

„Ispita” lui Mircea Vulcănescu între autohtonism și integrare

Roberto MERLO

Numai insuficiențele devin probleme
M. Ralea

0. Introducere

Prezenta comunicare se dorește a fi o reflecție asupra unor aspecte ale modului în care omilateralul și enciclopedicul gânditor Mircea Vulcănescu (1904-1952) a abordat problema specificul național românesc. Născute într-un mediu socio-cultural fecund, agitat de fermenți ideologici de orientare diferită și deseori contrastantă, credem că reflecțiile 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 atenția (ca să folosim o sintagmă vulcănesciană) „omului românesc” contemporan, acel om pe care îl vedem astăzi – în urma rapidelor și uneori radicalelor schimbări din ultimele decenii și chiar din ultimii ani – angajat în procesul de definire, iarăși, a propriei identități colective. Europeism și americanism, globalizare și regionalizare, ortodoxism, ateism și noile religii sunt doar câteva dintre „ispitele” care își dispută zilnic, cu mai mult sau mai puțin *fair play*, pe mai multe paliere sociale și culturale, primatul asupra identității (sau identităților?) românești.

1. Omul românesc

Nu voi zăbovi asupra figurii de savant a lui Mircea Vulcănescu, recuperarea operei căruia, din punctul de vedere atât editorial cât și critic, este în curs de destui ani și a culminat recent cu editarea a două volume de *Opere* în prestigioasa colecție de «Opere Fundamentale» coordonată de academicianul Eugen Simion și publicată sub egida Academiei Române și Fundației pentru Știință și Artă¹. Ne interesează aici doar să menționăm (urmând parerea lui Marin Diaconu, principalul editor și comentator al operei vulcănesciene) că activitatea creatoare a lui Mircea Vulcănescu se poate împărți în două perioade: 1) 1925-1936/37, ani ai scrierilor «ortodoxiste» pariziene, ai căutării „tinerei generații”, ai intereselor pentru economie, sociologie și filosofie generală, ai afirmării aceleiași „tinerei generații” și a „criterionismului”; 2) 1936/37-1946, perioadă

¹ Mircea Vulcănescu, *Opere*, I. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Către ființa spiritualității românești* [acest titlu apare pe copertă și cotor, în timp ce pe prima pagină se află: I. *Despre dimensiunea românească a existenței*], II. *Chipuri spirituale. Sociologie* [pe copertă și cotor; în interior: II. *Chipuri spirituale. Prolegomene sociologice*], ediție îngrijită de Marin Diaconu, prefață de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și 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 ediție de referință: Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, 1, cuvânt înainte de Costantin Noica; *Chipuri spirituale. Dimensiunea românească a existenței*, 2 și *Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*, 3, selecția textelor, note și comentarii de Marin Diaconu și Zaharia Balica, București, Eminescu, 1996; *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Eminescu, 1997.

în care autorul încheagă o definiție filosofică a omului românesc având ca obiectiv descifrarea, descrierea și valorificarea „dimensiunii românești 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 și *Ispita dacică* (1941)³, încununată de *Existența concretă în metafizica românească* (1940-1944)⁴ și *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” cunoaște instrumentalizările și devierile intoleranței și ale xenofobiei, reflecțiile lui Mircea Vulcănescu în jurul „specificului național” și, după cum vom vedea, ponderii și naturii „factorului dacic” în cadrul acestei specificități reprezintă (ca și cele ale altor conservatori/tradiționaliști moderați, ca și L. Blaga⁶) o încercare de a readuce această problematică în făgașul unei dezbateri civile, științifice și 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* și desfășurată teoretic mai pe larg în *Ispita dacică* (*Dimensiunea românească a existenței* aduce, în această perspectivă, doar precizări și nuanțări). Nu este întâmplător dacă, potrivit părerii aceluiași Marin Diaconu, activitatea intelectuală (și politică *latu senso*, am adăuga noi) a lui Vulcănescu se situează în posteritatea liniei Cantemir-Hasdeu-Xenopol-Pârvan-Gusti-Nae Ionescu, adică în făgașul acelui „enciclopedism românesc” ai cărui reprezentanți de frunte sunt denumiți de un savant – prieten și coleg de generație al lui Vulcănescu, Mircea Eliade, „tradiționaliști-oameni universali”⁷. Această alăturare este și mai grăitoare prin prisma teoriilor specificului național și 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. Pârvan⁸ – 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 (varianțe și note: p. 217-222).

³ Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, in *Id., Către ființa..., cit.*, p. 130-140 (varianțe și note: p. 222-245; între textele de acest gen, *Ispita dacică* se bucură de cel mai amplu volum de schițe, scheme și note pregătitoare).

⁴ Mircea Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească*, in *Id., Către ființa..., cit.*, p. 141-162 (varianțe și note: p. 245-247).

⁵ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, in *Id., Către ființa..., cit.*, p. 163-197 (varianțe și 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 împărtășea premisele analizei pârvaniene și că îi reproșa 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 și răstălmăcirea concluziilor lui și culpabila instrumentalizare a acestora din partea naționalismului extremist (a se vedea Roberto Merlo, *Getica vs. Getica. Un episodio di storia della cultura romana 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-Veneția, Casa Editrice dell’Istituto Culturale Romeno, 2005, p. 525-547).

⁷ Mircea Eliade, *Destinul lui Hasdeu* [1963], în *Id., Împotriva deznădejdi. Publicistica exilului*, ed. de Mircea Handoca, postf. de Monica Spiridon, București, Humanitas, 1992, p. 210-215. Eliade îi mai adăuga listei pe Eminescu, Iorga și Blaga.

⁸ V. n. 6.

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

În partea cea mai „autohtonistă” a filosofiei vulcănescine, și în teoria ispitelor în mod special, nu este deloc greu să dibuim acțiunea acelor fermenți ideologici care agită cultura română din secolul al XIX-lea și care vor cunoaște în perioada interbelică o învioreare atât a onestului interes științific (și acesta este cazul, alături de alți mari gânditori, filosofului *Omului românesc*) cât și a unor noi păguboase instrumentalizări (ca de pildă mistică „morții dacice” promovată de Legiunea Arhanghelului Mihail sau „dacismul de stat” din era ceaușistă, aparținând altei epoci dar, fiind vădite aberațiile și 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 detaliată (mai rar însoțită de o explicație aprofundată) a sufletului românesc autentic, unic și original. Așadar, ca să pricepem cum gândea Vulcănescu acest suflet colectiv (sau *duh*, cum îi plăcea lui să spună) și în ce mod își închipuia trecutul și, mai ales, *viitorul* acestuia, este necesar să înțelegem în ce termeni își figura filosoful această colectivitate.

2. Conceptul de „neam”

2.1. Dacă în perioada naționalismului pașoptist și post pașoptist obiectivul primar al conservatorilor îl constituia apărarea „duhului național” (M. Kogălniceanu) de tot mai excesivele și extravagante ingerințe ale unor factori tulburători (ultimele zvâcniri ale până atunci dominantei culturi de limbă greacă, latinismul perimat și abuziv, galomania caraghioasă), între sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul secolului următor noua țintă a luptei tradiționaliștilor devine, atât pe planul culturii cât și pe cel mai concret politic, definirea atotcuprinzătorului concept de *neam* precum și păstrarea și protejarea acestuia. Mare parte a aprinsei dezbateri intelectual-politice precum și a evoluției filosofice din perioada interbelică se învârtă în jurul caracterizării unui *ethos* românesc care tinde tot mai mult să se identifice cu un *ethnos* care în linii mari, și urmând un proces oarecum firesc de „adâncire în sine” și de „raliere” la vicisitudinile (pre)istorice ale „pământului”, se identifica, pe rând, cu latinitatea *tout court*, latinitatea orientală (marcată adică de substratul dacic și cultura bizantină, *recte* creștinismul ortodox) și, în fine, „dacicitatea” pură⁹.

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 și trăsăturile esențiale ale sale. Tinerii

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

(și mai puțin tineri) intelectuali din perioada interbelică, anticipați de D. Draghici¹⁰, se lasă ispitiți de ambiția zugrăvirii „omului” în diferitele lui ipostaze etnice, spirituale, sociale etc.¹¹ În definirea acestui *Homo Romanus* se iau în considerare parametri de natură diferită, biologici, psihologici și spirituali, care prin interacțiunea lor dau naștere *grossomodo* la două viziuni asupra matricei românești, una „biologizantă” și una „culturală”, care ajung, totuși, ambele în metafizică: potrivit variantei „biologizante”, *pattern*-ul original și unic al românității este dat de substratul biologic – „rasa” – și păstrarea lui depinde, nemijlocit, de puritatea sângelui¹², pe când în definirea esenței românității alții susțin primatul „culturii”, ca materializare a sufletului colectiv specific românesc socotit în genere rodul istoriei frământate, mai puțin liniare și chiar din acest motiv unice a acestui popor¹³. Evident, foarte des, aceste două viziuni de întâlnesc și se confundă în unul și același autor, în funcție de context, vârstă, momentele evoluției intelectuale și politice etc.

De fapt, ceea ce interesează cu adevărat în definirea matricei „biologice” și/sau „culturale” despre care am vorbit este componenta „spirituală”, consecințele lui „cine suntem?” pentru „cum suntem?” și, mai ales, „cum vom fi?”. Unii găsesc sursele definitorii ale acestui „fel de a fi întru spirit”, *a priori* în creștinism (A.C. Cuza, N. Paulescu), în speță în varianta lui „orientală” adică „pravoslavnică/ortodoxă” (N. Ionescu, N. Crainic și alții)¹⁴. Alții conjugă creștinismul cu dacismul „sădind” rădăcinile primului în *humus*-ul spiritual al celui de al doilea¹⁵. Unii, dezvoltând sugestiile

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

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

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

¹³ Direcția și aceasta cu o oarecare tradiție în cultura românească, reprezentată de autori cu orientări politice foarte diferite, de la conservatorism democratic până la șovinism cu accente de integralism creștin; nu dăm trimitere bibliografică deoarece operele acestor autori – de la L. Blaga, M. Eliade, M. Vulcănescu, C. Noica, E. Cioran până la N. Ionescu, N. Crainic ecc. – sunt îndeobște cunoscute.

¹⁴ Componenta religioasă a identității românești – care cunoaște azi o comprehensibilă reviviscență în urma instrumentalizărilor și vexațiunilor ultimului regim – reprezintă în diferite forme și grade, de la spiritualismul „noii generații”, la ortodoxismul gândirist, până la misticismul jertfei lui Corneliu Zelea Codreanu, o temă crucială a devenirii culturale și 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, București, Roza vânturilor, 1990, p. 194-214): consecința paradoxală a teoriilor naeionesciene – care vădesc clar miza politică a minării cursului liberal al românului unit Iuliu Maniu – este că rămân excluși din „românităte” chiar greco-catolicii, făuritori – în tradiția Școlii ardelenne – ai „trezirii” sociale și politice a națiunii române moderne, care puteau fi socotiți cel mult „buni români” dar nicidecum, nefiind ortodocși, „români” în toată puterea cuvântului.

¹⁵ Ajunge să ne gândim la înflorirea mitului protocreștinismului dacic, căruia îi va face concesioni și atașatul cultural Mircea Eliade într-o scriere ocazională de propagandă – ce-i drept, absolut minoră – din epoca portugheză: Mircea Eliade, *Os Romanos, Latinos do Oriente*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1943 (acum

romantice ale unui C. Bolliac sau ale tânărului Hasdeu, se adâncesc într-o preistorie mai mult sau mai puțin traco-geto-dacică a miturilor și a arhetipurilor¹⁶. Alții preferă, dimpotrivă, să se mărginească la lumea contemporană, glorificând ca neaș românesc, neîntinat de „putrejunea” spirituală a orașului, țăranul român, mai ales cel de la munte¹⁷.

Tiparul astfel dedus/extras/construit este desemnat prin termenul *neam*. Acestui cuvânt, prin denotația semantică și – mai ales astăzi, în urma întrebunțării despre care vorbim acum – prin conotația stilistică, trimite la o gândire tipic medievală, în legătură cu sistemul de recunoaștere „parentelară”, caracteristic „comunității” (*Gemeinschaft*), opus celui de recunoaștere „socială” aparținând „societății” (*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 invocă „triumful” valorilor preistoriei asupra celor ale istoriei¹⁹, susținând prin aceasta primatul unei spiritualități originare, esențiale și imuabile în datele ei de bază față de derivatele și

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

¹⁶ Referiri la mitologia dacică se găsesc în mai toate „rapoartele” și 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*, ediție, note și bibliografie de Andrei Rusu, prefață de Mircea Scarlat, București, Minerva, 1983, p. 277-312, și *Peștera de la obârșia Ialomiței* [1870], *idem*, p. 313-346. Pentru Hasdeu, a se vedea de pildă B.P. Hasdeu, *Investigații asupra mitologiei dacilor*, ed. I. Oprișan, „Manuscriptum”, VIII (1977), 4, p. 71-84 și *Investigații asupra mitologiei dacilor (II)*, ed. I. Oprișan, „Manuscriptum”, IX (1978), 2, p. 101-113.

¹⁷ Regăsim aici gândurile disprețuitoare adresate românului „de baltă” de către Eminescu sau privirea critică cu care, înaintea acestuia, Alecu Russo observa „mijlocul gros și spinarea adusă a plugarului” și „încetinea adormită a țăranului câmpiei” (Alecu Russo, *Piatra Teiului*, în *Id.*, *Piatra-Teiului. Scrieri alese*, ediție îngrijită și prefațată de Geo Șerban, Chișinău, 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) – își are rădăcinile în imaginarul moștenit din tradiția clasică („*Daci montibus inhaerent*”, afirma Florus în *Epitomae de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC libri duo*, Liber Secundus, XXVIII), și reprezintă un *topos* transversal cu o amplă tradiție în cultura românească, de la Cantemir încoace trecând prin Bolliac, Russo și Eminescu până la Vulcănescu însuși, Dan Botta, S. Mehedinți etc. Motivul „muntelui sacru”, derivând în ultima instanță din mitul retragerii lui Zalmoxis în *Kogălon* transmis de Strabo (*Gēographia*, VII.3.5), s-a bucurat de mare succes în literatura de inspirație dacică, începând de la Asachi până la Blaga, A. Maniu și Sadoveanu, trecând prin Negruzzi, Bolliac, Russo, C. Stamati, Eminescu și diferiți autori de epoei dacice din secolul al XIX-lea (Al. Pelimon, A. Densusianu, D. Bolintineanu, N. Șoimescu, G. Barozzi etc.).

¹⁸ Termenii îi aparțin lui Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (v. și Dionisie Petcu, *Naționalismul extremei drepte românești 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, și creatoare de cultură. [...] Dacă în cultura europeană se vor instaura definitiv noile discipline – vor fi valorificate acele neamuri care au o protoistoirie, iar nu acelea care au un Ev Mediu” (Mircea Eliade, *Protoistorie sau ev mediu*, în *Id.*, *Fragmentarium* [1939], București, Humanitas, 1994, p. 42-49: p. 46). Primatul preistoriei, precum multe alte idei asemănătoare care circulau în epocă, își găsesc rădăcinile în exaltarea romantismului postpașoptist, exemplificat de cuvintele lui C. Bolliac: „*Da, am mai zis-o și o voi repeta până când voi putea fi auzit, că misiunea noastră este să dăm istoriei timpului dacilor până unde ei pot intra în istorie, și să dăm și științelor arheologice pre omul Carpaților preistoric, antehistoric*” (Bolliac, *Peștera...*, cit., p. 324).

accidentele devenirii istorice²⁰. Un soi de „refuz” sau de „supărare” față de o istorie românească „în surdină”, și de „pandantul” acesteia al unui prezent de „cultură minoră”, este o trăsătură – vădită sau ușor decelabilă în pliurile gândirii – comună mai multor reprezentări ai „tinerii generații”, de la M. Eliade la E. Cioran până la E. Ionescu sau B. Fundoianu, și care impune o dezlegare, o ieșire din *impasse* care se deschide înspre direcții foarte diferite. Una este cea aleasă de Mircea Vulcănescu.

2.2. Și 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-Motru²¹ – *de soartă, de destin în timp*”²². Această „*unitate superioară, de ordin metafizic*”²³, nu este deci sustrasă devenirii istorice ci, dimpotrivă, își afundă adânc rădăcinile în ea. Geneza și dezvoltarea „neamului” sunt, firește, influențate de împrejurările istorice, înfățișarea lui actuală – atât fizică precum și 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, așadar, fără putință de tăgadă, ca o *arheologie spirituală* menită să scoată la iveală și să așeze la locul lor cuvenit toate straturile, suprapunerile și influențele care intră în constituirea „eului” colectiv. Date fiind aceste premize, o asemenea cercetare își are punctul de pornire firesc în rezultatele investigațiilor în domeniul nu doar filosofic ci și istoric, psihologic, social etc. (precum cele ale lui V. Pârvan, D. Drăghicescu, D. Gusti etc.). Totuși, atât pentru a întregi lipsurile și golurile inevitabil prezente într-o reconstrucție bazată doar pe principiile științelor exacte cât și – mai ales – pentru a conferi coerență, o anume unitate de viziune și de concept, acestei „structuri spirituale”, Vulcănescu socotește esențial recursul la instrumentele gândirii metafizice:

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

Acei care, ocupându-se de realități sociale, cred că pot face abstracțiuni de asemenea viziuni intuitive și folosi metodele riguroase ale științelor experimentale, să ne ierte, deci, că nu vom avea pretenția să ne așezăm pe terenul pe care cearcă să se așeze și pe care noi îl contestăm și pentru dânsii”²⁴.

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

²⁰ Pentru Eliade, gloriile istoriei, literaturii, artei moderne și chiar ale unei filosofii personale originale „*sunt întrecute de participarea la o mare «tradiție» spirituală, care-și are rădăcinile în protoistorie și 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 și destin*, București, Casa Școalelor, 1942.

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

²³ *Ibidem*, p. 221, n. 1

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

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 conferințe radiofonice din 1930, în care filosoful aborda problema existenței filosofiei românești și a caracterului ei specific²⁵. În cea de a doua conferință, în caracteristicu-i spirit clasificator, Vulcănescu semnală o posibilă tipologie a filosofului în funcție de „mobilul” „care împinge pe oameni spre filosofie”²⁶: filosoful politic, profesorul de filosofie și „filosoful pur și simplu”. Imboldul acestui din urmă tip ar fi „un fel de neliniște a ființei sale, care caută a o potoli prin argumente, sau concepții, un fel de căutare de echilibru abstract al ființei sale, între diferite poziții care se înfățișează ca niște **ispite** [s.n. – R.M.] reflexiunii personale”²⁷.

Teoria ispitelor expusă în mod desăvârșit în volumul de mai târziu nu este decât o „lărgire” a acestei prime cugetări asupra (în cele din urmă) propriei sale persoane, o proiecție a condiției individului asupra colectivității sau, – în terminologia cu iz arhaic îndrăgită de Vulcănescu – a stării „insului” asupra „neamului”. Mai precis, teoria ispitelor se naște în esență din proiectarea asupra laturii metafizice a „neamului” (*duhul, ethos-ul, sufletul sau ființa colectivă*) a stării individuale de îndoială, de nehotărâre în fața multiplelor „posibilități de a fi”²⁸. În volumul citat, Vulcănescu va sistematiza concepția sa despre această stare la nivel colectiv coroborând-o cu analiza explicită a factorilor istorici de lungă durată implicați în încheierea acesteia, ajungând să considere *Volkgeist*-ul drept „o anumită arhitectură de ispite”²⁹ sedimentate cu trecerea vremurilor și *prin* vremuri.

Substanța acestei concepții este că atât starea actuală cât și cea viitoare a omului (ca individ dar și colectivitate, în speță a „omului românesc”) constituie rodul alchimiei tendințelor și pulsionilor interioare diferite și contrastante, definite din cauza caracterului eminentemente veleitar *ispite*. „Tentațiile” vulcănesciene sunt niște provocări, niște „tentații de a exista” într-un anumit mod, sfidări sau reticențe existențiale, „*imbolduri și minime rezistențe*”³⁰ derivând din ansamblul sedimentărilor spirituale, al „*stărilor sufletești*” de felurite origini determinate de circumstanțele istorice și geografice în care o anumită *comunitate* – un „neam” – s-a dezvoltat³¹.

Cercetarea „ființei” oricărui „neam” se configurează, așadar, fără puțință de tăgadă, ca o *arheologie spirituală* menită să scoată la iveală și să așeze la locul lor cuvenit toate straturile, suprapunerile și influențele care intră în „*constituirea unui eu printr-o ierarhizare specificată de non-euri*”³². Și pentru Mircea Vulcănescu aceste înrâuriri

²⁵ Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contemporană* [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 amintește spațiul ondulat al lui L. Blaga (asimilându-l totuși, eronat, în primul rând dimensiunii geografice), „*viața de vale*” descrisă în monografiile lui H.H. Stahl, stilul de viață păstoresc asupra căruia insistă O. Densusianu și „*sufletul omului de la munte*” laudat de S. Mehedinți (Vulcănescu, *Ispita...*, cit., p. 133).

³² Vulcănescu, *Dimensiunea...*, p. 169.

spirituale sunt, ce-i drept, secundare față de fondul original: „*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 românești 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 *finișei 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 sufletești, raportate la împrejurările respective, am încerca să punem numele unui popor de proveniență³⁴ – 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 probleme³⁶. 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 Martin³⁷, 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 sufletești [...] 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 să «etichetăm» stările sufletești cu pricina*”, adică „*dacă am atribui originea lor felului de a fi «împrumutat» de la un anumit popor*” (grecii, slavii, franțujii etc.), exact cum va proceda mai departe autorul însuși. Mai mult, integrarea propusă de editori este nepotrivită deoarece autorul nu întrebuițează 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, București, Albatros, 1997, p. 35-50: p. 35.

³⁷ Mircea Martin, *G. Călinescu și complexe literaturii române* [1981], cu un *Argument* al autorului, postfață de Nicolae Manolescu, Pitești, Paralela 45, 2002².

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

Matricea spirituală compozită a fiecărui popor, „arhitectura de ispите” comparabilă funcțional cu „teoria influențelor” lui L. Blaga și G. Ibrăileanu³⁸ sau cu „sintezele” lui N. Iorga³⁹, este pentru Vulcănescu o creație interioară dinamică, *in fieri*, actualizată continuu la nivel atât colectiv cât și individual în funcție de relația dialectică care se instaurează între diferitele ispите. Acestea se articulează sincron și diacronic, orânduindu-se într-o complexă stratificare care se raportează constant față de trecut și, 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 moșie), drept de stăpânire legat de *conștiința legăturii de sânge cu stăpânitorul primitiv* [s.m. – R.M.], pe cât e cuprinsă în unitatea cugetului românesc față de mormintele domnilor noștri, în unitatea de limbă, de port, de obiceiuri care îngăduie oamenilor să se înțeleagă și să trăiască laolaltă”⁴⁰.

Poziția geografică și geopolitică aparte – mereu la răspântia imperiilor, la granița între Europa centrală, stepele eurasiatice și Balcani – a făcut ca spațiul românesc să fie, totodată, în caracterizarea lui M. Vulcănescu, un „*coridor de invazie*”, un „*teatru de război*” și o „*țară de azil*”⁴¹. Aceste condiții specifice implică și o „*poziție biologică*” unică, încropită din numeroasele „*aluvioni etnice*”: „*corcirii firești*” pe care o implică acestea îi corespunde totuși „*reacția pământului și supraviețuirea* – datorită unei „*puteri de subzistență*” specifice – *unui tip alodial*”⁴². Aceste dinamici de agregare-dezagregare 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, însușirile acestor rase s-au combinat (dând sume chimice, în parte interferându-se) într-un tot care ar fi psihologia unui popor, pentru că acest amestec de rase (popoare) trăiește de zi cu zi, își face mereu mai departe psihologia lui specială” (G. Ibrăileanu, *Caracterul specific național în literatura română* [1922], în *Id., Opere*, IV, București, Minerva, 1977, p. 97).

³⁹ Ideea că românii, istoria și cultura lor sunt rodul unui șir de sinteze etnice, culturale și 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, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985); teoria sintezelor se afirmă programatic în monumentală *Istoria românilor*, I-X, Vălenii de Munte, 1936-1939, în mod special în primele tomuri (v. N. Iorga, *Istoria românilor*, I.1. *Strămoșii înainte de romani*, text stabilit, note, comentarii, postfață și indice de Vasile Chirica, Virgil Mihailescu-Bârliba, Ion Ioniță, introducere și notă asupra ediției de Gheorghe Buzatu și Victor Spinei, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988 – în part. *Cartea a III-a: Sintezele*, p. 224-284 – și *Istoria românilor*, I.2. *Stigiliul Romei*, text stabilit, note, comentarii, notă asupra volumului, postfață, *addenda* și indice de Virgil Mihailescu-Bârliba, Vasile Chirica, Ion Ioniță, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988). În viziunea lui Iorga, împletirea unor influențe reciproce altoite pe un fond comun (teoretizat mai întâi de B.P. Hasdeu în *Strat și substrat. Genealogia popoarelor balcanice*, în „Analele Academiei Române – Memoriile secțiunii literare”, XIV, București, 1892, apoi în *Id., Etymologicum Magnum Romaniae*, III [1898], ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș, București, Minerva, 1976, p. 7-30) a dat naștere acelor trăsături comune care generează „unitatea fundamentală” pe care istoricul o întrezărea sub polimorfismul realităților europene și în mod special sud-est europene.

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

⁴¹ *Ibidem*, p. 219.

⁴² *Ibid.*

A.D. Xenopol⁴³ – structurii latine, mai ales culturale, pe bază traco-dacică, în tradiția lui Pârvan, aceluiași 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 țâțâni (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 niște „straturi de civilizație și cultură”⁴⁵. Istoric, poporul român este produsul *etic* și *etic* (adică sufletesc) al unei intersecții unice de factori și circumstanțe, al unor amestecuri etnice și culturale prin intermediul cărora s-a „stratificat” în ființa românească un anumit și specific ansamblu de ispite percepute „ca îndemnuri, ca imbolduri”⁴⁶: „Nu există contact între culturi care să nu aibă asemenea consecințe. Și acesta este și avantajul, dar și primejdia schimburilor între culturi”⁴⁷.

Concret, într-o ordine parțial cronologică, aceste ispite sunt⁴⁸: autohtonă, romană⁴⁹, bizantină⁵⁰, slavă⁵¹, franceză⁵², germană⁵³, ebraică⁵⁴, ungaro-polonă⁵⁵ și, în fine, balcanică – adică greco-bulgară⁵⁶ – și țigănească⁵⁷, sintetizate în lumea pestriță și 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, postfață și indice de V. Mihailescu-Bârliba, prefață și studiu introductiv de Al. Zub, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 149.

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

⁴⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 117.

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

⁴⁸ Urmez aici atât textul conferinței cât și notele care îl însoțesc (Vulcănescu, *Omul...*, cit., p. 116-117 și 221-222).

⁴⁹ Reproducem mai departe trăsăturile pe care Vulcănescu le atribuie fiecărei ispite: *juridicitate, caracter, consecvență, ieziuitism*. Reprezentanții: *Blajul*, „cu nesfârșitul său șir de canonic” (*ibidem*, p. 119), *Iuliu Maniu*, *latiniștii*. Simbolurile: *munții*.

⁵⁰ *Politică, strălucire, fast, sforărie, jafuri, lărgimea, toleranță. Iorga, Hasdeu, Eliade.*

⁵¹ *Religiozitate, lăsare în voie, moliciune, exaltare, mlădiere, delicatețe. C. Stere – „Viața Românească”.*

⁵² *Exprimare, scoaterea din sine ca trecere de mod – imitație. Pașoptism, Take Ionescu.*

⁵³ *Metafizică, reîntoarcerea spre sine, nu dizlocare ci colocare. Junimiști, Maiorescu, Caragiale, Carp și Eminescu, dar și Beldiman și Sturza.*

⁵⁴ *Artă, scoaterea din sine, dizlocare fără mod: tendințe vide, ruina nobilimii – arendășia, comerțul, industria; moderniștii (în sensul de „liberal”)*.

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

⁵⁶ Forma nouă, vulgarizată, a ispitei bizantine.

⁵⁷ *Nerv, duioșie, reacție zgomotoasă, farmec.*

⁵⁸ În baza acestor caracterizări se conturează un sistem deschis atât contaminărilor și colaborărilor cât și contrastelor: așadar, există o ispită greco-bizantină (căreia i se datorează splendoarea curții lui Vasile Lupu, mănăstirea Golia, bisericile Trei Ierarhi din Iași și Stavropoleos din București, pravilele, fanarioșii, palatul Mogoșoaia, administrația și modul de viață a Vechiului Regat) și una slavo-bizantină (datorită căreia avem mănăstirile Argeșului, Oltului și Vâlcei, mormintele domnești, civilizația agrară, cultul religios, Biserica domnească, organizarea bisericească și formele superioare de politică), pe când ispita maghiară se întâlnește cu cea nemțească în ispita ungaro-saxonă, căreia i se atribuie Biserica Neagră din Brașov, calvinismul, catolicismul, seriozitatea și – cu o infiltrație a ispitei evreiești – comerțul local și industria; din ispita generică slavă se prelungește ispita specifică rusească – care „ne-a răpit pe Cantemir, dându-ne în schimb socialismul lui [G. Dobrogeanu-]Gherea, poporanismul lui [C.]Stere și, în oarecare măsură, rivalul său bucureștean, semănătorismul [lui] Iorga” (*ibid.*, p. 221) – în timp ce ispita romană este când a Romei (din

un neam”⁵⁹, rodul relațiilor neamului său – de acceptare sau de refuz – cu exteriorul: „sunt rezumatul latent al experiențelor 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 însuși îl aduce în discuție, dezvăluind, dacă nu o sursă de inspirație, cel puțin un posibil termen de comparație: ispitele acționează, de fapt, asemeni personanței blagiene („personanța, cum ar zice domnul Blaga”), modelând inconștient orizontul – termen pe care îl întâlnim și la Blaga – și toate creațiile izvorâte din acesta: „Gândul care se iscă, mâna care schițează sunt împinse de toate aceste prototipuri într-o direcție care nu e decât rezultanta întâlnirilor, un act cu realitate imediată”⁶¹.

3.3. Metoda

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

Caracterizarea psihologică și socială a ispitelor provine în cele din urmă din prelucrarea materialului oferit de stereotipurile pozitive și negative în baza cărora „românii au admirat și criticat totdeauna alte popoare”⁶². Luând în considerare aceste judecăți, 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 și pe care să se întemeieze toate aceste judecăți?

Comportarea românului printre străini ne-ar putea confirma existența acestuia?”⁶³

Interesant într-o asemenea abordare – care răstoarnă, defapt, sus-pomenitele principii ale studierii mentalităților colective – este concepția 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 și de către sine însuși), ci din modul în care acesta privește *înspre exterior din interior*: acesta ar fi „chipul etern al românului de totdeauna”.

Rolul central, de pivot al întregii teorii, atribuit „privirii românești”, este un prim, clar indiciu asupra abordării vulcănesciene a problematicii specificului românesc: evitând cu inteligență capcanele naționalismului xenofob sau românocentrismului aberant și vizionar *à la* N. Densușianu, Mircea Vulcănescu își propune o țintă clară: „În

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

⁵⁹ Vulcănescu, *Ispita...*, cit., p. 133.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 134.

⁶² Așadar, francezul este elegant, însă fățarnic și meschin, neamțul nebulos dar practic, rusul sentimental dar inconștient și nesigur, ungurul fudul și 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 politicoș dar îngâmfat, americanul simplu dar solid ș.a.m.d (Vulcănescu, *Omul...*, cit., p. 119).

⁶³ *Ibidem*.

loc să-l prefacem pe român după chipul și asemănarea unui ideal de împrumut, vom prefăce firea românului în criteriu de judecată pentru alții”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 naționalist-idilice o descriere extrasă nu din prejudecățile românului asupra propriei sale ființe ci din judecățile românului asupra celorlalți: „Eu arăt aici pe român așa cum e, chiar când se crede cel de mâine. Un român așa cum nu se cere a fi judecat de nimeni, ci cum judecă el și desparte pe români, de neromâni”⁶⁵.

Vulcănescu va utiliza aceeași metodologie și în următoarele lucrări despre metafizica românească – pe temeuriile cărora își va clădi C. Noica o parte însemnată a propriului demers filosofic – încercând să extragă coordonatele *Dimensiunii românești a existenței* (1943) din expresii de limbă specific românești, care nu sunt altceva, în fond, decât *judecăți* asupra realității înconjurătoare „ascunse” în pliurile limbajului: „Vom numi deci [...] dimensiuni ale existenței acele orientări și înțelesuri ale ei care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. «Dimensiune a existenței» are deci [...] sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă pentru alte existențe”⁶⁶.

După cum am văzut, vicisitudinile istoriei și contactul cu alte culturi au iscat un întreg șir de acțiuni și reacțiuni din partea „tipului alodial”: definirea acestui tip se desfășoară deci pe „planul unei psihologii colective diferențiale”, ca produs al analizei „unor reacțiuni ale sufletului omenesc tipice pentru o anumită colectivitate”⁶⁷, socotite „tipice” în virtutea capacității de sinteză a spiritului omenesc, „care intuiește de-a dreptul frecvența anumitor însușiri și o transformă în caracteristică definitorie pentru grup”⁶⁸.

Criticându-și „dascălul” Nae Ionescu, care după Vulcănescu confunda națiunea – „realitate socială” – cu naționalitatea – „însușire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală” – autorul afirmă: „Naționalitatea, – 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 și supus legilor istoriei cu cel etern, metafizic: ispitele vin să lege acest cadru, conferind mobilitate internă matricei imuabile și transcendente, care devine prin această „injecție” de istorie un soi de „idee” ce poate fi îmbrățișată sau nu în imanență (cu riscul inerent al „ratării” existențiale, al distrugerii și al neființei spirituale) de către individ și/sau colectivitate: „A fi român înseamnă a fi om într-un anumit fel. Ca atare, noțiunea de român nu este o noțiune alterabilă. Și totuși, în realitate, fiecare dintre noi este alterabil. / Românitătea este o caracteristică spirituală: imuabilă. Ce poți face este

⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ M. Vulcănescu, *Dimensiunea...*, cit., p. 164.

⁶⁷ Reacție tipică înseamnă „reacțiunea statisticește predominantă, nu reacțiunea numericește uniformă, altfel zis, într-un colectiv caracterizat din punct de vedere tipic cu o anumită reacțiune, se poate întâmpla că anumiți indivizi să manifeste altă reacțiune decât cea tipică, fără ca totuși prin aceasta să se altereze caracteristica ansamblului” (M. Vulcănescu, *Ispita...*, cit., p. 130).

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ M. Vulcănescu, *Omul...*, cit., p. 121.

s-o recunoști, s-o identifice, să i te subordonezi, sau s-o înlături. În ce măsură poți s-o faci într-adevăr fără a te rata, e altceva!”⁷⁰.

Totuși, în cadrul descrierii policrome și pestrice 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” original care s-ar lăsa ispitit de acestea nu dezvăluie încă toate trăsăturile sale intime. Lăsând să transpară înrăurirea stereotipurilor curente ale epocii (dacii ca popor de păstori protocreștini baricadat în văile carpatice), ispita autohtonă, a „naționalității” care se cuibărește la rădăcina tuturor acestor mișcări de popoare și însușiri, este caracterizată pe scurt drept ispita creștinismului primitiv, a vieții pastorale și a *răzășiei* (*viața de vale*), marcată de *scepticismul*, *măsura*, *încăpățânarea* și *răbdarea* care au dat naștere curentului autohtonist al lui Aron Pumnul, V. Pârvan, L. Blaga, N. Iorga, Nichifor Crainic, Nae Ionescu și D. Botta⁷¹.

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, și, în general, în cazul tentațiilor care trimit către forme superioare de artă, cultură, organizare politică, sociale sau economice, precum cea

⁷⁰ *Ibidem*, p. 120. Și de asemenea: „Dar în vreme ce fiecare individ viu și chiar colectivitatea, ca viață socială, adică ca realitatea sui-generis între spirit și natură, este alterabil, adică își poartă, o dată cu viața riscul neînțelegerii (și pur și simplu și 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 și trăsăturile atribuite celei dacice): *contemplație*, *nerușinare*, *pasivitate*, *echilibru*, *scepticism*; ispita occidentală sau a orașului: *pașoptism*, *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- și slavo-)bizantină, rusească, balcanică și țigănească și, respectiv, ispita romană, franceză, germană și maghiară în cele două variante – însumează tendințe de natură etică și morală care trimit în mod clar la realitatea vremii, trăsăturile lor identificându-se în mare cu „însușirile” celor două curente ideologice și culturale care au polarizat viața intelectuală românească din prima jumătate a secolului al XX-lea, respectiv tradiționalism și modernism. Celelalte două, a nordului și 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 însușirii anumitor caracteristici ale acestuia: expunerea logică franceză, metafizica germană, religiozitatea slavă, arta țigano-evreiască, politica bizantină și viața socială balcanică (evident, punctul de reper al filosofului este lumea pestră a Capitalei, cu toate mahalalele și contradicțiile ei) se combină pentru a da o *gândire/cugetare germană-autohtonă* 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*) românești și al *măsurii relaționale* (*cantitative*) franțuzești (Vulcănescu, *Omul...*, p. 118).

⁷³ *Ibidem*, p. 116.

bizantină, ungaro-polono-saxonă; însă și paradoxal, după cum vom vedea, în cazul ispitei originare, cele traco-dacice⁷⁴.

Efortului de a puncta locul și natura componentei autohtone în *ethos*-ul românesc, Vulcănescu îi dedică conferința *Componenta dacică a sufletului românesc*⁷⁵. Interesul deosebit pe care acest subiect îl deștepta în epocă, precum prioritatea pe care i-o atribuia Vulcănescu în definirea „arhitecturii spirituale” românești, rezultă și 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 românești”⁷⁶. Acest efort de lămurire se lovește inevitabil de greutățile inerente atât complexității sufletului românesc, „*asupra căreia, cu toată previziunea de caracterizare mioritică, cercetătorii sunt departe de a fi căzut de acord asupra relațiunii dintre ce este într-adevăr și ceea ce vor ei să fie acest suflet*”, cât și 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 și pentru punerea lor de acord, suntem reduși la simple conjecturi*”⁷⁷.

Coerent cu principiile sus enunțate, pentru a dezlega misterul acoperit de tăcerea surselor și puținătatea informațiilor, Vulcănescu recurge la reconstruirea metafizică, la posibilitatea de a face referință la lucruri „*prin înțeles și 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 și despre ce au fost cei dinaintea noastră nu putem ști 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 rebours* 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 și D. Botta, Vulcănescu deschide priveliștea 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 și ispite „intermediare”, ca și 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 și 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 București, de către Comitetul de inițiativă pentru dezgroparea cetăților dace din Munții Orăștiei, 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 și popor dacic* (20 mai), Ion Conea, *Virtuțile eterne ale Daciei* (24 mai) și, în fine, foștii criterioniști Dan Botta, cu *Spiritul dacic în lume* (28 mai), devenit mai târziu *Poezie și cântec* (în Dan Botta, *Limite și alte eseuri*, ediție îngrijită de Dolores Botta, prefață de Alexandru Paleologu, București, Crater, 1996, p. 211-216), și Mircea Vulcănescu cu *Componenta dacică a sufletului românesc* (31 mai), adică *Ispita dacică*.

⁷⁶ Ion Pogorilovschi, „*Ispita dacică*” în *filosofie. Istorie și 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.*

asumate în mod explicit, cu luciditate și conștiința că – și este o lecție mereu actuală – orice lectură a izvoarelor, orice reprezentare a dacilor și oricare interpretare, de pildă, a relației lor cu mediul montan sau a credinței lor în nemurirea sufletului „*va fi întotdeauna în funcțiune de chipul în care ne reprezentăm noi înșine cățărarea munților ori propria nemurire*”⁸⁰; de altfel, după cum s-a observat, „*Scrutarea «inceputurilor» comportă în genere rigori specifice ale adecvării la obiect, ale explicației și ale înțelegerii*”⁸¹.

În istorie nu există fapte ci doar mărturiile ale faptelor, cărora le putem acorda mai mult sau mai puțin credit în funcție de cât de mult noi înșine suntem dispuși să credem în baza reconstrucției noastre personale a faptelor: „*Dacă lucrurile stau astfel, chiar în știință, putem să încercăm să plecăm nu de la vreo cunoaștere cu pretenții de exactitate istovitoare a realității românești și componenței sale dace; ci de la ceea ce cu toții știm mai mult sau mai puțin, ori, dacă nu știm, suntem gata să cădem la învoială, pentru un temei sau pentru altul, despre ce suntem noi înșine ca popor și ceea ce ne închipuim că au fost strămoșii noștri daci*”⁸². Ceea ce ni se pare deosebit de interesant în discursul lui Vulcănescu, într-o perioadă în care tema cu pricina cunoștea o adevărată modă ideologică, cu toate falsificările și instrumentalizările inerente, este chiar această onestitate intelectuală prin care filosoful își dezvăluie miza: aparent mascat sub înfățișarea unui discurs despre „dacitate”, Vulcănescu ne dă o analiză a „românității”, a aspirațiilor și temerilor unei colectivități într-un moment crucial al istoriei sale.

În cadrul teoriei ispitelor, cea dacică prezintă câteva particularități puțin sesizate de critică. Reprezentând o formă de cunoaștere de sine intuitivă, aceasta se prezintă, spre deosebire de celelalte ispiti, ca o tendință nu către forme exterioare, ci către o dimensiune existențială întru totul interioară. Ispita dacică se arată nu „*sub forma conformării față 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 și descoperirea realității noastre proprii, a configurației autohtone a sufletului nostru*”⁸³.

Pe asemenea baze Mircea Vulcănescu, în *Omul românesc*, definea modelul de gândire românesc „traco-german”: „*Ați ghicit parcă, s-o mărturisim, cum la limita acestui efort de adâncire germanică în noi înșine se năzare străfundul sufletului românesc, nălucește ispita străfundului nostru anonim, ispita tracă, din care ispita dacă nu e decât o specificare hiperboreeană*”⁸⁴. Tentația 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, mânăta de „*setea de apropiere de ceea ce constituie sâmburele nealterabil al comunității noastre de simțire și credința noastră că acest sâmbure este într-adevăr nealterabil și are un rost și o semnificație 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.

Ispita traco-dacică reprezintă un imbold înspre sinele adevărat, un mijloc al căutării adevărului prin esențializare: „*Ajunși la traci după ce elimini din tine tot ceea ce reușești să identificeți că datorezi altora*”⁸⁷. Ea este „*o ispită reziduală*”⁸⁸, ceea ce rămâne după ce ai „rezistat” tuturor celorlalte ispite care împing un suflet înspre orizonturi care – în moduri și sensuri diferite – nu-i aparțin: „*Ea ar cuprinde elemente sufletești care nu-și nu pot afla altă origine, după cum filologii atribuiesc rădăcinilor trace cuvinte ce nu se vădesc aparținând altui idiom*”⁸⁹. Conform mecanismului proiecției pus de Vulcănescu în fruntea instrumentelor sale metodologice, tot ceea ce *români sunt* și 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 și *tipologice* și nu neapărat doar *genetice* și că reduce „specificul” unui popor la o monadă închisă și izolată de restul universului (evidentă este aici înrăurirea perspectivei creștine), dacă ispită dacică se identifică cu „materialul” originar asupra căruia au acționat, în manieră activă sau reactivă, celelalte ispite, atunci sintagma însăși *ispită dacică* este o contradicție în termeni. Dacă dacitatea reprezintă tot ceea ce rămâne odată eliminat ceea ce atrage românul către orizonturi sufletești străine, în alte cuvinte ceea ce românul este în mod propriu și originar, independent decontingență și de stratificarea celorlalte ispite, atunci este clar că cea dacică nu poate fi o ispită adevărată, o *veleitățe de a fi*, ci este *ființa* însăși, esența eternă care s-ar opune devenirii istorice.

Totuși, contradicția este doar aparentă, deoarece fiecare om sau popor *este*, vrând nevrând, o arhitectură de ispite, produsul unei îndelungate și complexe stratificări în a cărei compoziție fiecare ispită își găsește locul și rostul. Refuzul ispitei grecești, de pildă, ar însemna lepădarea de fanariotism dar și renegarea visului imperial al lui Vasile Lupu, precum negarea ispitei ungurești ar implica neglijarea bogatei tradiții culturale orășenești 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 și inutil „*fii dac!*” ci un mult mai realist și folositor „*fii tu însuși!*”: „*Să ne oprim și să ne cufundăm în noi înșine*”⁹⁰. Ispita dacică este tentația de a fi precum suntem, reprezintă un imbold la depășirea complexelor de inferioritate și 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 sfârșitul studiului, precum Vulcănescu lămurise totuși printre rânduri de la bun început, „tracic” sau „dacic” devin sinonime cu „adevărat”, „originar”, „specific”, „autentic” și 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 așadar, în perspectiva autorului, „suntem

⁸⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁸ *Ibid.*.

⁸⁹ *Ibid.*.

⁹⁰ *Ibid.*.

⁹¹ *Ibid.*.

⁹² *Ibid.*.

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: scaldată pe de-o parte într-un tradiționalism idilizant encomiastic de factură nostalgică și paseistă, marcată, pe de altă parte, de o anumită retorică ideologică a epocii și de întrebuintarea unor clișee răsuflete, cu greu poate lămuri sensul acestei întrebări în stricta contemporaneitate. Imaginea „sâmburelui nealterabil al comunității noastre de simțire” pe care o înfățișează Vulcănescu, cu toate că dovedește o mare coerență cu demersul său cultural și politic, este puțin originală. Ea se identifică întru totul cu cea „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 și, practic, până astăzi. În primul rând, ceea ce am numi în termeni blagieni „preferiță pentru categoriile organicului” sau, în siajul studiilor lui Eliade, „creștinism cosmic”, adică „Legătura vieții omenești cu astrele, cu codrul, frăția aceasta universală a lucrurilor omenești cu alte firi, legătura lor mitică, și întrepătrunderea sensului și 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 cerești” până la „doina tracică”, „cu melancolia ei liniștită și duioasă”⁹⁶), singurele forme de civilizație „superioare” admise în Gotha „românității autentice” fiind cele legate de dimensiunea orientală, creștin-ortodoxă, a culturii (mănăstirile Snagov, Căldărușani sau Horezul). Parti-pris-ul ortodoxist apare evident și în antiteza instituită între cele două catedrale din Alba Iulia: în cea catolică, unde își doarme somnul de veci „între străini” Iancu de Hunedoara/János Hunyadi, incumbă „același sentiment măreț al omului care vrea să domine înconjurul [...], să înfrângă moartea și irosirea vremii... să dureze”⁹⁷, de vreme ce în catedrala ortodoxă, „Totul e dezvoltarea firească a naturii dimprejur [...], e procesiune liniștită a lucrurilor” și nu există „Nici un efort de persistență”⁹⁸: „Nimic din ce a clădit omul aci nu insultă peisajul, nu i se deosebește, nu i s-a adăugat. Aici omul românesc e întreg, cum îl știm, omul doinelor și al horei, frate cu muntele și cu codrul frate”⁹⁹.

Mai interesant întrucât mai originale apar două aspecte strâns întrepătrunse al acestui portret, altfel destul de șters: legătura cu pământul și reviviscenta „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 și dedicat amintirii suferințelor și durerilor Primului Război mondial,

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ În *Cele două Români. II* [1932], în Vulcănescu, *Prolegomene...*, cit., p. 120-123. V. și Mircea Eliade, *Cele două Români*, în „Vremea”, X (1936), 457 și George Bota, *Cele două Români*, 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.*

marele istoric susține un soi de determinism geografic *sui generis*, instituind o legătură indestructibilă între teritoriul și ocupanții lui în care primatul îi aparține celui dintâi, spațiu exterior ce doar fortuit (ca și 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 și spiritual, suprapunându-se aproape perfect ideii de „neam” așa cum reiese ea din dezbateră interbelică – care se perpetuează dincolo de suprapunerile și amestecurile popoarelor. Comuniunea „pământului” cu *neamul* lui primitiv, originar, este înscrisă parcă în chiar tiparul creației: „așa își păstrează popoarele sub numele diferite, pe care li le dau valorile marilor ondulații rasiale, aceleași ținuturi de străveche înrădăcinare, în aceleași granițe, pare că fixate până în amănuntele separării uscatului de ape”¹⁰⁰. Asemenea magistrului generației sale, Vulcănescu afirmă: „Așa 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 și intrinsecă atașare de „pământ” și de valorile imuabile ale acestuia, proprii unei lumi etern aidoma sieși, organic scufundate în natură și pătrunse de un sentiment al cosmicității care îl immortalizează și 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 și dacă noi suntem daci, mai mult prin inerțiile noastre sufletești, decât prin ispitele noastre – de ce această reînnoire a sufletului trac?”¹⁰².

Aparenta dicotomie între inerția dacică și 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 nesfârșita *querelle* asupra a două „mituri fundamentale” (G. Călinescu) ale culturii române, *Miorița* și *Meșterul Manole*. Pasivitate vs. activism, atitudine de renunțare vs. exaltare tracică în fața morții (cum o vedea Dan Botta) sau mistica jertfei, interpretările date *Mioriței* și *Meșterului Manole* reprezintă o *summa* a tuturor opiniilor diferitelor curente de gândire în materie de românitate. Renașterea spiritului tracic, în termenii în care o prezintă Vulcănescu¹⁰³, corespunde unei „revoluții conservatoare” de tipul celei teoretizate de Dan Botta¹⁰⁴, reîntoarcerea la o formă de libertate specific românească.

Fervoarea dacistă nu intră, de fapt, în contradicție cu staticitatea esențială a matricei sufletești românești, 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 și note de Alexandru Zub, București, Cartea românească, 2001², p. 131-161: p. 140. Influența personalității istoricului este aici evidentă; de altfel, cum mărturisește însuși Vulcănescu, prelegerile lui Pârvan, care au avut loc între 1920 și 1921 la Universitatea din București „sunt, fără îndoială, în arta vorbitului din epoca de după război, lucruri rămase fără seamăn și 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 București, sub straietele nemțești care ne acoperă, în orașul acesta de «dolmeni» și 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.

modernizare care în perioada interbelică răscoleau *facies*-ul unei lumi care – în ciuda voinței de a-i fixa și imobiliza esența în scheme și sisteme filosofice în încercarea de a-l sustrage devenirii creând un model de referință perpetuabil la nesfârșit – suporta, în mod masiv, consecințele revoluțiilor și schimbărilor istorice. Ea răspunde necesității de fundamentare, într-un moment de criză economică, socială și politică – criză, a imobilismului, a inerției, a dorinței tradiționaliștilor de a apăra un *statu quo*:

„Explicația trebuie căutată în ceea ce face pe oameni totdeauna să se întoarcă asupra lor înșiși și să-și cerceteze gândul: durerea – când și se întâmplă ceva neplăcut; când în ochii altora se țese despre tine o icoană nepotrivită ființei tale; când tu însuși, judecându-ți carentele, ajungi să te îndoiești, întoarcerea la rădăcinile ființei, la izvoare, «ad radices», este un puternic mijloc terapeutic”¹⁰⁵.

Definirea „*sâmburelui nealterabil al comunității noastre de simțire*” și convingerea „*că acest sâmbure este într-adevăr nealterabil și are un rost și o semnificație proprie*”¹⁰⁶, care își găsesc expresia privilegiată – în virtutea specificității lui locale – în „dacism”, sunt expresia unor nevoi reale și concrete a societății românești din acea vreme: afirmarea autohtoniei și a continuității etnice în întreg spațiul românesc împotriva amenințării cu dezmembrarea Regatului de abia constituit (în special în 1941, cu Transilvania de nord, parte a Bucovinei și a Moldovei – Basarabia – „înapoiate” precedentilor „stăpânitori” cu *Diktat*-ul de la Viena din 1940, respectiv Ungaria horthystă și Uniunea Sovietică), garanția rezistenței formelor de viață 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, față de „agresiunea” structurilor sociale, economice și politice percepute ca străine și de dezagregarea țesutului rural (urbanizare, sărăcie etc.) și altele.

Având în vedere că imboldul la introspecție al ispitei dacice scoate la iveală deopotrivă calitățile și defectele „românității” epocii și că obiectivul ultim al căutării de sine este, în realitate, un model imaginar, construit pentru uzul acesteia în baza unor trăsături socotite bune și pozitive¹⁰⁸ și apoi proiectat în trecut, ne apare mai mult decât

¹⁰⁵ Vulcănescu, *Ispita...*, cit., p. 138.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 139.

¹⁰⁷ *Ibid.* Optimismul finiar al viziunii vulcănesciene se evidențiază și în însușirea sus-amintitelor poziții pârvaniene privind relația „neam” – „pământ”, relevate și de prietenul Mircea Eliade: „*Nu voi uita niciodată ce mi-a mărturisit Mircea Vulcănescu de mai multe ori între 1936 și 1940: că el nu crede în dispariția 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 (și acum îi citez propriile lui cuvinte) eu cred că dacă ar năvăli alte neamuri și s-ar așeza aici, la noi, după câteva secole ar deveni și ei români*” (M. Eliade, *Trepte pentru Mircea Vulcănescu* [1967], în *Id.*, *Împotriva deznădejdiei...*, 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 „*substanțialei tălmăciri a întâmplării valahe*” din *Dimensiunea românească a existenței* (E. Cioran, scrisoarea 636, către M. Vulcănescu, din 3 mai 1944, în *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Lîceanu și Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ediție, note și indici de Dan C. Mihăilescu București, Humanitas, 1995, p. 339). Vulcănescu va reitera aceste idei și în „ultimul cuvânt” rostit în 15 ianuarie 1948, în fața Curții de Apel din București, Secția a IX-a Criminală (v. Mircea Vulcănescu, *Ultimul cuvânt*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1992).

¹⁰⁸ Refuzând orice banală pedagogie explicită, Vulcănescu era, totuși, conștient de valoarea *implicit* „educativă” a propriului demers filosofic. Dacă în primă instanță ripostează posibilelor obiecții aduse modelului descriptiv pe care îl propune – „*Definiția specificităților și prefacerea lor în îndreptar, pe lângă faptul că stânenesc creația, precipitând în calea ei ceea ce nu e decât fața încremenită a trecutului,*

legitimă întrebarea pe care o pune și M. Vulcănescu auditoriului său: „*Corespunde acest lucru unei realități? Sau e o simplă creație a voinței 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 și le asumă de la bun început): caracterizarea dacității în sine și a caracterului dacic al sufletului românesc corespund, bineînțeles, unei realități, dar numai în măsura în care reală este proiecția viziunii de sine a românității și a valorilor în care aceasta se recunoaște în spațiul dacic, adică în măsura în care această „*simplă creație a voinței noastre*”¹¹⁰ își are temeiul în realitatea prezentului.

5. Concluzii: „complexele integrării”

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

Tânăra generație, pe care Vulcănescu o portretizează în mod exemplar în câteva scrieri¹¹², este caracterizată de o nemăsurată ambiție culturală, care se concretizează în proiecte enciclopedice și multilaterale ca cele ale lui Mircea Vulcănescu sau Mircea Eliade, care – în această variantă – vor rămâne de cele mai multe ori nerealizate. Aceeași frustrare care derivă la aceste „spirite ale amplitudinii” de la apartenența unei culturi minore va da naștere la reacții și răspunsuri diferite: tânărul Eliade neagă primatul istoriei și se pornește în căutarea substratului originar ascuns în preistorie; Emil Cioran atacă cu furie iconoclastă lumea căreia îi aparține, invocând necesitatea istorică a unui „salt” radical și violent în măsură să producă o adevărată *Schimbare la față a României* (1936) și 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 răpește astfel posibilitatea invenției în cultură și posibilitatea de a îndrepta ceea ce ar putea constitui un rău în structura psihologică a națiunii. Mai ales când istoria pe care o precipită nu e, în sine, prea fericită!” (Vulcănescu, *Dimensiunea...*, cit., p. 169), negând posibilitatea unei „pedagogii a naționalităților”, autorul se învoiește totuși la un compromis ideologic din cauza crizei valorice prin care trece o țară răvășită de război, recunoscând, până la urmă, din plin, potențialul pedagogic al modelului exemplar pe care îl alcătuiește: „*Dar chiar dacă ar fi așa, încercarea de a discerne un atare profil spiritual nu strică. Pentru că, deși ereditatea spirituală, ca și ceea biologică, e uneori produsul unei tragice fatalități, nu e mai puțin adevărat că numai cunoscând această fatalitate, în rădăcinile ei, poți judeca în ce măsură este mutabilă și întru cât se pot smulge din suflet urmările ei, fără pierderea însăși a ființei*” (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 generație*”. *Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Compania, 2004.

Ionescu, să treacă *in toto* la o altă cultură, cea franceză, care să-i ofere, prin prestigiul ei consolidat, cadrul propice desfășurării ambițiilor 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 influențe și de sinteze succesive care acționează asupra fondului etno-spiritual dacic latinizat în limbă și (parțial) cultură, cât, mai degrabă, *întrebarea* subiacentă ideii cu pricina și *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 și 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 dezlănțuit și până la ultra-americanism/europenism al ultimilor ani) parcă au pus dintotdeauna la încercare echilibrul identității românești, sunt azi sub ochii tuturor și verificarea lor se află aproape la îndemâna oricui. Este destul de răspândit stereotipul românului stabilit în străinătate – în speță, în «Apus» – care nu mai vrea să audă de România, nu mai știe sau, mai degrabă, pretinde că nu mai știe vorbi bine ori deloc românește etc., care își găsește o justificare științifică în studiile sociologice care dovedesc că românii emigrați în țările din Europa occidentală tind spre un proces de deculturare/asimilare deosebit de rapid.

Mulți români încă se mai confruntă azi cu aceleași „complexe de inferioritate” care au generat reacțiile atât de diferite și simțite ale tinerilor de acum aproape 80 de ani. «Filosofia românului» schițată de Mircea Vulcănescu constituie, după cum se știe¹¹³, o replică la cea mai iconoclastă și înverșunată reacție din acea vreme împotriva realității românești (sau a ceea ce era socotit ca atare), *Schimbarea la față a României* (1936) a lui Emile Cioran. Atât acestor „complexe” cât și pesimismului cioranian, Vulcănescu îi opune, cu optimismul care după Mircea Eliade constituia o trăsătură esențială a personalității sale, o viziune în care mai toate metehnele românești aduse în discuție de studiile vremii (fatalismul, resemnarea în fața morții, pasivitatea, tendința spre negație, anistoricitatea etc.) își găsesc justificarea în faptul însuși de a fi, de a exista ca trăsături specifice românești date de Dumnezeu. Evident, Vulcănescu nu se mărginește la o asemenea justificare, ci, analizând acele trăsături, reușește (pe baza premizelor sale personale) să le găsească o latură pozitivă.

Cu toate analogiile, situația de azi diferă considerabil de ceea *în* care și *despre* care gândea și scria Mircea Vulcănescu, și – evident – împrejurări diferite impun soluționări diferite. Nu neapărat soluțiile și 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 recunoaște valoarea fundamentală a vieții – a vieții unui ins sau a vieții unei națiuni”¹¹⁴. Așadar,

¹¹³ Variantele dedicației întocmite pentru *Dimensiunea românească a existenței*, publicată în volumul *Isvoare de filosofie. Culegere de studii și texte*, îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, II, 1943 (București, „Bucovina I.E. Torouțiu”, 1944), p. 53-97 cu dedicația „Lui Emile Cioran”, recită respectiv „Lui Emile Cioran, / celui dornic de schimbare la față, / acest răspuns / din perspectiva vecinicii românești” și, încă mai clar, „Lui Emile Cioran / acest răspuns Schimbării la față / din perspectiva României nepieritoare” (Vulcănescu, *Dimensiunea...*, cit., p. 248).

¹¹⁴ Marta Petreu, *Dimensiunea românească a existenței*, publicat prima dată în „Apostrof”, VI (1995), 3-4, apoi în Ion Ianoși (coord.), *Dicționarul operelor filosofice românești*, București, Humanitas, 1997 și acum în *Filosofii paralele*, Cluj-Napoca, Limes, 2005, p. 129-135: p. 132.

mult mai mult decât autohtonismul moderat de amprentă creștină (căruia, personal, îi preferăm o etică laică riguroasă) și trecând peste accentele pe alocuri frust mesianice de obârșie cvasi-pașoptistă (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 și pentru a se impune în atenția lumii, totuși nerefuzând obtuz schimbarea, nici dăruindu-se fără discernământ modelor și modelelor provenite din exterior, atitudini opuse, dar care, până la urmă, izvorăsc, ambele, dintr-un endemic sentiment de inadecvare și dintr-o adâncă lipsă de încredere în capacitatea propriilor valori de a se supune schimbării fără a se denatura și, în cazul închiderii în sine, în chiar viabilitatea acelor valori care se vor apărate, așadar, cu prețul anacronismului.

De fapt, se poate observa cum teoria lui Vulcănescu constituie un răspuns aproape punct cu punct la „complexele” pe care le va evidenția sistematic mult mai târziu de-a-mintitului Mircea Martin¹¹⁵, un răspuns care merge în direcția integrării organice a culturii și a „specificului” românesc în cadrul mai amplu al culturii și al spiritualității Europei și a lumii. Și aici, nu ne interesează atât soluțiile concrete propuse, perimate de schimbarea profundă a climatului sociocultural și politic, cât mai degrabă, principiul care stă la baza acestora, al afirmării dreptului unei (oricărei) culturi la existență și la respect pentru ceea ce este așa cum este. Complexului izolării provinciale, căruia i se subsumează complexul neșansei poziției geografice și cel al întârzierii istorice, dublate de complexul „lipsei de audiență” (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 și – prin legătura de nezdruccinat care îl leagă de acesta din urmă – a poporului pe care pământul îl modelează și îl păstrează neconținut. Vulcănescu pune în lumină diferitele contribuții rezultate din ispite evidențiindu-le cu echitate laturile bune și rele. Româna, din „limbă minoră”, devine însuși „mustul” din care filosoful distilează esența pură a spiritului românesc¹¹⁶.

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 și de cel al discontinuității, regăsind sub formele istorice pestrice coerența și continuitatea „centrului”, adică un mănunchi de trăsături imuabile care, după el, constituia sâmburele felului românesc de a fi în lume și în vreme. Mai mult, ni se pare esențială azi – ieri și totdeauna – chemarea în cauză a *răspunderii* individuale și colective față de destinul unei culturi (în care regăsim urmele gândirii lui D. Gusti¹¹⁷), deoarece credem și 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 românești într-o imobilitate oarecum abuzivă, oprită la datul folcloric, la spiritualitatea creștină ortodoxă și la exaltarea laturii rurale a realității autohtone.

¹¹⁷ Care afirma că „*națiunea este... o creație sintetică voluntară, o unitate socială, care reprezintă un sistem voluntar, cu motivare cosmică, biologică și psihohistorică, cu voința socială drept cauza movens a procesului de naționalizare și cu manifestări creatoare, pe tărâmul sufleteș (spiritual), economic, juridici și politic, ale vieții naționale, care formează cultura națională*” (Dimitrie Gusti, *Problema națiunii* [1919], în Id. *Sociologia militans. Introducere în sociologia politică*, Editura Institutului Social Român, București, 1935, p. 160-199: p. 177).

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

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.