. Caracterul compensatoriu este evident mai ales în cazul ispitelor „majore", precum cea latină, franceză sau germană, şi, în general, în cazul tentațiilor care trimit către forme superioare de artă, cultură, organizare politică, sociale sau economice, precum cea

[70] *Ibidem*, p. 120. Şi de asemenea: „*Dar în vreme ce fiecare individ viu şi chiar colectivitatea, ca viață socială, adică ca realitatea* sui-generis *între spirit şi natură, este alterabil, adică îşi poartă, o dată cu viața riscul neființei (şi pur şi simplu şi spiritual) – românitatea, ea, e inalterabilă în firea ei. I te poți subsuma sau te poți distruge; dar nu o poți schimba*" (Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 120).

[71] Trăsăturile principale ale diferitelor ispite pot fi organizate în patru grupe, tutelate în mod simbolic de câte un punct cardinal: ispita orientală (în care intră şi trăsăturile atribuite celei dacice): *contemplație*, *neruşinare*, *pasivitate*, *echilibru*, *scepticism*; ispita occidentală sau a oraşului: *paşoptism*, *activitate*, *organizare*, *mistică socială*; ispita nordului sau a muntelui; ispita sudului sau a câmpiei, a apei sau a Dunării. Primele două – de care se leagă în linii mari ispitele autohtonă, (greco- şi slavo-)bizantină, rusească, balcanică şi țigănească şi, respectiv, ispita romană, franceză, germană şi maghiară în cele două variante – însumează tendințe de natură etică şi morală care trimit în mod clar la realitatea vremii, trăsăturile lor identificându-se în mare cu „însuşirile" celor două curente ideologice şi culturale care au polarizat viața intelectuală românească din prima jumătate a secolului al XX-lea, respectiv tradiționalism şi modernism. Celelalte două, a nordului şi a sudului, reprezintă, dimpotrivă, tentații „geografice" interpretabile drept tendințe către un orizont exterior înrudit cu orizontul interior (în sensul blagian).

[72] După Vulcănescu, natura românului contemporan lui este produsul „cedării" anumitor ispite, adică însuşirii anumitor caracteristici ale acestuia: expunerea logică franceză, metafizica germană, religiozitatea slavă, arta țigano-evreiască, politica bizantină şi viața socială balcanică (evident, punctul de reper al filosofului este lumea pestriță a Capitalei, cu toate mahalalele şi contradicțiile ei) se combină pentru a da o *gândire/cugetare germană-autoctonă* sau *traco-germană* (caracteristici: *greoaie*, *substanțială*), o *simțire slavă-țigănească* (*adâncă, duioasă*), o *exprimare/expunere franceză-iudaică* (*relațională*), o *acțiune* sau *făptuire balcano-bizantină* (*individualistă*), totul temperat de *criteriu roman*, de sensul *măsurii substanțiale* (*calitative*) româneşti şi al *măsurii relaționale* (*cantitative*) franțuzeşti (Vulcănescu, *Omul...*, p. 118).

[73] *Ibidem*, p. 116.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

bizantină, ungaro-polono-saxonă; însă şi paradoxal, după cum vom vedea, în cazul ispitei originare, cele traco-dacice[74].

Efortului de a puncta locul şi natura componentei autohtone în *ethos*-ul românesc, Vulcănescu îi dedică conferința *Componenta dacică a sufletului românesc*[75]. Interesul deosebit pe care acest subiect îl deştepta în epocă, precum prioritatea pe care i-o atribuia Vulcănescu în definirea „arhitecturii spirituale" româneşti, rezultă şi din faptul că cea dacică este singura ispită analizată în detaliu de către filosof; pe de altă parte, după cum a observat Ion Pogorilovschi (într-un articol care inspiră, de altfel, anumite precauții), referirea la spiritualitatea geto-dacică a reprezentat dintotdeauna „un autentic *topos* al istoriografierilor filosofiei româneşti"[76]. Acest efort de lămurire se loveşte inevitabil de greutățile inerente atât complexității sufletului românesc, „*asupra căreia, cu toata previziunea de caracterizare mioritică, cercetătorii sunt departe de a fi căzut de acord asupra relațiunii dintre ce este într-adevăr şi ceea ce vor ei să fie acest suflet*", cât şi definirii celui dacic, „*pentru că dacă cele câteva documente, printre care izvoare contemporane sau târzii, caracterizează câteva manifestări ale ethosului dacic, pentru gradul de reprezentativitate al acestor informațiuni, precum şi pentru punerea lor de acord, suntem reduşi la simple conjecturi*"[77].

Coerent cu principiile sus enunțate, pentru a dezlega misterul acoperit de tăcerea surselor şi puținătatea informațiilor, Vulcănescu recurge la reconstruirea metafizică, la posibilitatea de a face referință la lucruri „*prin înțeles şi prin intenții*"[78], ajungând adică la înțelegerea trecutului prin ceea ce din el încă este viu în prezent: dacă este adevărat că documentele istorice literare arheologice etc. au valoare doar în măsura în care vehiculează semnificații metafizice, „*despre ce suntem şi despre ce au fost cei dinaintea noastră nu putem şti nimic decât în măsura în care le putem atribui din noi un înțeles care să le unifice* [aceste semnificații]"[79].

Ridicând la nivel de metodă mecanismul proiecțiilor *a rèbours* care în cele din urmă se află la temeiurile tuturor viziunilor asupra Daciei preromane, de la Alecu Russo la C. Bolliac până la M. Eminescu, de la L. Blaga la A. Maniu şi D. Botta, Vulcănescu deschide priveliştea înspre o nouă viziune a presupusei „dacități" a poporului român,

[74] În cazul acestor ispite, tentația acționează oarecum „din sus în jos", prin dorința de emulație iscată de contactele de natură cultă, elitară, pe când în cazul ispitelor ca cea slavă, țigănească sau balcanică acțiunea pare a se petrece întrucâtva invers, „de jos în sus", generată de contacte la nivel popular. Mai există şi ispite „intermediare", ca şi cea rusească ori evreiască. Acțiunea ispitei traco-dacice, dimpotrivă, se exersează în cadrul unei modalități cu totul diferite.

[75] Prima perioadă a dacismul secolului trecut coincide cu apogeul naționalismului şi al ortodoxismului de dreapta din anii `30-`40; momentul împlinirii ideale a dacismul intelectual poate fi socotit ciclul de conferințe cu titlul *Ideea dacică*, organizat în mai 1941, în „Sala Dalles" din Bucureşti, de către Comitetul de inițiativă pentru dezgroparea cetăților dace din Munții Orăştiei, la care au luat parte câțiva dintre intelectualii de seamă ai epocii: Simion Mehedinți, *Ideea dacică în cugetarea geografică românească* (18 mai), Constantin Daicoviciu, *Spațiu şi popor dacic* (20 mai), Ion Conea, *Virtuțile eterne ale Daciei* (24 mai) şi, în fine, foştii criterionişi Dan Botta, cu *Spiritul dacic în lume* (28 mai), devenit mai târziu *Poezie şi cântec* (în Dan Botta, *Limite şi alte eseuri*, ediție îngrijită de Dolores Botta, prefață de Alexandru Paleologu, Bucureşti, Crater, 1996, p. 211-216), şi Mircea Vulcănescu cu *Componenta dacică a sufletului românesc* (31 mai), adică *Ispita dacică*.

[76] Ion Pogorilovschi, „*Ispita dacică" în filosofie. Istorie şi tăcere*, în „Symposion", tom I, nr. 2, 2003, p. 284-292: p. 284.

[77] M. Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 131.

[78] *Ibidem*, p. 130.

[79] *Ibid*.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

asumate în mod explicit, cu luciditate şi conştiinţa că – şi este o lecţie mereu actuală – orice lectură a izvoarelor, orice reprezentare a dacilor şi oricare interpretare, de pildă, a relaţiei lor cu mediul montan sau a credinţei lor în nemurirea sufletului „*va fi întotdeauna în funcţiune de chipul în care ne reprezentăm noi înşine căţărarea munţilor ori propria nemurire*"[80]; de altfel, după cum s-a observat, „*Scrutarea «începuturilor» comportă în genere rigori specifice ale adecvării la obiect, ale explicaţiei şi ale înţelegerii*"[81].

În istorie nu există fapte ci doar mărturii ale faptelor, cărora le putem acorda mai mult sau mai puţin credit în funcţie de cât de mult noi înşine suntem dispuşi să credem în baza reconstrucţiei noastre personale a faptelor: „*Dacă lucrurile stau astfel, chiar în ştiinţă, putem să încercăm să plecăm nu de la vreo cunoaştere cu pretenţii de exactitate istovitoare a realităţii româneşti şi componenţei sale dace; ci de la ceea ce cu toţii ştim mai mult sau mai puţin, ori, dacă nu ştim, suntem gata să cădem la învoială, pentru un temei sau pentru altul, despre ce suntem noi înşine ca popor şi ceea ce ne închipuim că au fost strămoşii noştri daci*"[82]. Ceea ce ni se pare deosebit de interesant în discursul lui Vulcănescu, într-o perioadă în care tema cu pricina cunoştea o adevărată modă ideologică, cu toate falsificările şi instrumentalizările inerente, este chiar această onestitate intelectuală prin care filosoful îşi dezvăluie miza: aparent mascat sub înfăţişarea unui discurs despre „dacitate", Vulcănescu ne dă o analiză a „românităţii", a aspiraţiilor şi temerilor unei colectivităţi într-un moment crucial al istoriei sale.

În cadrul teoriei ispitelor, cea dacică prezintă câteva particularităţi puţin sesizate de critică. Reprezentând o formă de cunoaştere de sine intuitivă, aceasta se prezintă, spre deosebire de celelalte ispite, ca o tendinţă nu către forme exterioare, ci către o dimensiune existenţială întru totul interioară. Ispita dacică se arată nu „*sub forma conformării faţă de un model străin, ci sub forma unui efort de adâncire spre autenticitate*" generat de ispita germană, care – din nou, nu putem trece cu vederea analogia cu caracterizarea blagiană – „*în loc să ne îmbie la imitarea unui model din afară, ne îndeamnă* […] *spre adâncirea şi descoperirea realităţii noastre proprii, a configuraţiei autohtone a sufletului nostru*"[83].

Pe asemenea baze Mircea Vulcănescu, în *Omul românesc*, definea modelul de gândire românesc „*traco-german*": „*Aţi ghicit parcă, s-o mărturisim, cum la limita acestui efort de adâncire germanică în noi înşine se năzare străfundul sufletului românesc, năluceşte ispita străfundului nostru anonim, ispita tracă, din care ispita dacă nu e decât o specificare hiperboreeană*"[84]. Tentaţia tracică/dacică nu este deci „*o ispită extrospectivă*"[85], ca celelalte (mai ales cele „majore"), care se îndreaptă înspre exteriorul în căutarea echilibrului interior minat de un sentiment de inadecvare, de o „*lipsă de actualitate*", ci o ispită introspectivă, mânată de „*setea de apropiere de ceea ce constituie sâmburele nealterabil al comunităţii noastre de simţire şi credinţa noastră că acest sâmbure este într-adevăr nealterabil şi are un rost şi o semnificaţie proprie*"[86].

[80] *Ibid.*, p. 132.
[81] Pogorilovschi, „*Ispita*...., cit., p. 285.
[82] Vulcănescu, *Ispita*..., cit., p. 132.
[83] *Ibidem*, p. 134.
[84] *Ibid*.
[85] *Ibid.*, p. 135.
[86] *Ibid.*, p. 139.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

Ispita traco-dacică reprezintă un imbold înspre sinele adevărat, un mijloc al căutării adevărului prin esențializare: „*Ajungi la traci după ce elimini din tine tot ceea ce reuşeşti să identifici că datorezi altora*”[87]. Ea este „*o ispită reziduală*”[88], ceea ce rămâne după ce ai „rezistat” tuturor celelorlalte ispite care împing un suflet înspre orizonturi care – în moduri şi sensuri diferite – nu-i aparţin: „*Ea ar cuprinde elemente sufleteşti care nu-şi nu pot afla altă origine, după cum filologii atribuiesc rădăcinilor trace cuvinte ce nu se vădesc aparţinând altui idiom*”[89]. Conform mecanismului proiecției pus de Vulcănescu în fruntea instrumentelor sale metodologice, tot ceea ce *români sunt* şi ceea ce *celelalte popoare nu sunt* este stratul originar, fundamental, esențial, „traco-dacic”.

Trecând peste faptul că o asemenea viziune nu ține seamă de faptul că afinitățile pot fi şi *tipologice* şi nu neapărat doar *genetice* şi că reduce „specificul” unui popor la o monadă închisă şi izolată de restul universului (evidentă este aici înrâurirea perspectivei creştine), dacă ispita dacică se identifică cu „materialul” originar asupra căruia au acționat, în manieră activă sau reactivă, celelalte ispite, atunci sintagma însăşi *ispită dacică* este o contradicție în termeni. Dacă dacitatea reprezintă tot ceea ce rămâne odată eliminat ceea ce atrage românul către orizonturi sufleteşti străine, în alte cuvinte ceea ce românul este în mod propriu şi originar, independent decontingență şi de stratificarea celorlalte ispite, atunci este clar că cea dacică nu poate fi o ispită adevărată, o *veleitate de a fi*, ci este *ființa* însăşi, esența eternă care s-ar opune devenirii istorice.

Totuşi, contradicția este doar aparentă, deoarece fiecare om sau popor *este*, vrând nevrând, o arhitectură de ispite, produsul unei îndelungate şi complexe stratificări în a cărei compoziție fiecare ispită îşi găseşte locul şi rostul. Refuzul ispitei greceşti, de pildă, ar însemna lepădarea de fanariotism dar şi renegarea visului imperial al lui Vasile Lupu, precum negarea ispitei ungureşti ar implica neglijarea bogatei tradiții culturale orăşeneşti a Ardealului. Valoarea adevărată a ispitei dacice se află deci nu în faptul de „*a te face* să fii” într-un anumit mod ci în cel de „*a te face să vrei* să fii” astfel. Imperativul ei nu este prin urmare un totalmente veleitar şi inutil „fii dac!” ci un mult mai realist şi folositor „fii tu însuți!”: „*Să ne oprim şi să ne cufundăm în noi înşine*”[90]. Ispita dacică este tentația de a fi precum suntem, reprezintă un imbold la depăşirea complexelor de inferioritate şi sentimentul de inadecvare care au generat celelalte ispite: „*noi am aparține lumii trace atunci când nu ne-am mai sili să fim în nici un alt fel decât cum suntem*”[91]. La sfârşitul studiului, precum Vulcănescu lămurise totuşi printre rânduri de la bun început, „tracic” sau „dacic” devin sinonime cu „adevărat”, „originar”, „specific”, „autentic” şi doar parțial – în limitele indicate în deschidere – cu „autohton” în sens de „legat de stratul etnic preroman”; astfel trebuie înțeleasă afirmația potrivit căreia „*ispita reziduală* […] *se preface într-un factor care transfigurează totul*”[92]. Răspunsul la întrebarea „cine suntem?” este aşadar, în perspectiva autorului, „suntem

[87] *Ibid.*, p. 135.
[88] *Ibid.*.
[89] *Ibid.*
[90] *Ibid.*
[91] *Ibid.*
[92] *Ibid.*

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

cine suntem", deoarece a se lăsa tentați de ispita dacică înseamnă „*Să ne lăsăm ispitiți nu de aceea ce năzuim să fim, ci de ceea ce suntem*"[93].

4.2. Cum suntem?

Următorul pas este, firește, să definim „cum" este acest „cine". Aceasta este poate partea cea mai perimată a teoriei vulcănesciene: scăldată pe de-o parte într-un tradiționalism idilizant encomiastic de factură nostalgică şi paseistă, marcată, pe de altă parte, de o anumită retorică ideologică a epocii şi de întrebuințarea unor clişee răsuflate, cu greu poate lămuri sensul acestei întrebări în stricta contemporaneitate. Imaginea „*sâmburelui nealterabil al comunității noastre de simțire*" pe care o înfățişează Vulcănescu, cu toate că dovedeşte o mare coerență cu demersul său cultural şi politic, este puțin originală. Ea se identifică întru totul cu acea „*Românie românească*"[94] ale cărei trăsături sunt, la urma urmei, cele pe care le regăsim în mai toate scrierile dedicate subiectului, din secolul al XIX-lea şi, practic, până astăzi. În primul rând, ceea ce am numi în termeni blagieni „preferință pentru categoriile organicului" sau, în siajul studiilor lui Eliade, „creştinism cosmic", adică „*Legătura vieții omeneşti cu astrele, cu codrul, frăția aceasta universală a lucrurilor omeneşti cu alte firi, legătura lor mitică, şi întrepătrunderea sensului şi destinului lor*"[95].

Nu ne oprim aici asupra acestei caracterizări, de altfel răscunoscute. Pledoaria lui Vulcănescu pentru autenticitate se rezumă, de fapt, la lauda a tot ceea ce înseamnă creație populară, „organică", adică în armonie cu natura (de la horă, „*ceremonia rituală a tracilor, în a cărei învârtire se îngână oscilația lent progresivă a sferelor cereşti*" până la „*doina tracică*", „*cu melancolia ei liniştită şi duioasă*"[96]), singurele forme de civilizație „superioare" admise în Gotha „românității autentice" fiind cele legate de dimensiunea orientală, creştin-ortodoxă, a culturii (mănăstirile Snagov, Căldăruşani sau Horezul). Parti-pris-ul ortodoxist apare evident şi în antiteza instituită între cele două catedrale din Alba Iulia: în cea catolică, unde îşi doarme somnul de veci „*între străini*" Iancu de Hunedoara/Jànos Hunyadi, incumbă „*acelaşi sentiment măreț al omului care vrea să* domine *înconjurul* […]*, să înfrângă moartea şi irosirea vremii… să dureze*"[97], de vreme ce în catedrala ortodoxă, „*Totul e dezvoltarea firească a naturii dimprejur* […]*, e procesiune liniştită a lucrurilor*" şi nu există „*Nici un efort de persistență*"[98]: „*Nimic din ce a clădit omul aci nu insultă peisajul, nu i se deosebeşte, nu i s-a adăugat. Aici omul românesc e întreg, cum îl ştim, omul doinelor şi al horei, frate cu muntele şi cu codrul frate*"[99].

Mai interesant întrucât mai originale apar două aspecte strâns întrepătrunse al acestui portret, altfel destul de şters: legătura cu pământul şi reviviscența „spiritului dacic". Privitor la legătura cu pământul, Vulcănescu reia poziția pe care V. Pârvan o ilustrase cu retorica-i fermecătoare în *Parentalia*. Într-un lung discurs rostit cu ocazia Marii Unirii şi dedicat amintirii suferințelor şi durerilor Primului Război mondial,

[93] *Ibid*.
[94] În *Cele două Românii. II* [1932], în Vulcănescu, *Prolegomene...*, cit., p. 120-123. V. şi Mircea Eliade, *Cele două Românii*, în „Vremea", X (1936), 457 şi George Bota, *Cele două Românii*, în „Noua gazetă de Vest", IV (1929), 963.
[95] Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 136.
[96] *Ibidem*, p. 138.
[97] *Ibid*., p. 137.
[98] *Ibid*.
[99] *Ibid*.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

marele istoric susține un soi de determinism geografic *sui generis*, instituind o legătură indestructibilă între teritoriul şi ocupanții lui în care primatul îi aparține celui dintâi, spațiu exterior ce doar fortuit (ca şi în cazul orizontului blagian) coincide cu spațiul interior dar care este singura matcă adevărată. Acestuia i se asociază constant un anumit „substrat" – la graniță între etnic, psihologic şi spiritual, suprapunându-se aproape perfect ideii de „neam" aşa cum reiese ea din dezbaterea interbelică – care se perpetuează dincolo de suprapunerile şi amestecurile popoarelor. Comuniunea „pământului" cu *neamul* lui primitiv, originar, este înscrisă parcă în chiar tiparul creației: „*aşa îşi păstrează popoarele sub numele diferite, pe care li le dau valurile marilor ondulații rasiale, aceleaşi ținuturi de străveche înrădăcinare, în aceleaşi granițe, pare că fixate până în amănuntele separării uscatului de ape*" [100]. Asemenea magistrului generației sale, Vulcănescu afirmă: „*Aşa se poate spune că nu Roma a cucerit aici pământul, ci pământul a cucerit Roma*"[101].

Traco-dacitatea românească schițată de Vulcănescu se concretizează, în cele din urmă, într-o profundă şi intrinsecă ataşare de „pământ" şi de valorile imuabile ale acestuia, proprii unei lumi etern aidoma sieşi, organic scufundate în natură şi pătrunse de un sentiment al cosmicității care îl imortalizează şi îl face străin de frica morții; o consubstanțialitate mai mult decât o adeziune, care devine inerție, reticență față de schimbare: „*Dacă acesta este fondul nostru trac şi dacă noi suntem daci, mai mult prin inerțiile noastre sufleteşti, decât prin ispitele noastre – de ce această reînnoire a sufletului trac?*"[102].

Aparenta dicotomie între inerția dacică şi trezirea spiritului tracic adusă în discuție de Vulcănescu ilustrează aprinsa polemică care a avut loc în jurul a ceea ce în termeni blagieni am numi „accentul axiologic" specific românesc, adică atitudinea lui dinaintea existenței. Exemplul perfect al acestei polemici este nesfârşita *querelle* asupra a două „mituri fundamentale" (G. Călinescu) ale culturii române, *Miorița* şi *Meşterul Manole*. Pasivitate vs. activism, atitudine de renunțare vs. exaltare tracică în fața morții (cum o vedea Dan Botta) sau mistica jertfei, interpretările date *Mioriței* şi *Meşterului Manole* reprezintă o *summa* a tuturor opiniilor diferitelor curente de gândire în materie de românitate. Renaşterea spiritului tracic, în termenii în care o prezintă Vulcănescu[103], corespunde unei „revoluții conservatoare" de tipul celei teoretizate de Dan Botta[104], reîntoarcerea la o formă de libertate specific românească.

Fervoarea dacistă nu intră, de fapt, în contradicție cu staticitatea esențială a matricei sufleteşti româneşti, ba chiar dimpotrivă, constituie un răspuns la multiplele instanțe de

[100] Vasile Pârvan, *Parentalia. Închinare la împăratului Traian la XVIII veacuri de la moarte* [1919], în *Memoriale*, text stabilit, cuvânt înainte şi note de Alexandru Zub, Bucureşti, Cartea românească, 2001[2], p. 131-161: p. 140. Influența personalității istoricului este aici evidentă; de altfel, cum mărturiseşte însuşi Vulcănescu, prelegerile lui Pârvan, care au avut loc între 1920 şi 1921 la Universitatea din Bucureşti „*sunt, fără îndoială, în arta vorbitului din epoca de după război, lucruri rămase fără seamăn şi care au exercitat asupra formației spiritului român din epoca de după război, o influență pe care numai Nae Ionescu a putut-o ajunge mai târziu*" (M. Vulcănescu, *Vasile Pârvan* [inedit în epocă]; în *Id.*, *Chipuri…*, cit., p. 208-211: p. 208).

[101] Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 137.

[102] *Ibidem*, p. 138.

[103] „*Aici în Bucureşti, sub straiele nemțeşti care ne acoperă, în oraşul acesta de «dolmeni» şi de «menhiri» care ne înconjoară, în care Occidentul dă zilnic asalt irealității, care la rândul ei îi macină substanța într-o atmosferă de basm, lumea tracă reînvie la fiecare pas*" (Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 136).

[104] V. Dan Botta, *Libertatea românească*, în „Dacia", I (1941), 4.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

modernizare care în perioada interbelică răscoleau *facies*-ul unei lumi care – în ciuda voinţei de a-i fixa şi imobiliza esenţa în scheme şi sisteme filosofice în încercarea de a-l sustrage devenirii creând un model de referinţă perpetuabil la nesfârşit – suporta, în mod masiv, consecinţele revoluţiilor şi schimbărilor istorice. Ea răspunde necesităţii de fundamentare, într-un moment de criză economică, socială şi politică – criză, a imobilismului, a inerţiei, a dorinţei tradiţionaliştilor de a apăra un *statu quo*:

„Explicaţia trebuie căutată în ceea ce face pe oameni totdeauna să se întoarcă asupra lor înşişi şi să-şi cerceteze gândul: durerea – când ţi se întâmplă ceva neplăcut; când în ochii altora se ţese despre tine o icoană nepotrivita fiinţei tale; când tu însuţi, judecându-ţi carenţele, ajungi să te îndoieşti, întoarcerea la rădăcinile fiinţei, la izvoare, «ad radices», este un puternic mijloc terapeutic"[105].

Definirea „*sâmburelui nealterabil al comunităţii noastre de simţire*" şi convingerea „*că acest sâmbure este într-adevăr nealterabil şi are un rost şi o semnificaţie proprie*"[106], care îşi găsesc expresia privilegiată – în virtutea specificităţii lui locale – în „dacism", sunt expresia unor nevoi reale şi concrete a societăţii româneşti din acea vreme: afirmarea autohtoniei şi a continuităţii etnice în întreg spaţiul românesc împotriva ameninţării cu dezmembrarea Regatului de abia constituit (în special în 1941, cu Transilvania de nord, parte a Bucovinei şi a Moldovei – Basarabia – „înapoiate" precedenţilor „stăpânitori" cu *Diktat*-ul de la Viena din 1940, respectiv Ungaria horthystă şi Uniunea Sovietică), garanţia rezistenţei formelor de viaţă locale, atât de înrădăcinate în pământ „*încât ai impresia că, chiar dacă acest pământ s-ar goli de oameni, cei care le-ar lua locul s-ar face aidoma cu noi*"[107], faţă de „agresiunea" structurilor sociale, economice şi politice percepute ca străine şi de dezagregarea ţesutului rural (urbanizare, sărăcie etc.) şi altele.

Având în vedere că imboldul la introspecţie al ispitei dacice scoate la iveală deopotrivă calităţile şi defectele „românităţii" epocii şi că obiectivul ultim al căutării de sine este, în realitate, un model imaginar, construit pentru uzul acesteia în baza unor trăsături socotite bune şi pozitive[108] şi apoi proiectat în trecut, ne apare mai mult decât

---

[105] Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 138.

[106] *Ibidem*, p. 139.

[107] *Ibid.* Optimismul funciar al viziunii vulcănesciene se evidenţiază şi în însuşirea sus-amintitelor poziţii pârvaniene privind relaţia „neam" –„pământ", relevate şi de prietenul Mircea Eliade: „*Nu voi uita niciodată ce mi-a mărturisit Mircea Vulcănescu de mai multe ori între 1936 şi 1940: că el nu crede în dispariţia neamului românesc, oricâte catastrofe s-ar abate peste noi; că nici o eventuală deportare sau exterminare masivă a românilor din zilele noastre nu ar însemna distrugerea neamului; «pentru că (şi acum îi citez propriile lui cuvinte) eu cred că dacă ar năvăli alte neamuri şi s-ar aşeza aici, la noi,* după câteva secole ar deveni şi ei români" (M. Eliade, *Trepte pentru Mircea Vulcănescu* [1967], în *Id*., *Împotriva deznădejdii...*, cit., p. 251-256: p. 255). Un alt prieten, „*buimăcitul*" Emil Cioran, îi invidia lui Vulcănescu acea „*împăcare*" interioară pe care i-o inspira citirea „*substanţialei tălmăciri a întâmplării valahe*" din *Dimensiunea românească a existenţei* (E. Cioran, scrisoarea 636, către M. Vulcănescu, din 3 mai 1944, în *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea şi transcriere textelor de Gabriel Liiceanu şi Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ediţie, note şi indici de Dan C. Mihăilescu Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 339). Vulcănescu va reitera aceste idei şi în „ultimul cuvânt" rostit în 15 ianuarie 1948, în faţa Curţii de Apel din Bucureşti, Secţia a IX-a Criminală (v. Mircea Vulcănescu, *Ultimul cuvânt*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1992).

[108] Refuzând orice banală pedagogie explicită, Vulcănescu era, totuşi, conştient de valoarea *implicit* „educativă" a propriului demers filosofic. Dacă în primă instanţă ripostează posibilelor obiecţii aduse modelului descriptiv pe care îl propune – „*Definiţia specificităţilor şi prefacerea lor în îndreptar, pe lângă faptul că stânjenesc creaţia, precipitând în calea ei ceea ce nu e decât faţa încremenită a trecutului,*

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

legitimă întrebarea pe care o pune şi M. Vulcănescu auditoriului său: „*Corespunde acest lucru unei realităţi? Sau e o simplă creaţie a voinţei noastre această aplecare asupra trecutului nostru dac?*”[109]. Răspunsul filosofului este, evident, „*Corespunde*”. În realitate, problema nu se pune în termeni de realitate sau falsitate absolută: dacismul, am arătat, este un paradox, un „vis” care se cere judecat după regulile interne ale „visului” (pe care Vulcănescu şi le asumă de la bun început): caracterizarea dacităţii în sine şi a caracterului dacic al sufletului românesc corespund, bineînţeles, unei realităţi, dar numai în măsura în care reală este proiecţia viziunii de sine a românităţii şi a valorilor în care aceasta se recunoaşte în spaţiul dacic, adică în măsura în care această „*simplă creaţie a voinţei noastre*”[110] îşi are temeiul în realitatea prezentului.

5. Concluzii: „complexele integrării”

Dacismul despre care vorbeşte Vulcănescu este exact ceea ce autorul declarase de la bun început: o proiecţie intuitivă, un condiţional al sinelui. Esenţa reziduală, originară, a spiritului românesc este atribuită tracilor pur şi simplu în virtutea unei profunde şi specifice legături cu pământul, cu datul local, cu „concreteţea metafizică” a locului, care capătă noi adâncimi în contextul epocii, „*de parcă regăsirea de ei înşişi a românilor în spaţiul rotund al Daciei de demult resuscita conştiinţa asumării teoretice a ceea ce ar reprezenta «fenomenul originar» local, pe latura lui imemorială de sapienţă, de particular mod al deliberării filosofice umane omologabil ca «gândire fondatoare» autohtonă*”[111]. Evident, speculaţiile lui Mircea Vulcănescu poartă clare urmele trecerii timpului şi ale schimbării mediului socio-intelectual. Totuşi, unele aspecte încă pot trezi un anumit interes, fiind atât de actuale pe cât de persistente sunt dilemele identitare şi „complexele” culturii române.

Tânăra generaţie, pe care Vulcănescu o portretizează în mod exemplar în câteva scrieri[112], este caracterizată de o nemăsurată ambiţie culturală, care se concretizează în proiecte enciclopedice şi multilaterale ca cele ale lui Mircea Vulcănescu sau Mircea Eliade, care – în această variantă – vor rămâne de cele mai multe ori nerealizate. Aceeaşi frustrare care derivă la aceste „spirite ale amplitudinii” de la apartenenţa unei culturi minore va da naştere la reacţii şi răspunsuri diferite: tânărul Eliade neagă primatul istoriei şi se porneşte în căutarea substratului originar ascuns în preistorie; Emil Cioran atacă cu furie iconoclastă lumea căreia îi aparţine, invocând necesitatea istorică a unui „salt” radical şi violent în măsură să producă o adevărată *Schimbare la faţă a României* (1936) şi a românului; odată potolită, mânia juvenilă va alege, precum Eugen

procedează la transformarea în normă a ceea ce nu e, pentru moment, decât normal. Se răpeşte astfel posibilitatea invenţiei în cultură şi posibilitatea de a îndrepta ceea ce ar putea constitui un rău în structura psicologică a naţiunii. Mai ales când istoria pe care o precipită nu e, în sine, prea fericită!” (Vulcănescu, *Dimensiunea...*, cit., p 169), negând posibilitatea unei „pedagogii a naţionalităţilor”, autorul se învoieşte totuşi la un compromis ideologic din cauza crizei valorice prin care trece o ţară răvăşită de război, recunoscând, până la urmă, din plin, potenţialul pedagogic al modelului exemplar pe care îl alcătuieşte: „*Dar chiar dacă ar fi aşa, încercarea de a discerne un atare profil spiritual nu strică. Pentru că, deşi ereditarea spirituală, ca şi ceea biologică, e uneori produsul unei tragice fatalităţi, nu e mai puţin adevărat că numai cunoscând această fatalitate, în rădăcinile ei, poţi judeca în ce măsură este mutabilă şi întru cât se pot smulge din suflet urmările ei, fără pierderea însăşi a fiinţei*” (*ibid.*).

[109] Vulcănescu, *Ispita…*, cit., p. 139.

[110] *Ibid*.

[111] Pogorilovschi, „*Ispita...*, cit., p. 284.

[112] Adunate ca volum de sine stătător în Mircea Vulcănescu, „*Tânăra generaţie”. Crize vechi în haine noi. Cine sunt şi ce vor tinerii români?*, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Compania, 2004.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

Ionescu, să treacă *in toto* la o altă cultură, cea franceză, care să-i ofere, prin prestigiul ei consolidat, cadrul propice desfăşurării ambiţiilor sale.

Răspunsul lui Mircea Vulcănescu, precum al lui C. Noica, este total diferit: în viziunea filosofului *Omului românesc* nu este atât ideea în sine că românitatea este produsul unei serii de influenţe şi de sinteze succesive care acţionează asupra fondului etno-spiritual dacic latinizat în limbă şi (parţial) cultură, cât, mai degrabă, *întrebarea* subiacentă ideii cu pricina şi *răspunsul* pe care filosoful îl dă acestei întrebări.

Românul, în viziunea lui M. Vulcănescu (sau *vedenia*, cum îi plăcea autorului să spună), se lasă ispitit de felul de a fi al altor popoare din cauza neajunsurilor şi metehnelor ce le sesizează în propriul său fel de a fi, încercând să le îndrepte «lăsând de la sine», cum s-ar zice, pentru a se preface, voluntar, în altceva. Un scenariu foarte actual: astfel de fenomene, care (de la latinism exclusivist la bonjurism dezlănţuit şi până la ultra-americanism/europenism al ultimilor ani) parcă au pus dintotdeauna la încercare echilibrul identităţii româneşti, sunt azi sub ochii tuturora şi verificarea lor se află aproape la îndemâna oricui. Este destul de răspândit stereotipul românului stabilit în străinătate – în speţă, în «Apus» – care nu mai vrea să audă de România, nu mai ştie sau, mai degrabă, pretinde că nu mai ştie vorbi bine ori deloc româneşte etc., care îşi găseşte o justificare ştiinţifică în studiile sociologice care dovedesc că românii emigraţi în ţările din Europa occidentală tind spre un proces de deculturare/asimilare deosebit de rapid.

Mulţi români încă se mai confruntă azi cu aceleaşi „complexe de inferioritate" care au generat reacţiile atât de diferite şi simţite ale tinerilor de acum aproape 80 de ani. «Filosofia românului» schiţată de Mircea Vulcănescu constituie, după cum se ştie[113], o replică la cea mai iconoclastă şi înverşunată reacţie din acea vreme împotriva realităţii româneşti (sau a ceea ce era socotit ca atare), *Schimbarea la faţă a României* (1936) a lui Emile Cioran. Atât acestor „complexe" cât şi pesimismului cioranian, Vulcănescu îi opune, cu optimismul care după Mircea Eliade constituia o trăsătură esenţială a personalităţii sale, o viziune în care mai toate metehnele româneşti aduse în discuţie de studiile vremii (fatalismul, resemnarea în faţa morţii, pasivitatea, tendinţa spre negaţie, anistoricitatea etc.) îşi găsesc justificarea în faptul însuşi de *a fi*, de a exista ca trăsături specifice româneşti date de Dumnezeu. Evident, Vulcănescu nu se mărgineşte la o asemenea justificare, ci, analizând acele trăsături, reuşeşte (pe baza premizelor sale personale) să le găsească o latură pozitivă.

Cu toate analogiile, situaţia de azi diferă considerabil de ceea *în* care şi *despre* care gândea şi scria Mircea Vulcănescu, şi – evident – împrejurări diferite impun soluţionări diferite. Nu neapărat soluţiile şi concluziile în sine ale lui Vulcănescu ni se par valide în continuare, ci – după cum caracterizează Marta Petreu – acel dezarmant „*umanism împăcat* […] *care* nu *are nevoie de nici o valoare adăugată pentru a recunoaşte valoarea* fundamentală *a vieţii – a vieţii unui ins sau a vieţii unei naţiuni*"[114]. Aşadar,

[113] Variantele dedicaţiei întocmite pentru *Dimensiunea românească a existenţei*, publicată în volumul *Isvoare de filosofie. Culegere de studii şi texte*, îngrijită de Const. Floru, Const. Noica şi Mircea Vulcănescu, II, 1943 (Bucureşti, „Bucovina I.E. Toroutiu", 1944), p. 53-97 cu dedicaţia „*Lui Emile Cioran*", recită respectiv „*Lui Emile Cioran, / celui dornic de schimbare la faţă, / acest răspuns / din perspectiva veciniciei româneşti*" şi, încă mai clar, „*Lui Emile Cioran / acest răspuns* Schimbării la faţă / *din perspectiva României nepieritoare*" (Vulcănescu, *Dimensiunea...*, cit., p. 248).

[114] Marta Petreu, *Dimensiunea românească a existenţei*, publicat prima dată în „Apostrof", VI (1995), 3-4, apoi în Ion Ianoşi (coord.), *Dicţionarul operelor filosofice româneşti*, Bucureşti, Humanitas, 1997 şi acum în *Filosofii paralele*, Cluj-Napoca , Limes, 2005, p. 129-135: p. 132.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

mult mai mult decât autohtonismul moderat de amprentă creştină (căruia, personal, îi preferăm o etică laică riguroasă) şi trecând peste accentele pe alocuri frust mesianice de obârşie cvasi-paşoptistă (caracteristice, din păcate, multor cercetări asupra specificului românesc), deosebit de actuală ni se pare ideea potrivit căreia cultura română trebuie să găsească înăuntrul său resursele pentru a se ameliora şi pentru a se impune în atenţia lumii, totuşi nerefuzând obtuz schimbarea, nici dăruindu-se fără discernământ modelor şi modelelor provenite din exterior, atitudini opuse, dar care, până la urmă, izvorăsc, ambele, dintr-un endemic sentiment de inadecvare şi dintr-o adâncă lipsă de încredere în capacitatea propriilor valori de a se supune schimbării fără a se denatura şi, în cazul închiderii în sine, în chiar viabilitatea acelor valori care se vor apărate, aşadar, cu preţul anacronismului.

De fapt, se poate observa cum teoria lui Vulcănescu constituie un răspuns aproape punct cu punct la „complexele" pe care le va evidenţia sistematic mult mai târziu deja-amintitul Mircea Martin[115], un răspuns care merge în direcţia integrării organice a culturii şi a „specificului" românesc în cadrul mai amplu al culturii şi al spiritualităţii Europei şi a lumii. Şi aici, nu ne interesează atât soluţiile concrete propuse, perimate de schimbarea profundă a climatului sociocultural şi politic, cât mai degrabă, principiul care stă la baza acestora, al afirmării dreptului unei (oricărei) culturi la existenţă şi la respect pentru ceea ce este aşa cum este. Complexului izolării provinciale, căruia i se subsumează complexul neşansei poziţiei geografice şi cel al întârzierii istorice, dublate de complexul „lipsei de audienţă" (culturală, politică, economică) care, în cele din urmă, tot din cele două se trage, Vulcănescu îi opune o reevaluare a acestui pământ vitregit de istorie şi – prin legătura de nezdruncinat care îl leagă de acesta din urmă – a poporului pe care pământul îl modelează şi îl păstrează necontenit. Vulcănescu pune în lumină diferitele contribuţii rezultate din ispite evidenţiindu-le cu echitate laturile bune şi rele. Româna, din „limbă minoră", devine însuşi „mustul" din care filosoful distilează esenţa pură a spiritului românesc[116].

Ceea ce încearcă Vulcănescu este, de fapt, o „recuperare a centrului", readucerea lui în sânul culturii române pentru a o elibera atât de complexul periferiei cât şi de cel al discontinuităţii, regăsind sub formele istorice pestriţe coerenţa şi continuitatea „centrului", adică un mănunchi de trăsături imuabil care, după el, constituia sâmburele felului românesc de a fi în lume şi în vreme. Mai mult, ni se pare esenţială azi – ieri şi totdeauna – chemarea în cauză a *răspunderii* individuale şi colective faţă de destinul unei culturi (în care regăsim urmele gândirii lui D. Gusti[117]), deoarece credem şi noi împreună cu Mircea Vulcănescu că „Actual*, neamul nostru* – oricare ar fi el – *nu este decât în ceea ce vom fi noi în* stare să facem din el"[118].

[115] Martin, *G. Călinescu...*, cit.

[116] Din păcate, din punct de vedere cultural, Vulcănescu rezolvă *de facto* complexul începutului continuu eternizând formele culturale româneşti într-o imobilitate oarecum abuzivă, oprită la datul folcloric, la spiritualitatea creştină ortodoxă şi la exaltarea laturii rurale a realităţii autohtone.

[117] Care afirma că „*naţiunea este... o creaţie sintetică voluntară, o unitate socială, care reprezintă un sistem voluntar, cu motivare cosmică, biologică şi psihostorică, cu voinţa socială drept cauza movens a procesului de naţionalizare şi cu manifestări creatoare, pe tărâmul sufletesc (spiritual), economic, juridici şi politic, ale vieţii naţionale, care formează cultura naţională*" (Dimitrie Gusti, *Problema naţiunii* [1919], în Id. *Sociologia militans*. *Introducere în sociologia politică*, Editura Institutului Social Român, Bucureşti, 1935, p. 160-199: p. 177).

[118] Vulcănescu, *Omul*..., cit., p. 116.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)

La „tentazione" di Mircea Vulcănescu tra autoctonismo e integrazione

Il presente studio rappresenta una ricognizione delle teorie relative allo specifico nazionale romeno sviluppate da Mircea Vulcănescu negli anni '30-'40 del secolo scorso. Sono analizzati in primo luogo alcuni dei principali concetti su cui si basano le speculazioni dell'autore (*neam*, *ispită*), inseriti nella realtà culturale, sociale e politica dell'epoca in questione. Successivamente, sono analizzati in dettaglio alcuni aspetti di rilievo della "teoria delle tentazioni" e delle relazioni di questa non solo con la realtà culturale del tempo ma anche con la nostra contemporaneità, mettendo in evidenza pregi, difetti e attualità delle teorie vulcanieschiane.

BDD-V2412 © 2006 Editura Alfa
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.77 (2026-11-18 10:54:22 UTC)