



**Universitatea de Stat din Moldova
Facultatea de Istorie și Filosofie
Departamentul Filosofie și Antropologie
Fundăția Internațională „Ștefan Lupășcu”
pentru știință și cultură**

**MATERIALELE CONFERINȚEI ȘTIINȚIFICE
CU PARTICUPARE INTERNAȚIONALĂ**

**„Personalități notorii ale filosofiei
românești:
Lucian Blaga, Nae Ionescu,
Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)”**

26 -27 iunie 2015

Coordonatori: Svetlana COANDĂ, Vasile ȚAPOC

Chișinău, 2015
CEP USM

CZU

Comitetul de organizare:

Coordonatori:

Svetlana COANDĂ, dr.hab., conf.univ.

Vasile ȚAPOC, dr.hab., prof.univ.

Membrii:

Dumitru CĂLDARE, dr. hab., conf.univ.

Anghelina SUCEVEANU, dr., conf. univ.

Alexandru LUPUȘOR, lector univ.

*Responsabilitatea asupra conținutului și a calității textelor
revine în exclusivitate autorilor.*

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

„Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D.Roșca (evocări aniversare)”, conf. științifică cu participare internațională. (2015, Chișinău). Materialele conferinței științifice cu participare internațională „Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)”, 26-27 iunie 2015 / Coord: Svetlana COANDĂ, Vasile ȚAPOC. – Chișinău: CEP USM, 2015. - 170 p.

Antetit: Univ. De Stat din Moldova, Facultatea Istorie și Filosofie.
– 50 ex.

© USM, 2015

PREFAȚĂ

Materialele Conferinței Științifice „**Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)**”, organizată de Departamentul Filosofie și Antropologie, Facultatea Istorie și Filosofie, USM, reflectă concepțiile unor mari personalități ale filosofiei și, în general, ale culturii noastre naționale: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru Roșca, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Constantin Noica și ale altor mari gânditori români.

Aceste personalități notorii au în comun interesul pentru știință și filosofie, interesul pentru cunoaștere și cultură, pentru valorile naționale românești, ideile expuse în operele lor fiind interesante și actuale și în prezent, îndreptățind pe deplin afirmația lui Lucian Blaga: ”Filosofice sunt acele gânduri care întemeiază oameni”.

Actualitatea operei filosofilor români, cărora le este consacrată Conferința „Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca (evocări aniversare)”, constă în promovarea unor idei și năzuințe progresiste și umaniste, în ardoarea cu care au apărut destinul creator al omului, împotriva oricărei tentative de a subaprecia rolul individualității și al spiritualității umane în dezvoltarea culturii și a civilizației.

Materialele Conferinței vin în rezonanță cu situația de astăzi din Republica Moldova, cu aspirațiile ei. Credem sincer că integrarea europeană ne permite să sperăm în prosperitate, societate deschisă spre schimb de valori materiale și spirituale, spre manifestarea identității prin cultura națională. Opera personalităților, aflate în atenția participanților la Conferință, ne însuflă optimism în reușită. Cultura răspândită prin sistemul de educație, așa cum a demonstrat trecutul istoric, poate învinge în confruntarea cu neobarbaria. Combătând pesimismul din societate, Al. Xenopol afirma cu optimism: „...dacă se produc bureți și mușchi pe trunchiul încă verde, nu trebuie să conchidem de aici că măduva însăși e deja putredă”. Spre acest optimism îndeamnă și relatările participanților la Conferință, cum vom conchide din lecturarea materialelor publicate în prezenta culegere.

Comitetul de organizare

Reflecții privind omul, spațiul și timpul în opera lui Lucian Blaga

Dumitru CĂLDARE,
doctor habilitat,
conferențiar universitar, USM.

Lucian Blaga este un filosof de statură europeană care a fost preocupat de mai multe domenii: ontologie, mitologie, epistemologie, filosofia istoriei, antropologia, filosofia valorilor, teoria culturii, estetica. În general sistemul filosofic al lui L.Blaga este unul din cele mai perfecte în filosofia europeană a secolului XX, și care au văzut lumina tiparului sub formă de trilogii.

Trilogia cunoașterii

1. Despre conștiința filosofică
 - I. Eonul dogmatic
 - II. Cunoașterea luciferică
 - III. Cenzura transcendentă
2. Supliment. Experimentul și spiritul matematic (manuscris)

Trilogia culturii

- I.Orizont și stil
- II. Spațiul mioritic
- III. Geneza metaforei și sensul culturii

Trilogia valorilor

- I. Știință și creație
- II.Gândire magică și religie
- III. Artă și valoare

Trilogia cosmologică

- I.Diferențialele divine
- II. Aspecte antropologice
- III. Ființa istorică [1]

Conform aprecierii lui Gh.Al.Cazan „opera lui Lucian Blaga cuprinde, pe lângă dimensiunea ei poetică și dramaturgică, ca o parte

complementară și explicativă a acestora, dimensiunea filosofică. În gândirea românească interbelică, Lucian Blaga a încercat să construiască un sistem filosofic ale cărui direcții principale sunt teoria cunoașterii, teoria metodei, ontologia, teoria culturii, o viziune despre viața istorică. Alături de C.Rădulescu-Motru, Lucian Blaga a fost filosoful sistemului, al unui sistem idealist obiectiv al cărui ax fundamental îl constituie noțiunea de Marele Anonim”.

L.Blaga a creat un sistem filosofic de o mare valoare în care omul ocupă un loc destoinic, fiind reprezentat ca o personalitate profund creatoare de adevărate valori, exprimând prin sine geniul poporului român în general. Omul în concepția lui L.Blaga este orientat spre cunoaștere, și cunoscând lumea el devine omul culturii.

În primul rând, fiind un om concret și manifestându-se ca o ființă aflată în permanentă neliniște, insatisfacție, revoltă, nemulțămire de sine, acesta se aseamănă cu Lucifer. De aceea mai este numit și „omul luciferic”, considerat de L.Blaga ca om deplin și care este dotat cu dimensiuni ontologice specifice și existând în mod real este axat pe domeniul misterului. În știința istorică L.Blaga remarcă că „pe omul deplin care trăiește în orizontul misterului și cu scopul de a-și revela sieși misterul, l-am mai numit și „Om Luciferic”. Pentru L.Blaga este semnificativ faptul, că acest om poate îndeplini anumite funcții care îl asigură depășirea lumii date, adică a lumii „reale” care modelează atât creația, cât și categoriile cunoașterii în general. Iar această situație îi asigură existența în dimensiunile misterului cu toate consecințele care decurg din această corelare.

În rândul al doilea, L.Blaga evidențiază și omul paradisiac care ar fi existat în perioada preistorică a omenirii și de aceea mai este numit și om preistoric. În „Ființa istorică” L.Blaga accentuează ca „se lupta cu natura înconjurătoare”, cu vremea, cu stihiiile: el se lupta cu fiarele, el folosește unelte pe care le găsește prin păduri și prin ape, fără a le adapta prea mult la nevoile sale. El e o ființă cu inițiative încă foarte apropiate de cele ale animalelor, dar evident mai eliberat de constrângerile mediului decât acestea. Vestigii din această perioadă de auroră a omenirii nu ne-au prea rămas [2]. În general, însă, omul paradisiac este modelat în corespundere cu dimensiunile ontologice respective și a mo-

dalităților de existență reală în lumea accesibilă și concretă. La rândul său, această lume devine temelia adecvată a vieții omului, a existenței sale sociale în contextul firesc al lumii reale.

Astăzi este actuală teza privind modalitatea de integrare a omului într-un anumit stil, știind că stilul este omul, examinat în toată statura sa existențială socială, în fapte și conduită, în aprecieri valorice, dar și într-un domeniu de categorii abisale, sau după cum specifică Lucian Blaga, determinări abisale. Și totuși filosoful accentuează, că „stilul reprezintă în realitate niște valori extraestetice pătrunse în estetic și nu e un produs al acestuia”. [3]. Și astfel omului i se cultivă un sentiment filosofic al vieții, al existenței umane - chezașia în care omul devine om cu adevărat, obținând în așa mod și adevărata conștiință de sine și a demnității individuale. Prin urmare, devine firesc și faptul că obținând anumite posibilități de afirmare și devenire, omul totodată se include și în anumite limite existențiale.

Importantă este deducția că acest sentiment filosofic generalizează o anumită modalitate de cugetare a omului care însușește din circumstanțele în care acesta se autodescoveră ca individualitate distinctă valorile respective în raport cu lumea diversă. De aici este evidențiat fragmentul concret prin intermediul căruia omul depășește caracterul temporar firesc de lucruri și tinde în mod hotărât să conceapă și să însușească ceea ce îi permite posibilitățile sale intelectuale sau conștiința ca atare.

În context Lucian Blaga afirmă că conștiința ar avea un statut de filozofie adevărată, de existență continuă, aflându-se în proces de permanentă dezvoltare și schimbare, de reluări de la început precum și de reinterpretări conceptuale în raport cu domeniul respectiv de existență. Putem presupune că această conștiință socială se întâmplă astfel, deoarece L.Blaga pune cu toată perseverența întrebarea – ce reziduuri științifice, mitice și magice cuprinde gândirea autorului cercetat, pe ce element pune gânditorul accentul transcendent? Ce motive filosofice cuprinde gândirea sa și cum a izbutit să le asimileze? Ce forme capătă în gândirea sa elementul de sistematizare? Cum se integrează gânditorul într-un anumit timp și spațiu? Și în acest domeniu L.Blaga este destul de original deoarece în raport cu definițiile clasice privind spa-

țiul L. Blaga depășește interpretările tradiționale referitor la conceperea acestuia doar ca amplasare reciprocă a obiectelor materiale sau capacitatea lor de a avea un anumit volum, întindere, formă și structură. L. Blaga expune o nouă viziune privind conceperea și esența spațiului într-un context tridimensional: 1) aspect fizico-matematic; 2) aspect epistemologic; 3) aspect cosmologic. Accentuând valoarea primelor două viziuni L. Blaga deduce că în aspect cognitiv adecvat spațiul reflectă „o constantă a sensibilității umane”. Și definiția spațiului în sens blagian diferă de definițiile clasice ale spațiului în context Einstein conform căruia spațiul reprezintă un mediu constituit din patru dimensiuni. O asemenea interpretare prevede reunirea spațiului conceput în mod clasic cu cele trei dimensiuni de orientare clasică, precum și cu cele ale timpului. În așa mod devin necesare dimensiunile constituite din patru variabile care reflectă fenomenul ca atare.

În context istorico-filosofic, ca de exemplu, conform lui Aristotel spațiul constituie legătura sau limita care conține un corp în interiorul său. Descartes confundă spațiul fizic cu substanța, aceasta existând în stare corporală sau materială. Pentru Leibniz spațiul nu reprezintă o realitate naturală, ci o ordine de coexistență” (o idealitate). Astfel spus, spațiul reflectă sau cuprinde o totalitate de mișcării și de poziții dintre lucruri.

În mod original concepe Lucian Blaga și categoria timpului pe care o examinează prin categoriile abisale - orizont temporal sau paracorespondenta, accentul fiind pus pe factorii care activează în inconștient, fiind succesibile în raport de interacțiune și putere categorială.

În vederea aprofundării esenței noțiunilor examinate L. Blaga evidențiază anumite mutații de caracter ontologic care apar cu necesitate în situația evolutivă a spiritului uman. În „Orizont și stil”, L. Blaga examinează 5 tipuri de categorii abisale spațiale temporale: 1) orizontul spațial (inclusiv spațiul mioritic; 2) orizontul temporal, care conform viziunii filosofului se manifestă sub diferite aspecte precum ar fi timpul -havuz, timp-cascadă, timp-fluviu, timp-circular și timp-spirală; 3) aspectul axiologic sau valoric exprimat prin dimensiuni pozitive sau negative; 4) așa - numitul anabazic și catabazic care reflectă starea neutră în raport cu realitatea; acestea mai fiind numite și categorii de orientare

și destin; 5) aspirațiile sau năzuința de caracter formativ care accentuează, în special, aspectele de orientare individuală sau tipică.

În lucrarea „Spațiul mioritic”, L. Blaga evidențiază și analizează în mod specific și câteva categorii de nuanță secundară, de asemenea în mod inedit și numite sofianic, precum și vârsta adoptivă, acestea fiind caracteristice mai ales pentru cultura estică (inclusiv cultura românească). L. Blaga argumentează sofianicul - sentimentul fundamental al omului ortodox, conform căruia transcendentul coboară, revelându-se din propria inițiativă - că omul și spațiul acestei lumi vremelnice pot deveni vas al acestei transcendente.[4] De notat, însă că toate categoriile abisale interacționează între ele reflectând diferite stări de lucruri și respectiv constituind și diferite stiluri. Important este că aceste categorii abisale, atât de orientare spațială, cât și cele de orientare temporală se referă la destinul creator al omului și concomitent exprimă destinul cu adevărat creator al omenirii în integritate, dar și întruchipat în dimensiunile spațiale-temporale.

În viziunea noastră, o interpretare mai specifică decât celelalte prezintă categoria spațiul mioritic deoarece categoria în cauză necesită o cercetare mai profundă și mai complexă. Astfel, este cunoscută în amănunte valoarea baladei Miorița. Fiind o perlă a existenței spirituale a neamului românesc, a patrimoniului nostru național, balada Miorița ne călăuzește spre dimensiunile spațiale universale. Însă, de fiecare dată, analiza baladei necesită evidențierea a noi aspecte care, în unele circumstanțe, denotă deducții neprevăzute și nejustificate. Astfel, Ana Ahmatov, scriitoare rusă, studiind balada Miorița, a accentuat că aceasta nu cultivă cititorului calitățile umane necesare, deoarece ciobănașul doar „plânge” și „suspină”, - „că de-a fi să mor, în câmp de mohor” etc.

Desigur că această apreciere este unilaterală incompletă, și subiectivă, căci pentru a pătrunde în esența evenimentelor și a circumstanțelor ca atare, e necesar să enunțăm anumite idei generale și călăuzitoare ale gândirii filosofice românești, care poartă amprenta stilului autohton. Doar ciobănașul nu dispare, el rămâne să existe în continuare, el este cu mioarele sale. Căci spune poetul anonim despre ciobănaș. „Să mă îngropați în dosul stâniei, Să-mi aud câinii”... Și apoi dacă ne referim de exemplu la esența existenței și a credinței daco-gete, ne punem întreba-

rea, cine pleca la zeul dacilor Zalmoxis (mesager trimis o dată la cinci ani)? Era trimis cel mai frumos, cel mai demn, cel mai destoinic. Anume aceste calități le posedă ciobănașul din balada Miorița: „fețișoara lui - spuma laptelui, ochisorii lui - mura câmpului...”. Și iată că în cazul în care examinăm acest fapt edificator în context general, constatăm că această stare sau acest destin al ciobănașului capătă o cu totul altă semnificație conceptuală și valorică. Și atunci ne dăm seama că acest tragism aparent pune începutul unei noi existențe. Astfel e cazul să accentuăm, că Lucian Blaga se detașează de conceptele tradiționale privind timpul, care într-o interpretare sau alta se refereau la durata existenței obiectelor și proceselor, la o anumită perioadă, în cadrul căreia are loc schimbarea și dezvoltarea, ordinea, consecutivitatea, ritmicitatea, ireversibilitatea etc. Sau care este sensul corelației existentă – timp ori existența în cadrul timpului. În problema timpului mai mulți filosofi: Aristotel, Epicur, Sf. Augustin, Leibniz, Berkeley, Kant, au formulat diverse interpretări pe care L. Blaga le-a depășit elaborând propriile viziuni originale și la acest compartiment.

Sau are oare timpul un început și dacă „da” – atunci cum se manifestă acela, este oare firească prezența unor evenimente în cadrul timpului sau timpul poate exista și fără evenimente? Lucian Blaga își expune propriile deducții care în fond prezintă interes științific și sunt originale. Pentru L. Blaga există orizontul unui întreg mod de cunoaștere, acesta având la temelie sa și ideea de mister. Concomitent, autorul evidențiază și categoriile de atmosferă cu nuanțele lor afirmative sau negative (ori de orientare neutră). Astfel matricea stilistică conține și interpretări de categorii orizontice și exprimate prin orizontul spațial și temporal cu nuanțele și semnificațiile respective, precum și manifestările lor concrete în planul existențial. În context, Lucian Blaga distinge valoarea ca atare a categoriilor orizontice și de atmosferă, precum și categoriile orientării, dar și categoriile formative.

Caracteristică, în acest sens, este lucrarea Spațiul mioritic în care Lucian Blaga aplică într-un mod original teoria sa stilistică privind fenomenul cultural românesc, exprimat prin interpretările referitoare la matricea stilistică a creației românești, promovând substanța lirică a acesteia și îndeosebi stările cele mai frecvente cântate și exprimate, pre-

cum sunt „dorul”, „jalea”, „urâtul” care constituie substanța celor mai multe poezii populare, având stări de nuanță veridică. După I. Blaga, „dorul adesea nu e cântat prin intermediul obiectului, spre care e orientat (iubita, casa, familia, peisajul); dorul e cântat pentru el însuși, ca stare aproape fără obiect, ca stare al cărei obiect e oarecum refăcut sau numai discret atins”. În așa mod, dorul reflectă o stare sufletească de diferite forme impersonale, uneori fără virtuțile respective, cu variații de vrajă personificatoare, de o fire zbuțuită sau de o boală cosmică universală. Anume de aceea interpretul popular se închină cu pietate acestui sentiment de o stare psihologică majoră, uneori luptându-se cu el, alteori acceptându-l sau respingându-l.

Remarcăm și faptul concludent, că în creația populară românească „spațiul mioritic” mai este identificat cu „plaiul”, acesta fiind conceput drept coordonată abisală spațială care în esență și reflectă spațiul - matrice a culturii românești. Această alternanță determinantă se manifestă în mod specific și în credința noastră ortodoxă. Este cunoscut, de exemplu, faptul că unii conducători ai Bisericii Ortodoxe Române mai sunt numiți și „Exarhi ai plaiurilor”. Chiar și astăzi mitropolitul Basarabiei Petru mai este numit și „Exarh” al plaiurilor. În literatura română, mai ales în legende, este utilizat și titlul onorific – „căpitan de plai”, spre ex., Dan-căpitan de plai de V. Alecsandri.

Astfel, L. Blaga include plaiul românesc în structura intimă a neamului. Și drept confirmare este deducția că „poporul românesc s-a născut în momentul când spațiul-matrice sau orizontul inconștient a prins formă în sufletul său, spațiul - matrice sau orizontul inconștient specific, care alături de alți factori, a avut darul să determine stilul interior al vieții sale sufletești”

În acest context este semnificativ și utilizarea noțiunii corelative spațiu – destin, al unui destin care în mod firesc descinde din plai și care culminează pe același plai, aflându-și finalitatea tot în plai. Căci plaiul are un sentiment de dăinuire în timp, iar balada Miorița prezintă un imn plaiului natal:

Pe un picior de plai,
Pe o gură de rai.
Iată vin în cale

Se cobor la vale...

Se coboară din deal.....

Și iată că anume aici Dealul și Valea sunt coordonate ontologice definitorii, căci spune creatorul anonim cu mare siguranță:

Plânge valea, plânge dealul,

Plâng pădurile străbune...

Și poporul plânge în hohot

Cui ne lași pe noi stăpâne?

În așa mod, sintagma plai – destin căpătă acel caracter ontologic determinant, care și generează tragica finalitate a omului. Prin urmare, matricea stilistică și categoriile abisale se pot manifesta în epoci diferite, în stiluri diferite – stiluri ale unei generații (generația lui L.Bлага și cea contemporană).

Concluzia este că omul există în orizontul misterului, dar și “pentru revelarea acestuia” și astfel el se poate înnălța de asupra altor existențe, orientate spre lumea concretă, în contextul unor dimensiuni spațiale și temporale specifice.

Bibliografie:

1. Lucian Blaga. Opere. Vol. 8, Trilogia cunoașterii, București, Editura, Minerva, 1983, pp.57-58.
2. Lucian Blaga. Ființa istorică, p.494-495.
3. Lucian Blaga. Încercări filosofice, București, 1997, p.27.
4. Lucian Blaga. Spațiul mioritic, p.240.

Generația profesorului Nae Ionescu (1890 – 1940)

Vasile ȚAPOC,
doctor habilitat,
profesor universitar, USM.

Anul acesta consemnăm două date memorabile cu referire la Nae Ionescu: 125 de ani de la naștere și 75 de ani de la moartea subită. Deși s-a scurs mult timp de la moarte și s-au schimbat condițiile sociale, dar polemicile în jurul personalității, activității și operei lui continuă. Cu toate că a fost și este apreciat de personalități notorii din cultura românească, nu s-a micșorat nici numărul celor care-i pun la îndoială valoarea. Chiar și la intenția de a organiza un Simpozion „Personalități notorii ale filosofiei românești: L. Blaga, N. Ionescu, D. D. Roșca (evocări aniversare)” numele lui N. Ionescu n-a provocat entuziasm. Și asta, inclusiv la o persoană ieșeană, în condițiile când pe parcursul a mai bine de 20 de ani, fără excepție, la simpoziioanele noastre comune – a Catedrei Filosofie USM și Facultății de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași – s-a depus efortul, cu ajutorul profesorilor universitari iașeni, să aducem în actualitate personalități notorii din perioada de aur a culturii românești, perioada interbelică fiind slab cunoscută de noi. Și atunci nedumerirea poate fi și mai mare. De ce lucrurile stau așa, mă voi strădui să lămuresc în cele ce urmează. Să urmărim relatarea detaliată a unuia din cei care a fost puternic marcat de profesorul N. Ionescu pe durata întregii vieți.

Portretul spiritual al profesorului Nae Ionescu, e făcut pe baza impresiilor din anii de studenție de către Nicolae Steinhardt (1912 – 1989), jurist de formație, scriitor român, autorul cărții Jurnalul fericirii (1991), apreciată de specialiști drept una din operele excepționale ale literaturii contemporane și ale sfârșitului sec. XX – îl avem în Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pinte (1993).

Din relatarea fostului student reiese că pentru N. Ionescu nimic nu este mai însemnat în lumea aceasta decât cultura. Deși nu era un orator

de talia lui N. Iorga sau N. Titulescu, continua el „pe toți îi întrecea... prin darul incomparabil de a transmite, de a dovedi absoluta convingere că nimic nu este mai de actualitate, mai util..., mai pasionant, mai bogat în consecințe programatice decât cultura și chipul ei paroximatic: filosofia. Nimeni, ca el, nu trăia cu atâta intensitate și foc problemele, dilemele, implicațiile, capcanele, chemările culturii” (1, 34). Și să nu uităm, că în perioada descrisă de N. Steinhardt, N. Ionescu îi avea ca și colegi pe N. Iorga, D. Gusti, C. Rădulescu – Motru, P.P. Negulescu, C. Giurescu, S. Mehedinți ș.a. Însă, continue mărturisirea, „...mai ales el promova senzația cordialității cu și dependenței de cultură... Nu pentru că știa mai mult, ori pentru că vorbea mai frumos ci pentru că era mai dramatic. Cultura pentru Nae Ionescu era o treabă pe viață și pe moarte, urgentă, capitală, decisivă și practică, de toate zilele (evidențiat de N. S. – V. Ț.). Devenea pentru cei care îl ascultau pe dascăl un soi de opțiune definitivă între bine și rău, între ineptie și discernământ... Chiar și ceilalți, oricât de știutori, de competenți și meșteri în ale expunerii erau, în comparație cu el, reci și abstracți” (1,34).

Și continuă cu mult regret: „Atunci pe loc în anii '30 nu mi-am dat seama. Abia mai târziu, mult mai târziu, după moartea sa, pe la sfârșitul celui de-al șaptelea deceniu al veacului, am putut lua aminte la ce reprezenta un ceas petrecut în raza de acțiune a privirii și glasului profesorului Nae Ionescu... Un curs al lui Nae Ionescu era un happening (eng. eveniment – V. Ț.)... Kant, Hegel, Descartes, Schelling, Husserl, încetau a fi niște doctrinari „interesanți”, aserțiunile lor se prefăceau în puncte de răscruce și margine de hăuri: n-aveai încotro, trebuia să alegi, să apuci pe un singur drum. Mai bine decât oricine, Nae Ionescu a priceput înainte ca existențialismul să fi devenit o modă și o doctrină...că suntem cu toții osândiți la libertate și la alegere, că în filosofie insul și duhul se iau la trântă pe răpunere, că disciplina aceasta zisă teoretică îți stă nu mai puțin aproape decât îngerul păzitor, ori diavolul ispititor, că din pluralitățile ei nu poți ieși decât printr-un act de curaj. Pentru labirintul reflexiv nu există un fir al Ariadnei. Trebuie să răzbați de unul singur, singur cu tine și cu ființa ta, tot atât de necunoscută ție ca și celor din jurul tău. Lampadafor (în ant. gr. – purtător de torță, de lampă – V.Ț.) nu ți se dă altul decât pe tine însuși. Nae Ionescu n-a

predat Logica sau Metafizica, a predat cultura ca antirefugiu..., antiizolare, ca stare de tensiune. Nu te lua de mână, nu te silea, nu-ți rezolva problema,... te lăsa liber, nu te povățuia decât pentru a te constrânge să înțelegi că nu-i de șagă și de amânare, că Facultatea de filosofie e unul din locurile cele mai fierbinți și mai primejdioase din lume, unde făptura dăruită cu minte și putere de judecată vine... să-și limpezească gândirea, și să se trezească din somnolență. El deci nu predă un sistem ci o libertate” (1,35).

Și în continuare: „Nae Ionescu...te cucerea, îți pune cultura (gândiri – V.Ț.) la îndemână ca pe o prăjitură minunată... Un lucru este sigur și de aceea a fost Nae Ionescu un profesor – unicat: nu te lăsa apatic și indiferent. Plecai, elev sau simplu auditor, altul decât la intrare... și eu așa l-am auzit, ca pe un povățuitor... și un avocat al învățaturii că adevărului îi prinde bine libertatea. A lăsat cu precădere exemplul unui foarte erudit, iritant și cuceritor dascăl de neliniște și unui profet al ideii că nu cultura este un produs al vieții – ci – totdeauna – viața e o consecință și o componentă a unei modalități culturale” (1,36).

Își încheie N. Steinhardt zugrăvirea chipului magistrului ce i-a grefat itinerarul vieții astfel: „Îndoială nu încapă că stilul pedagogic și cognitiv al profesorului s-a transmis cu putere la cei mai importanți dintre elevii săi: mă gândesc la Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Petre Țuțea...” (1,36), ca mai apoi să-i nominalizeze și pe Mircea Vulcănescu, Vasile Băncilă ș.a.

Rămânem recunoscători pentru această prezentare atât de vie a profesorului Nae Ionescu de către Nicolae Steinhardt, de confesiune mozaică, care a primit botezul în religia creștină ortodoxă la 15 martie 1960 în timpul detenției în închisoarea Jilavă. Recunoscători pentru curajul de a-l salva de la distrugere prin abandonare și tăcere a unuia din cei mai iluștri reprezentanți ai purtătorilor valorilor spirituale din perioada interbelică – Nae Ionescu, care, oricât de paradoxal n-ar suna, rămâne și după 25 de ani de la schimbarea regimului politic din România „unul din cei mai contestați, de nu și huliți” (1,34). „Cenzura democratică”, promovată sub forma excluderii totale din sistemul de învățământ a predării filosofiei românești din perioada interbelică – perioadă a înfloririi ei, - poate realiza „performanțe” de neimaginat de sistemul comunist,

care a depus efortul de a distruge fizic elitele culturale prin zecile de închisori și lagăre de muncă de exterminare.

Aprecierea echidistantă și generația profesorului N. Ionescu. Constatările valorii formative a activității lui N. Ionescu vor privi cu reticență relatările lui N. Steinhardt. Acesta, chipurile, audiindu-i cursurile a rămas, ca și mulți alți tineri, vrăjtit pentru toată viața, iar sentimentele de dragoste pentru profesor, de care a fost fermecat, i-au pompat din inimă în minte doar aprecieri frumoase – după logica” dragostei. Pentru a păstra echidistanța să începem cu o caracterizare „aproape” neutră a filosofului N. Ionescu din Enciclopedia universală Britanică (2010): „Logician, filosof, eseist și publicist român, profesor la Universitatea din București. Ziarist și comentator politic de mare acuitate, posesor al unui talent didactic și al unei forțe de convingere ieșite din comun (sub. – V.Ț.), a influențat decisiv orientarea către extrema dreaptă a celor mai buni dintre studenții săi (între care E. Cioran, M. Eliade, C. Noica, M. Vulcănescu)... Afirmă că ortodoxismul reprezintă componenta definitorie a identității etnice românești” (2,126).

Am scris aproape neutră fiindcă lui N. Ionescu i se incrimina total greșit o faptă pentru care Socrate, 2400 de ani în urmă, a fost condamnat la moarte. În cazul lui Socrate timpul a demonstrat, că actul „coruperii” a constat în scoaterea din platitudine a inteligenței unor tineri talentați în baza declanșării gândirii proprii a acestora. Să recunoaștem că fără Socrate nu l-am fi avut pe Platon, fără acesta pe Aristotel ș. a. m. d. Analogia cu marii maeștri spirituali ce au conlucrat cu tineri de vocație se potrivește și în cazul dezvoltării filosofiei românești. Numai, să fim serioși, nu se poate admite nici în cazul lui Socrate și nici în cazul lui N. Ionescu, că meritul le aparține doar lor. Că doar influenței lor, poate, la extremă, prin „înșelare” se datorează soarta tinerilor. Să nu uităm că nu e vorba de persoane ordinare, ca să fie manipulate. Dar nici omul de rând, după cum susține un aforism a lui J. W. Goethe, nu stă total în voința altuia de a fi manipulat: „nu ești niciodată înșelat: te înșeli singur”. Desigur, influențele nu trebuie neglijate, îndeosebi când ele capătă amploare, în ceea ce privește păstrarea prin dezvoltare și transmitere a valorilor culturale noii generații. Aceasta fiind determinată de un climat spiritual condiționat de aspirații, credințe și idealuri comune.

Generația din cultură este produsul aristocrat, de elită a învățământului universitar, democratic prin tendința sa de deschidere pentru toți. În esență reprezentanții ei sunt intelectuali, scopul vieții lor fiind slujirea unui ideal. Conform convingerii filosofului german Jurgen Habermas: „...intelectualul trebuie să facă neîntrebat – așadar fără însărcinare din partea cuiva – uz public de cunoștința sa profesională, de care dispune ca filosof sau scriitor, ca specialist în științele sociale sau fizician...el trebuie să se exprime fiind conștient de failibilitatea sa. El trebuie... să promoveze informații obiective și argumente cât mai bune...El nu trebuie să-și îngăduie să folosească influența pe care o dobândește prin cuvânt ca mijloc pentru dobândirea puterii...” (3,22). Generația nu este o comunitate formală și se poate manifesta penetrând orice instituție socială, deși centrul ei funcțional – generativ rămâne învățământul universitar. O generație „generează” pornind de la izvoare, de la modele anterioare.

În viața universitară, relatează Mircea Eliade, „profesorul N. Ionescu se situează de la început ca un urmaș direct al lui Nicolae Iorga” (4,273). O recunoaște în repetate rânduri. În 1928 el declară: „Noi știm – dl Iorga ne-a învățat, și-i suntem recunoscători, că singura realitate spirituală e națiunea. Și că nu există o creațiune, de proporții impresionante în ordinea culturii, decât izvorând din sufletul național” (5,106), ca doi ani mai târziu să revină în același ziar Cuvântul: „...suntem promoția istorică Neculai Iorga... El ne-a definit generația... Ce reprezentăm? Primatul spiritului... depășirea „economicului” prin „spiritual” (5, 126-127). A urmat nu doar idealurile lui N. Iorga, ci și modul de a se consacra vieții, silit să lucreze neîncetat pentru a ține spiritul treaz și rodnic.

Cu toate acestea M. Eliade apreciază și influența puternică a lui Vasile Pârvan, menționând: „Cronologic, Nae Ionescu apare...ca un „moștenitor” al lui Vasile Pârvan. Căci, de la 1926 încolo el are în față sa o masă de studenți care crescuse sub magia lui Pârvan și care nu-și mai găseau acum nici un sprijin viu, nici un maestru spiritual” (4,274). E vorba că Vasile Pârvan plecase la universitatea clujeană după redeschiderea ei ca urmare a Unirii de la 1 decembrie 1918 a Ardealului cu patria-mamă. În prima jumătate al sec. XX-lea anume N. Iorga, V. Pârvan, N. Ionescu le-au transmis generațiilor de studenți adevărata

lor hrană spirituală și fundamentarea teoretică a unei vieți creatoare în spiritul culturii românești promovată de Eminescu, Hașdeu, Iorga, Pârvan, N. Ionescu. Vasile Pârvan, spre exemplu, în spiritul lui N. Iorga, în lecția de deschidere a cursului de Istoria antică din 3 noiembrie 1919 la Universitatea din Cluj, intitulată Datoria vieții noastre spunea: „Scopul suprem al luptei noastre e spiritualitatea vieții marelui organism social-politic și cultural care e națiunea. Mijloacele întrebuițate de noi sunt exclusiv de caracter social-cultural și pleacă din izvorul unic al idealului național. Metoda noastră e aceea a cultivării... fiecărui individ... Asupra noastră apasă răspunderea întregii vieți a națiunii. Sănătatea sufletului ei ne e încredințată nouă. Iar noi suntem datori să luptăm pentru a-i păstra întru eternitate această imunitate față de decădere și moarte” (6,59).

Înțelegând că prezentul și viitorul cultural al României depinde în mod decisiv de învățământul universitar, N. Ionescu i se va consacra deplin. Revenind de la studiile doctorale din Germania, el este numit din îndemnul lui C. Rădulescu-Motru în 1919, asistent la filosofie la Universitatea din București.

Să ținem cont de faptul că generația lui N. Ionescu, ca și cea a lui N. Iorga, ca oricare generație culturală, își are originea în mediul universitar. Despre starea acestuia N. Ionescu relatează în articolul Criza universitară în Ideea Europeană nr. 33 din 1 februarie 1920: „Criza universitară durează cam demult. Și nu este nici o speranță că ea are să se sfârșească. O instituție culturală este în criză, când nu-și îndeplinește cum trebuie menirea sa. În viața universitară poate fi criză: din cauza profesorilor și din cauza studenților. La noi este și din cauza unora și altora. Studenții nu vin la universitate cu gândul curat de a se instrui, ci de a lua o diplomă; iar profesorii nu-și fac din catedră un scop al vieții lor, ci numai un sprijin pentru alte ocupațiuni”. (7,174).

Influențe germane de europenizare a culturii române. Tânărul N. Ionescu intervine cu scopul de a schimba situația, având ca model învățământul din Germania, care contribuise în mod decisiv la formarea, fără excepție, a întregii elite culturale din România precomunistă. Așa stând lucrurile generația lui N. Ionescu trebuie evaluată nu în mod îngust, ca doar compusă din foștii studenți ai profesorului, ci în funcție de solidaritate a acestei elite în baza idealului românismului. În acest

scop se vor mai încadra în generația sus – numită și Camil Petrescu, Lucian Blaga, D. D. Roșca, M. Ralea, T. Vianu ș.a. Scopul acesteia era de a europeniza Țara, nu formal, prin preluarea „formelor fără fond” (T. Maiorescu), ci în baza propriilor izvoare, dar învățând din modelul german. De ce anume acest model și nu altul, spre exemplu, francez? Deoarece anume această țară pe parcursul întregii sale dezvoltări culturale, n-a rupt legătura cu rădăcinile culturii europene din antichitatea greacă. Pe de altă parte, învățământul universitar românesc nu era străin speranțelor puse de nemți în aceste instituții culturale.

Despre similitudinea idealurilor elitei culturale românești cu cele ale nemților putem judeca pe baza Conferinței la Uniunea scriitorilor din 9 octombrie 1956 Amintiri vechi și noi din Germania, ținută de Tudor Vianu – adevărată odă închinată culturii germane. T. Vianu recunoaște că la determinat să studieze în Germania pentru elaborarea tezei de doctorat „influența germană în vechea Facultate de Filosofie (din perioada de până la „era” socialistă- V. Ț.”, prin „un anumit ideal romantic format în mine din ce apucasem să cunosc din cultura germană...”(8, 144). Acest ideal a fost și rămâne format din sinteza filosofiei și artei. La Tübingen el e martorul îmbinării tradițiilor ce vin de la sfârșitul evului mediu cu cultura promovată acolo de Hegel, Schelling, Holderlin ș.a. Referindu-se la întrebarea ce i-a dat cultura germană T. Vianu, va fi nevoit să recunoască chiar și în 1956: „Lucrări de specialitate eminente în toate domeniile științei; metoda științifică; înțelegerea culturii germane în partea cea mai de seamă a înfloririi ei. S-a format în mine ideea că cea mai înaltă înflorire a spiritului european, până în epoca contemporană, s-a produs în lumea germană... în epoca în care au trăit și au produs Goethe, Schiller, Herder, Hölderlin... Kant și Hegel: epoca neumanismului german”(8,145). Recunoscând în încheiere, nu fără mândrie: „Concepția mea de viață, umanistică, a rămas profund îndatorată culturii germane, așa cum mi-am însușit-o...” (8,146).

Pentru N. Ionescu funcția filosofiei, interpretată în spirit german, constă în a învăța persoana să filosofeze, adică să gândească pe cont propriu prin înțelegerea cunoștințelor pe care le obține. Înțelegerea e analizată special și metodic de hermeneutica filosofică, începând cu cea a lui. Fr. E. Schleiermacher (1768-1834) și e un element de bază al

culturii germane. N. Ionescu în Curs de metafizică (1928-1929), informează studenții, prin prisma metodei hermeneutice: „Înțelegerea este o activitate analogică cu creația: în momentul în care ai înțeles un lucru, ajungi la rețeta creării lui; când cunoști un lucru, nu-i ai și rețeta: poți să-l identifici perfect, dar resorturile lui intime, legea lui de creație, aceasta nu poți să o „înțelegi” prin cunoaștere, ci prin înțelegere” (9,78). Înțelegerea este în contextul situației în care se află subiectul înțelegerii. Înțelegerea cere implicarea gândirii meditative – cugetarea. Iar aceasta întreprinde punerea în acord a cunoștințelor obținute cu principiile generale ale utilizării lor: cu principiile logice și etice. Universitățile au fost și rămân în continuare instituții care perfectează prin știință și cultură cele mai valoroase și necesare individului și societății calități. Însă, dacă nu înțelegem că știința fără cultură e o putere oarbă, distructivă, iar cultura fără științe, în cazul dat, socioumane, sunt neputincioase și dezorientate, atunci ne va fi greu să ne dăm seama, de ce universitățile nu-și onorează menirea, producând deseori în aceste domenii purtători ai acțiunilor amurale.

Sau dacă luăm cazul prezenței raportului știință – cultură în pregătirea specialiștilor în economie. S-ar părea că în acest caz prioritatea economicului asupra factorului cultural e indiscutabil. Dar e doar o aparență. Fără conștiința valorilor și a misiunii sale ca factor cultural, un popor, oricare i-ar fi prosperitatea economică, este expus pieirii. Un popor este apreciat și prezent în lume prin artă, filosofie, religie și știință. Cu o precizare importantă că roadele științei: tehnicii și tehnologiei – le poți cumpăra. Cultura ori o produci, ori dispare individualitatea ta spirituală, rămânând chipul biologic fără spirit, steril și doar cu grija nesățioasă a trupului. E vorba de fenomenul golanului, despre care va relata unul din reprezentanții generației profesorului N. Ionescu – Vasile Băncilă.

Cât privește funcția, rolul profesorului în procesul de învățământ, care este misiunea lui? Să transmită cunoștințe? Păi în „era” tehnologiilor avansate sunt atâtea modalități, inclusiv la distanță, capabile să se isprăvească de minune cu această sarcină. Să-și demonstreze originalitatea în fața elevilor/studenților? Și ce au din aceasta „afișare” a rezultatelor obținute prin propria activitatea de profesor? Profesorul

și-a demonstrat abilitățile și le confirmă prin diplome și atestate. Da cum rămâne cu cel pe care trebuie să-l învețe profesorul? Și o începem de la început, filosofând în baza metodei hermeneutice, care ne va convinge că învățarea nu se reduce doar la acumularea noilor cunoștințe. În baza lor va trebui să înțelegem de ce informații, metode, tehnici va trebui să ne dezvățăm, adică să nu le folosim. Iar cunoștințele obținute și stăpânite prin înțelegere să nu le dogmatizăm, ci să le dezvoltăm în conformitate cu noile situații cognitive sau pragmatice. Dacă profesorul nu-i în stare să înțeleagă ce mai trebuie să învețe (adică de ce să se dezvețe, la care practici să refuze, înlocuindu-le sau perfectându-le), atunci el se transformă în groparul talentului nedescoperit al elevului/studentului. Iar instituția în care activează astfel de profesori devine cimitir pentru viitorul tinerilor, fără ca ei măcar să bănuiască în ce stare se află. Această situație criminală față de viitorul celui care a venit la învățătură cu pretenția de a se înarma cu cunoștințe pentru toate situațiile vieții, dar va fi înșelat în speranțele sale de către profesor, va fi testată astfel de M. Eminescu în ms. 2255: "Ignoranții cei mai canalii (sunt) cei care afectează învățătura" (10,339).

Forța creatoare a tradiției și pericolul degradării. Succesul generației N. Ionescu se datorează înțelegerii corecte, înțelegerii care își testează corectitudinea prin eficiență. Vom apela în continuare la alți reprezentanți ai generației, cât privește înțelegerea. Lucian Blaga, spre exemplu, menționează în studiul *Legea valorilor supreme*: „O idee care îndeplinește o funcțiune poate îndeplini mai mult sau mai puțin orice altă funcțiune spirituală...” (11,276). În această situație „Spiritul omenesc tinde să dea unei idei funcțiunea pentru care ideea are finalitatea cea mai mare... valoarea maximă”. Aceste constatări îl duc pe L. Blaga la concluzia că: „Cultura unei epoci oarecare e însărcinată cu posibilități de neprevăzut. Culturi vechi sau elemente constitutive de ale acestora se pot reîmprospăta – sporindu-și valoarea – prin mutații funcționale; în sensul acesta riscăm paradoxul că tradiția are importanță reformatorică, că trecutul poate avea o mai mare valoare în viitor decât în trecut...” (11,280). Dacă profesorul nu cunoaște și nu înțelege importanța valorilor istorice prin folosirea adecvată a acestora în procesul de învățământ, vorba lui L. Blaga, va rata „cultura însărcinată cu

posibilități de neprevăzut”, o va avorta omorând prin neglijență nu doar trecutul, ci și viitorul tinerilor și a culturii.

Aceștia, din vina școlii, vor rămâne sterili de spiritualitate, sau cum spune Vasile Băncilă, profund afectat de „epoca” socialistă, – vor deveni golani. El astfel definește termenul „golan”: „omul gol sufletește” adică lipsit de spiritualitate religioasă, de idealuri morale și artistice. Concluzia la care ajunge autorul Filosofiei golanului e sumbră: „Mulți s-au întrebat cum va sfârși omenirea. Prin cataclism cosmic? Va fi mâncată de furnici? Etc. Acum putem răspunde: va fi mâncată de golani (dacă nu se vor reîntrona elitele). Astăzi omenirea trăiește din valorile create de elite...” (12,34). Însă după instalarea statului permisiv democrat în a 2-a jumătate a secolului XX și școlile din Occident produc golani, mai puțin cele din Germania, care produce în continuare elite culturale în instituțiile de învățământ, în care filosofia, religia, știința, arta educă nu doar specialiști, ci și oameni cu identitatea integră.

Orientarea politică a generației N. Ionescu. Aristocratismul cultural ca „sare a democrației vitale”. În articolul „Cultură și democrație” din 11 septembrie 1926, N. Ionescu precizează rolul culturii în viața socială, adică pentru cei de stânga, dar și pentru cei de dreapta, ca și rolul stângei și drepte în dezvoltarea culturii și societății. Pornind de la axioma: „...răspândirea culturii aduce întărirea democrației” el trece la precizarea semnificațiilor în care sunt folosiți termenii de cultură și democrație. Și distinge între existența unei culturi care înseamnă „o adâncire și o potențare a vieții spirituale; dar și al alteia care nu e decât lărgirea comodităților vieții și are ca instrument o vulgarizare a câtorva cunoștințe elementare”. Și continuă: „...pe de altă parte, există o democrație care e mai mult o atitudine generoasă, de om de treabă înduioșat de soarta semenului său...precum există o democrație care înseamnă efectiv egală îndreptățire a tuturor de a hotărî în chestiunile publice și care nu poate duce decât la înecarea individualităților în mase, la precumpănirea cantității asupra calității” (13,239).

Din cele menționate el trage concluzia firească: „Cultura adevărată este opera de adâncire personală, și prin urmare de diferențiere. Marii oameni de cultură, marii creatori în ordinea spirituală nu au fost nicio dată democrați... prin practica politică. Iată un exemplu chiar din țara

noastră și poate unul tipic: dl Iorga. Sentimental, ca orice om de inimă s-a plecat milos asupra maselor necăjite, și a cerut pentru ele dreptul la viață (decentă). Dar dreptul lor de a hotărî în chestiunile de bază ale statului, nu...democrația nu este stăpânirea prin popor, ci stăpânirea pentru popor (adică în folosul poporului”. Istoria a confirmat de mai multe ori adevărul acestor raționamente: în cazul proletariatului, care a fost manipulat de golani sau „incendierea Luvrului pe timpul Comunei” (Albert Camus, Carnete, Ed. RAO, 2002, p.515).

În continuare N. Ionescu trece la punerea la încercare a firescului din noi, a bunului simț: „Vă închipuiți dvs. un om cult, veșnic frământat de probleme, veșnic inventiv și iscoditor, consimțind să intre în rânduri și să se supună hotărârii – după criteriile numerice – a majorității?... Nu, cultura este în esența și urmările ei hotărât aristocratică” (13,240), adică produsul elitei culturale. Fie că e vorba de cultura general-umană, sau de veritabila cultură națională. Cât privește folosirea lor de N. Ionescu sintagmele „aristocrație culturală”, „elită culturală” – în ambele cazuri sunt tautologii. E poziția întregii generații interbelice. Spre exemplu, tânărul filosof L. Blaga, preocupat de modelarea prin cultură a propriei personalități, îi declară în aprilie 1917 viitoarei soții, Cornelia Brediceanu: „religia îți adâncește, arta îți ridică și știința îți lărgeste personalitatea”, iar filosofia, care le îmbină organic pe acestea, „este „bemolul” spiritului: ea adâncește cu o jumătate de ton toate tonurile spiritului” (11,9) prin reflexiile întreprinse. Extrapolând funcția formativă a culturii asupra mediului social, L. Blaga la 1 decembrie 1920 va scrie în articolul Democrație și aristocrație, editat în ziarul clujean Voința: „Dacă prin cuvântul „aristocrație” înțelegem influența hotărâtoare în viața socială a celor mai buni și mai capabili, atunci noțiunile de democrație și de aristocrație nu se contrazic. Ele se pot împreuna foarte bine într-o sinteză care ar fi nespuse de utilă societății... Presupunând că poporul hotărăște să se supună „celor mai buni” ai națiunii în politică, în economie, în cultură – am avea o democrație aristocratică care ar fi idealul suprem de guvernare (14,21). În calea realizării acestui ideal stau anumite piedici de ordin social și individual. În viziunea autorului „Piedicile nu pot fi înlăturate decât printr-o educație a maselor în cultul individualităților mari și prin educația socială care ar trebui să fie o autoeducație a

celor aleși de natură să fie cei dintâi. Într-o societate nedemocratică masele mari trăiesc în cea mai mare sărăcie intelectuală și fizică. Din lipsa de cultivare se pierde cel mai prețios material omenesc” (14, 21-22). În concluzia eseului L. Blaga își exprimă convingerea: „Democrație avem numai acolo unde la guvernare i-au parte toate tipurile sociale și mai ales acolo unde masele au un deosebit cult pentru tipul „aristocratic” care poate veni de orișunde, din orice strat al societății. Un aristocratism bine înțeles, care zace în firea lucrurilor e sarea democrației vitale ce deschide drumul spre cele mai înalte valori culturale” (14,22).

Astfel afirmația „a influențat decisiv orientarea către extrema dreaptă a celor mai buni dintre studenții săi” și la scurgerea a 75 de ani de la moarte, rămâne, în unele cazuri, înțeleasă greșit și, ca rezultat nu dor regimul regal până la 1940 și comuniștii în mod fățiș ulteriori – au condamnat activitatea, ci și după 1989. Ce stranie soartă a celui care a revigorat ca nimeni altul cultura contemporană. Influența profesorului N. Ionescu a fost una asumată de elita culturală sub formă de model de viață, în situația în care s-au pomenit în acea perioadă istorică.

Componența religioasă – condiție fundamentală a accederii la nivelele aristocrației culturale. Realizările impresionante ale generației profesorului N. Ionescu – a lui personal și al fiecărui reprezentant în parte – se datorează credinței în esența divină a omului. Lucrul acesta reiese din cursul său de debut în 1919 care începe cu Funcția epistemologică a iubirii. El caută să-i convingă pe ascultători că fericirea adevăratului înțelept constă în cunoștință, care e cunoașterea ființei supreme, iar iubirea este forța în virtutea căreia urcă trepte din ce în ce mai înalte. De această iubire, care e însăși setea de știință, nu sunt capabili toți. „Să iubească – consideră N. Ionescu – pot numai doritorii de înțelepciune, filosofii și numai întrucât urcă treptele cunoașterii” (15,9).

Caracterul select al celor capabili să iubească valorile absolute profesorul lămurește astfel: „Faptul religios, ca și faptul estetic este de natură individuală. Și după cum se cere o anumită pregătire și o anumită rafinare sufletească pentru a fi sensibil la frumos, tot astfel se cere o anumită tonalitate psihică pentru a trăi legătura cu Dumnezeu. Ființa supremă nu se demonstrează, ea se trăiește într-un act original intraducibil. Pentru acest fenomen te poți cel mult pregăti, a-l învăța și a-l înțe-

lege conceptual este o imposibilitate” (15,14). De aici el trage concluzia că religia autentică nu stă în puterea mulțimii. Aceasta nu poate trai decât formele exterioare, riturile religioase. Și doar „în iubirea creștină către Dumnezeu persoana ta proprie se precizează, ridicându-se din ce în ce mai pură...” (15,15).

În spiritul creștinismului N. Ionescu e convins în faptul că iubirea ne transformă în bine prin manifestarea forței divine, așa cum mărturisește Apostolul Pavel în Epistola către romani: „Iubirea lui Dumnezeu este răspândită în inimile noastre prin Sfântul Duh, care ne-a fost dăruit”(5,5). Desăvârșirea și este această armonizare a sinelui nostru de origine divină cu originalul lui. Armonizarea se produce prin fapte bune care sunt pe placul lui Dumnezeu. Acestea, la rândul lor, deschid noi energii de îmbunătățire. Anume prin iubirea de Dumnezeu se deschid energiile pentru înfăptuirea Binelui, Frumosului și Adevărului, care sunt caracteristici imanente ale divinității și seminte divine implantate în sinele uman. Acest fapt l-a făcut pe Sfântul Augustin să susțină: „Iubește - L pe Dumnezeu și fă ce vrei”. În lipsa iubirii de Dumnezeu se creează condiții „prielnice” degradării la nivelul inferior al existenței. La acest nivel e locul urii, minciunii, lăcomiei, cruzimii care sunt și ele trăsături imanente dar ale necuratului. Anume liniștea sufletească, încrederea prin iubire în Creator ne plasează pe „fundamentul suprem comun al lumii și al sinelui omului” (16,211), despre care vorbește Max Scheler (1874-1928) și care l-a influențat prin ideile sale atât pe N. Ionescu, cât și pe reprezentanții generației sale. Îndumnezeirea omului, în viziunea lui M. Scheler, se realizează din două surse, prima e „... nemijlocit înrădăcinată într-o ființă eternă, adică în Dumnezeu și a doua în spirit „pe măsura desăvârșirii și adecvării” persoanei la aceste două surse” (16,215).

Conceptiile ce scot în evidență necesitatea și modalitatea armonizării esenței divine a creaturii cu cea a Creatorului prin cunoaștere și dragoste sunt dezvoltate de unul din cei mai talentați reprezentanți ai generației N. Ionescu – Mircea Vulcănescu în lucrarea Lagos și eros. Fidel modelului răsăritean al religiozității, ca și profesorul său, el considera că „iubirea e subordonată cunoașterii, ... iubirea nu e decât o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adâncă” (17,12). Aprofunda-

rea concepției despre cunoașterea divinității o realizează prin utilizarea conceptelor din filosofia Greciei antice eros și logos, precizându-le semnificațiile. El menționează: „Eros și logos, adică Dragoste și Cuvânt, de fapt: dragoste și vorbă cu înțeles, expresie cu tâlc, manifestarea unui temei sau rost, căci logos înseamnă în același timp mai mult decât „vor-birea” pură și simplu și mai mult decât „cunoașterea” gândită”(nous). Nu este prin urmare vorba de relația dintre iubire și cunoașterea pură și simplă, ci relația dintre ea și fundamentul rațional al existenței (evidențierea lui M. V.)” (17,18).

Conștient de faptul că și în alte religii Dumnezeu este identificat cu Binele, Frumosul și Adevărul, M. Vulcănescu va scoate în evidență caracterul particular al gândirii creștine, pentru care „Dragostea e Dum-nezeu însuși...iar lumea toată, cu lucrurile și temeiurile ei, nu sunt de-cât produsul acestei Dragoste...Dumnezeu iubitor, creator și țiitor din dragoste al lumii și răspânditor de har, e o dezvăluire proprie a Bisericii creștine” (17,18). Aceasta cât privește dragostea, sau erosul divin și în-tru divinitate.

Celălalt termen la fel e analizat amănunțit sub aspectul utilizării în filosofia religiei. M. Vulcănescu precizează: „Cuvântul, înțelesul exprimat, Logosul, este Dumnezeu însuși, este una din fețele Dumnezeirii, este un Chip, un Ins substanțial, agent și suport al unor activități proprii: Cuvântul e tot una cu Fiul... Lagosul este însuși Iisus Hristos fiindând dinainte de veac, îndurător în veac și biruitor peste veac” (17,19). Astfel în Dumnezeu erosul și logosul prin esența lor, după cum ne-a demon-strat M. Vulcănescu, sunt identice, pe când la om ele sunt supuse perico-lului degradării, dacă pierdem legătura cu Dumnezeu.

La credincioși – fie că se declară astfel sau nu – dragostea reînnoadă în noi trecutul cu prezentul, prezentul cu viitorul, prezentul individual – veșnic, adică sinea cu prezentul și viitorul. Mancurții lui Cinghis Ait-matov sunt cei care, prin manipulări cunoscute, fiindu-le sterilizată dra-gostea, au pierdut legătura cu trecutul, inclusiv cu părinții care i-au adus pe această lume. Constantin Noica relatează despre necesitatea dragos-tei de sine, provocată la tineri de profesor. Pentru el funcția profesorului constă în a-l ajuta pe elev/student în cunoașterea de sine, în formarea sentimentului dragostei de sine, în implicarea sinelui în însușirea intere-

sată (motivată) a cunoștințelor și experienței altora, când e cazul producătorilor de valori spirituale. Dragostea și grija de sine nu se reduce la C. Noica la sentimente egoiste, ci la cele ale valorii proprii și acceptării responsabilității, inclusiv în fața comunității. În Cartea de înțelepciune el scrie: „Fie-ți milă de alții: trăiește frumos, învață mult, crează bine – trebuie să spui fiecărui om tânăr. Alții au nevoie de împlinirea ta la fel de mult ca și tine” (18,11). Cei care-și asumă grija de sine prin realizări personale fac, cel puțin, două lucruri importante: îi scutesc pe alții să le poarte grija (familia, statul) și, realizându-și vocația, provoacă interesul celorlalți pentru cele obținute. „Interesați, valabili, rodnici sunt tocmai oamenii care se slujesc pe ei – continuă C. Noica – Nu egoiștii. Cine se poate gândi la ei? Dar cei care nu-și pierd timpul cu unul sau altul, ci cu sinele acela care-i face oameni adevărați...” (18,16).

Sinea omului este spiritul său creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: veșnic, liber, creator. Pentru ținerea trează a spiritului omul trebuie să respecte virtuțile morale: Binele, Adevărul și Frumosul pe care le posedă Creatorul și care determină „parametrii” faptelor pe placul și încuviințarea lui Dumnezeu. Dacă corpul omului, vremelnice pe această lume, e atras de progres, de permanenta tendință spre mai mult, spre evoluție și progres, apoi spiritul tinde spre liniște, permanență, avându-le pe toate cele necesare. Este convingerea lui N. Ionescu, care reiese din conversația dintre profesor și Țuțea: „Întâlnindu-se la Berlin cu Nae Ionescu, de care-l lega o mare prietenie și întrebat: „Domnule Țuțea, tot de stânga, tot de stânga?” el a răspuns: „Nu, nu mai sunt, am evoluat”. Domnule Țuțea, nu există evoluție, există lămurire! (În altă variantă – „omul, domnule Țuțea, nu evoluează, nu devine, ci se dumirește”). Ideea de evoluție, raportată la nivel spiritual, este o prostie. Spiritul nu evoluează, este așa cum l-a făcut Dumnezeu. Esențele nu se schimbă” (19,2).

Solidaritatea elitei culturale ca asumare a responsabilității pentru valorile vieții. Constituirea generației culturale presupune în mod necesar solidaritatea în rândul elitei culturale sub mai multe aspecte. Dat fiind că o generație cu idealul său apare în baza anumitor tradiții, anumitor personalități de referință, cum a fost N. Iorga, V. Pârvan ș.a. pentru generația N. Ionescu, chiar dacă idealurile suferă anumite ajustări de moment, acest nou ideal va obliga la colaborare această comunitate

neformală, va integra energiile lor individuale, fără a știrbi din valoarea, identitatea și originalitatea fiecărui membru al generației. Anume generația își asumă funcția nedeclarată de a proteja valoarea fiecărui reprezentant, chiar și atunci când cineva se simte deosebit de ceilalți, de parcă deosebirea n-ar fi immanentă ființei umane, cu atât mai mult intelectualilor. Spre exemplu, „cazul E Cioran”, mărturisit de C. Noica, într-o scrisoare adresată lui V. Băncilă din 30 iulie 1940, adică după 4 luni și ceva de la moartea profesorului N. Ionescu: „...Aș voi să pot, ca un Cioran, uita destinul nostru colectiv și să mă cufund mai adânc în micile mele rosturi individuale, dar gândul prietenilor acelora de dincolo de viață nu mă lasă. Doar de-am mai putea îndrepta ceva și de-am fi vrednici s-o facem” (20,273), „De îndreptat” rămânea editarea postumă a operei lui N. Ionescu de către „Comitetul pentru publicarea operei lui N. Ionescu” din care făceau parte C. Noica, M. Vulcănescu, C. Floru ș.a. E. Cioran, frământat de teama sterilității spirituale, de a rămâne un „nimeni”, un mort în viață se izolase pentru a se descoperi pe sine, dar n-a fost părăsit de colegii de generație, ci a fost susținut, așa cum se declară el „antiromân”.

Alta a fost situația lui Mihai Eminescu în lipsa coagulării unei generații culturale protectoare. M. Eliade cu mult regret descrie tragedia din pragul maturității forțelor creatoare ale celui mai mare poet național, căuia i-au fost frânte aripile de către opacitatea „intelectualilor” și a camarazilor de breaslă: „Ar fi suportat cu mai multă seninătate, Eminescu, prostiile ridicole ...dacă ar fi întâlnit la Junimea o înțelegere totală. Dar și Junimea avea cota ei masivă de mediocri scăpărători. Iar în altă parte, pe cine să caute? Hașdeu era certat cu Maiorescu și era prea orgolios ca să recunoască talentul excepțional al lui Eminescu. Creangă îi era, într-adevăr prieten, dar mințile lor comunicau doar pe nivelurile interioare. Slavici îl înțelegea anevoie, iar Caragiale „se amuza” să-l întărate la discuții ca să-i încerce nervii” (21,245). Pentru ceea ce s-a întreprins asupra lui Mihai Eminescu regretele noastre niciodată, cât va supraviețui cultura românească, nu se vor potoli. Se poate doar stopa setea de noi asasinări. Cu atât mai mult că numărul celor ce încearcă să nimicească valoarea marilor modele culturale: Eminescu, Eliade, Noica, Cioran, Iorga, ba chiar a valorii culturale românești de la origini nu

se micșorează. Vă puteți convinge, studiind lucrările domnului profesor Teodor Codreanu, prezent la această conferință, în care sunt scoase la iveală atacurile complet amorale ale unor intelectuali, care-și folosesc talentul pentru a ne bațjocuri trecutul și prezentul cultural.

În condițiile agravării crizei culturii europene și a pătrunderii masive a nonvalorilor, în condițiile globalizării, crește importanța protecției a Fundației Internaționale pentru cultură și știință „Ștefan Lupașcu”, dirijată cu înaltă eficiență de Președintele Executiv profesorul Petru Ioan, prezent și Dumnealui în sală, citorilor (curatorilor și șefilor) de promoții, școlilor de cercetare în filosofie, inclusiv de cercetare bioetică în frunte cu profesorul Teodor Țirdea de la USMF. Putem stopa criza și ne putem salva titlul de intelectuali, doar urmând exemplul generației profesorului Nae Ionescu.

Putem reuși dacă vom acționa în baza principiului moralei creștine a toleranței reciproce în numele valorilor spirituale moștenite de la înaintași, dacă ne vom asuma datoria sfântă de a le ocroti și păstra prin dezvoltare și propagare. În caz contrar devenim complice la asasinarea vocației culturale a tinerii generații, adică a viitorului românismului.

Referințe:

1. Steinhardt, Nicolae, *Primejdia mărturisii. Convorbiri cu Ioan Pinte*. – Cluj-Napoca: Ed. Dacia, 1993, 254p.
2. *Enciclopedia Universală Britanică*. Coord. Ilies Câmpeanu, Cornelia Mărinescu. – București: Ed. Litera, vol. 8, 2010, 359p.
3. Citat după: Andrei Marga, *Filosofia lui Habermas*. – Iași: Ed. Polirom, 2006, 518p.
4. Eliade, Mircea, ...*Și un cuvânt al editorului* – în Nae Ionescu, *Roza vânturilor. 1926-1933*. Culegere îngrijită de Mircea Eliade. – Chișinău: Ed. Hyperion, 1993, p. 270-284.
5. Răpeanu, Valeriu, *Nicolae Iorga – Mircea Eliade – Nae Ionescu. Polemici. Controverse. Elogii*. Ed. 2-a. – București: Ed. Lider, 1993, 329p.
6. Pârvan, Vasile, *Datoria vieții noastre*. Lecție de deschidere a cursurilor de Istoria antică și de Istoria artelor, ținute în semestrul de iarnă 1919/1920 la Universitatea din Cluj, citită în ziua de 3 noiembrie 1919 – *Idealul universității moderne*. Prelegeri inaugurale la Universitatea din Cluj în perioada interbelică (1919-1940). Ediție, studiu introductiv și note: Vasile Pușcaș. – Cluj-Napoca: Fundația Culturală Română, 1994, p. 53-73.

7. Ionescu, Nae, *Criza universitară* - în Nae Ionescu, *Suferința rasei albe*. Articole publicate în: *Ideea Europeană, Est - Vest, Predania*. Ed. îngrijită de Dan Ciachir. – Iași: Ed. Timpul, 1994, p. 174-176.
8. Vianu, Tudor, *Amintiri vechi și noi din Germania*. Conferință la Universitatea Scriitorilor, 9 octombrie 1956 – în *Manuscriptum*, București, 1996 nr. 3 – 4, 1997 nr. 1, 144-146.
9. Ionescu, Nae, *Curs de metafizică. Teoria cunoașterii metafizice. I. Cunoașterea imediată 1928-1929; I. Cunoașterea meditată 1929-1930*. Ed. îngrijită de Marin Diaconu. – București: Ed. Humanitas, 1995, 259p.
10. Eminescu, Mihai, *Fragmentarium*. Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indicii de Magdalena D. Vatamaniuc; - București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, 813p.
11. Blaga Lucian, *Legea valorilor maxime ; Cugetări* – în Lucian Blaga, *Zări și etape*, București: Ed. Minerva, 1990, p. 275-280; p. 9-22.
12. Băncilă, Vasile, *Filosofia golanului* – în *Manuscriptum*. București, Număr special Vasile Băncilă, 1988, nr. 3-4, 305p.
13. Ionescu, Nae, *Cultură și democrație* – în *Roza vânturilor*. 1926 – 1933. Culegerea îngrijită de M. Eliade. Chișinău: Ed. Hyperion, 1993, p. 238 - 240.
14. Blaga, Lucian, *Democrație și aristocrație* – în Lucian Blaga, *Vederi și Istorie*. – Galați: Ed. Porto-Franca, 1992, p. 21-22.
15. Ionescu, Nae, *Funcția epistemologică a iubirii* – în *Izvoare de filozofie*. Culegere de studii și texte de C. Floru, C. Noica și M. Vulcănescu. V. 1. București, 1942, p. 2 -16.
16. Scheler, Max, *Concepția filosofică despre lume*. – Tr. Al Bloc. // Revista de filozofie (București) 1999, nr.3 4, p. 206 -215.
17. Vulcănescu, Mircea, *Logos și Eros* – în Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filozofie medievală*. București: Ed. Paideia, 1991, p. 5 – 40.
18. Noica, Constantin, *Carte de înțelepciune*. – București: Ed. Humanitas, 1993, 143p.
19. Țuțea, Petre, *Omul. Tratat de antropologie creștină*. Vol. 1. *Probleme sau cartea întrebărilor*. – Iași: Ed. Timpul, 1992, 365p.
20. Noica, Constantin, *Scrisoare către V. Băncilă din 3.08. 1940* – în *Manuscriptum*. București, 1988, nr. 3 – 4, p. 273.
21. Eliade, Mircea, „*Asta-i o teorie care-i greu de înțeles...*” – în Mircea Eliade, *Lucrările de taină. Eseuri*. – Editura Eminescu, 1995, p. 243 – 246.

ABORDAREA PROBLEMELOR ETICII ÎN LUCRAREA LUI D.D. ROȘCA *EXISTENȚA TRAGICĂ*

Valeriu CAPCELEA,
*doctor habilitat în filosofie, conferențiar
universitar, secretar științific al Filialei Bălți
a Academiei de Științe a Moldovei.*

În filosofia sa celebrul filosof român al sec. al XX-lea D.D. Roșca a conturat o concepție generală asupra lumii care reprezintă un sistem filosofic integru, ce conține, într-o formă extrem de concentrată, o filosofie a istoriei, o axiologie, o ontologie, o gnoseologie, o filosofie a culturii, o etică și o estetică. Aceste domenii ale filosofiei conlucrează la D.D. Roșca în vederea configurării unei antropologii, care, inevitabil, implică și o etică, care se regăsește în lucrarea sa celebră *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, care a văzut lumina tiparului în anul 1934, pentru care, în anul 1935, i s-a decernat premiul „Gh. Asachi” al Academiei Române. Ea a fost supusă unui proces de îmbunătățire continuă și unei revizuirii sistematice încheiate abia în anul 1968, când apare ediția definitivă, ce reprezintă un capitol foarte important în istoria filosofiei românești. Lucrarea constituie o expresie reușită a crezului acceptat de filosofilor români din prima jumătate a sec. al XX-lea care, căutând caracterul specific al condiției umane într-un univers „ostil” și „indiferent”, au ajuns să pună la îndoială posibilitatea cunoașterii totale, raționalitatea lumii, determinismul ei științific absolut și moralitatea perfectă. Sinteza filosofică întreprinsă de D.D. Roșca în această lucrare este, în mod deliberat, subordonată realizării unui profil uman autentic, fundamentat pe date teoretice și empirice destul de solide.

Ne raliem opiniei cercetătoarei M. Gligor, care susține că „prin felul în care înțelege existența, D.D. Roșca se distanțează critic de toate modurile tradiționale de concepere a ei. Pentru el, conștiința tragică

este creatoarea unui efort ce-l facem clipă de clipă pentru a ne liniști conștiința despre veșnica noastră insuficiență. Numai insuficientul este creator. Pe de altă parte, nu știm dacă existența este sau nu rațională. Ideea raționalității integrale a existenței este numai un punct de vedere parțial asupra totului” [3, p.352].

D.D. Roșca susține că în procesul existenței sociale sunt câteva atitudini morale distincte pe care individul le poate adopta. În *primul rând*, el poate să continue transcenderea experienței așa cum o făcea mânat de iluzia raționalității integrale a lumii, căutând să găsească aspectele raționale ale existenței și să lărgească tot mai mult sfera raționalului. În acest caz, omul este extrem de conștient că este creator de valori și liber transformator al realității, ceea ce-i conferă optimism, încredere în sine, liniște sufletească, elemente importante pentru succesul acțiunilor sale. [4, p. 127-128].

A doua atitudine posibilă, în opinia lui D.D. Roșca, se „desprinde din depășirea experienței – depășire tot principială – în sens invers: adică să se afirme că existența este numai irațională în substanța ei ultimă, este negarea evidenței și afirmarea existenței, în totalitatea ei, absurdă, ceea ce înseamnă ajungerea la pesimism, adică anihilarea oricărei acțiuni. Este cea mai puțin profitabilă atitudine dintre toate”. [4, p. 129].

Există și o *a treia atitudine*, pentru care pledează D.D. Roșca, și anume, acceptarea realității, care are aspecte antagonice la fel de puternice, aflate în permanentă luptă. „E vorba de un conflict în care se decide soarta minunatei și neliniștitoarei realități care se cheamă popular și poetic: suflet. E vorba de soarta noastră ca ființe spirituale și de destinele civilizației create de noi. E vorba de un conflict care, în general, nu are sfârșit. Nu poate să existe, credem, un spectacol mai tragic decât acesta” [4, p. 132]. Este vorba de atitudinea de asumare până la capăt a conștiinței tragice. „Într-adevăr, conștiința tragică produsă de dublul caracter al existenței... poate reacționa în fața acestei existențe și printr-o mare tensiune interioară – cea mai mare din câte poate atinge conștiința - tensiune generatoare de acțiuni transformatoare ale concretului și hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt” [4, p. 141-142].

În opinia lui D.D. Roșca, „după constituțiile sufletești diferite în care ea poate lua naștere, conștiința tragică poate duce, prin urmare, la două atitudini morale diferite față de existență. Una, de secretă descu-

raizare, tinde, prin detașare de existență, să devină contemplație pură. Alta, de mare tensiune interioară, tinde, prin nevoie constantă de deținere, să devină pasiune spirituală și acțiune transformatoare de lume și hotărâtoare de soartă” [4, p.151]. „În cazul întâi, omul se aseamănă artistului mare prin detașarea sa completă de existență. Planul vital de contemplație curată pe care-l atinge este cel pe care încearcă să rămână constant creatorul de artă mare” [4, p. 151]. „În cazul al doilea, omul se aseamănă artistului mare prin libertatea interioară enormă. care-i modelează, ca pe o operă de înaltă artă, viața”. [4, p.151].

D.D. Roșca situează în centrul argumentației sale etice ideea că valorile sunt „singura noastră armă cu care putem interveni ca agenți transformatori ai existenței ce ne privește. Intervenim cu ele, fără s-o știm totdeauna, ca ordinatori ai existenței pe planul teoretic al gândirii și putem interveni cu ajutorul lor ca ordinatori – a ordona este echivalent cu a transforma ceva după un punct de vedere propriu – ai existenței pe planul spiritual-moral” [4, p.139]. Adevăratele dovezi de libertate spirituală, de superioritate morală se manifestă într-o lume în care triumful binelui, sub orice formă, poate fi îndoielnic, în care orice efort, orice acțiune pot fi zadarnice și, totuși, ele reprezintă un scop al existenței. În confruntarea cu existența aceasta duală, conștiința umană poate lua două atitudini, spune D.D. Roșca: una este detașarea, determinată de o intimă descurajare, și care se împlinește moral prin contemplație pură; cealaltă presupune o tensiune interioară superioară, e activă și își face un ideal din transformarea lumii. Dacă viața noastră înseamnă suferință conștientizată, dacă sufletul nostru trăiește insuficiența și neliniștea pe care finitudinea i le procură și, pe urmele acestora, nostalgia eternității, adică a paradisului, atunci căutarea și meditația pe tema sensului existenței și a destinului uman în timp reprezintă definiția ființei gânditoare. În opinia filosofului român, concepțiile geocentriste, antropocentriste, egocentriste, marcate de orgoliu și de nevoia omului de a se consola de singurătatea sa în univers, au accentuat tensiunea între conștiință și natură/divinitate. După el, atitudinile spre care au înclinat filosofii au variat de la scepticism la disperare și apoi la eroism, după cum a evoluat capacitatea de a-și asuma lucid propria limitare, în detrimentul acceptării desemnate a acestei limitări ca manifestare a voinței divine universale.

Tragicul este, în opinia lui D.D. Roșca, din punctul de vedere al eticii motivate filosofic, răul asumat; neasumat, la modul absolut, răul e un dat cosmic, irelevant din punctul de vedere al destrucției în orizont uman, ca furia valurilor imperturbabile ale mării; ființa tragică e omul conștient, lucid, superior, capabil de această asumare, refuzând abandonul și propria limitare în timp și spațiu, trăind scenariul agonal al unei lupte continue a provocării limitelor, acuzând răul și încercând să-l contracareze, situându-se în vecinătatea transcendentului ca spațiu al înnobilării sale dincolo de limite, afirmându-și excelența prin eroism. Nu este aceasta cea mai înălțătoare dintre atitudinile posibile ale omului? Nu este ea soluția ascendentă cea mai eficientă în relația subiectului cu realitatea și cu el însuși?

Abordând problemele moralei, D.D. Roșca se referă la noțiunile fundamentale ale eticii și ale experienței morale precum: ideal, fericire, libertate și necesitate, plăcere, sensul vieții, demnitate etc. În opinia lui, „idealul unei lumi perfecte din punct de vedere moral, este ca orice ideal, rezultatul unei judecăți de valoare. Și ca orice valoare, el poate fi dedus și scos numai din existența empirică” [4, p.88]. Idealul principal al omenirii, relevă D.D. Roșca, este determinat de credința că realitatea (lumea, Universul) este rațională, inteligibilă în esența sa; că există un acord între realitatea exterioară și gândire. Această credință se înrădăcinează în zona obscură a instinctului vital, într-o atitudine de ordin emoțional, susține filosoful român, care, hegelian fiind, sesizează că punctul sensibil al gnoseologiei lui Kant este separația obiect-subiect.

Concepția lui D.D. Roșca se inspiră din experiența istorică, dar reprezintă și o luare de poziție proprie, pe care o propune ca mod distinct de viață. În cele din urmă, filosoful român proclamă eroismul creator al valorilor superioare ca unica formă de eliberare umană.

În opinia eticianului român T. Cățineanu, relația dintre ideal și realitate constituie una dintre cele mai acut controversate teme în istoria reflecției etice. O linie oarecum subterană și constantă în soluția ei merge pe ideea incompatibilității de principiu dintre cele două determinații ale existenței umane. Această linie este exacerbată în creștinism, ca și în alte variante ale religiei, și capătă o formulare logică-formală și metafizică acută în neokantianism. Putem distinge, în manieră clasică, trei po-

ziții teoretice referitoare la raportul ideal-realitate [a se vedea: 2, p.14-15] Mai întâi idealismul, care reduce realul la ideal, atât ca valoare, cât și ca prioritate determinativă. Apoi realismul, care procedează invers. Și poziția a treia, care o găsim la P. Andrei, care merge pe depășirea celor două unilateralități, pe ideea corelației celor două planuri: „Primele două teorii afirmă existența unui raport de reducere, iar ultima un raport de reciprocitate, dar nu de reductibilitate” [1, p.195]. Toate cele trei poziții, în forme variate, tind să identifice, sau identifică explicit, idealul cu perfecțiunea sau cu absolutul. Însă această identificare nu poate exista, ea fiind opera imaginației, nu a gândirii. Într-adevăr, aspirația spre perfecțiune este legitimă, dar identificarea cu ea este imposibilă.

Ne raliem opiniei lui T. Cățineanu, care susține că nu este întâmplător că în cultura noastră națională a apărut un teoretician profund și subtil al „atitudinii eroice”, cu care idealul eroic se asociază în persoana lui D.D. Roșca” [2, p.40]. Autorul *Experienței tragice* scoate la iveală trei tipuri de ideal: idealuri care au rămas „visuri fără trup”, idealuri care au fost realizate cu prețul unei enorme risipe de energie; idealuri care abia realizate au fost distruse de forțele ostile ale existenței. Are perfectă dreptate T. Cățineanu, care susține că „primul ideal este echivalentul idealului utopic, iar următoarele două pot fi puse sub semnul idealului eroic, cu precizarea că ceea ce am putea numi ideal „tragic” desemnează o situație limită, deși nu rară, a idealului eroic” [2, p.40]. D.D. Roșca raportează atitudinea eroică la idealul suprem al raționalizării integrale a existenței, cu acest imperativ: trebuie să depunem un efort constant de raționalizare a existenței, pe toate planurile ei, chiar dacă avem conștiința secundă că idealul raționalizării complete nu va putea fi întrupat efectiv niciodată”.

Prin urmare, D.D. Roșca se referă la *idealul eroic* – care este realizabil, dar altcândva decât în timpul de viață și acțiune al subiectului. Aceasta înseamnă că interesele care stau la baza acestui ideal sunt cristalizate, dar nu sunt „coapte” condițiile, respectiv nu sunt elaborate încă mijloacele sau strategiile de realizare efectivă a lui. Așadar, autorul *Existenței tragice* deosebește în plan concret trei tipuri de ideal: idealuri care au rămas „visuri fără trup”; idealuri care au fost realizate cu prețul unei enorme risipe de energie; idealuri care abia realizate au fost

distruse de forțele ostile ale existenței. [4, p. 89]. În limbajul tipologiei propuse de T. Cățineanu, primul ideal este echivalentul idealului utopic, iar următoarele două tipuri pot fi puse sub semnul idealului eroic, cu precizarea că aceea ce am putea numi ideal „tragic” desemnează o situație-limită, deși nu rară, a idealului eroic [2, p. 40].

D.D. Roșca raportează atitudinea eroică la idealul suprem al raționalizării integrale a existenței cu acest imperativ și consideră că trebuie să depunem un efort constant de raționalizare a existenței, pe toate planurile ei, chiar dacă avem conștiința secundă că idealul raționalizării complete nu va putea fi întrupat efectiv niciodată. D.D. Roșca în capitolul IV din *Existența tragică* ajunge la concluzia că idealul, pentru a fi fecund, trebuie să-și fixeze ținta în imposibil [a se vedea: 4, 115-152].

Marele nostru înaintaș la finele acestei opere scoate o concluzie care are o însemnătate deosebită pentru oamenii ce trăiesc în societatea post-modernă: „acceptând și căutând să realizezi stilul de viață...făurindu-te pe tine însuși...reușești poate să-și convertești destinul – altfel impus dinafară – în destin dominat de tine însuși dinăuntrul tău. Reușești să-ți integrezi idealurile înalte creatoare de cultură în năzuințele nobile ale poporului tău, năzuințe și luptă care atunci când sunt cu adevărat nobile sunt și ale umanității întregi. Poți să fii bun fără să fii orb și să lupți neîncetat spre a deveni om adevărat fără să faci apel la nici un fel de puteri ce nu sunt ale tale. Poți fi prin tine însuși om care, deși amenințat adesea să fie zdrobit de forțele oarbe ale existenței, nu poate fi niciodată învins. Nu e greu de înțeles că cel ce reușește să urce și să se mențină pe podișul înalt al unei astfel de liberări și libertăți spirituale poate afirma cu bună dreptate că a răzbătut pe treapta cea mai de sus a demnității omenești”. [4, p. 152].

Bibliografie:

1. Andrei, P. *Despre ideal*. În: Revista de filozofie, 1968, nr. 2, p. 189-203.
2. Cățineanu, T. *Elemente de etică*. Vol. II. Problematika fundamentală. Cluj-Napoca: Ed. Dacia, 1987. 259 p.
3. Gligor, M. *D.D. Roșca despre sentimentul tragic al existenței*. În: Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițiu” din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XII, 2014, p. 351–354.
4. Roșca, D.D. *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*. Ediție definitivă. București: Ed. Didactică și Pedagogică, R.A., 1995. 156 p.

CONCEPTUL DE DOGMĂ LA ION BARBU ȘI LUCIAN BLAGA

Theodor CODREANU,
profesor, doctor, membru
al Uniunii Scriitorilor din România, Iași.

Există o solidaritate remarcabilă între gândirea poetică a lui Ion Barbu și cea filosofico-poetică a lui Lucian Blaga. Iar apropierea se face în jurul conceptului de dogmă, prezent în două capodopere: *Oul dogmatic*, la cel dintâi, *Eonul dogmatic*, la al doilea.

Fenomenologia poetică barbiană nu merge pe urmele fenomenologiei clasice, în pofida apropiierilor frapante de universul ideatic al lui Husserl și al poeziei fenomenologice. Basarab Nicolescu remarca faptul că prestigiul și funcționalitatea fenomenologiei s-au datorat, în definitiv, intuiției husserliene că realul este stratificat. Însă limita fenomenologiei, observată și de Blaga, vine de acolo că Husserl s-a limitat la descripția cerută de reducția fenomenologică, netrecând, în definitiv, de imaginea unui singur nivel de Realitate. Am arătat în cartea mea despre ermetismul canonic barbian [1] că originalitatea lui Ion Barbu vine din dezinteresul poetului-matematician pentru gândirea lui Husserl, devenit reticent, foarte probabil, și datorită rezervelor serioase ale lui Lucian Blaga față de fenomenologie. Or, solidaritatea pe care o anticipam între gândirea lui Blaga și poezia lui Ion Barbu, vine chiar pe fondul izbitoarei diferențe dintre cei doi, hărăziți de destin să se nască și să moară în aceiași ani (1895 – 1961). „Fenomenologia” barbiană intră în zona eo-

¹ Textul de față este un fragment adaptat și adăugit după cap. „*Întocmai – dogma*” din cartea *Ion Barbu și spiritualitatea românească modernă. Ermetismul canonic*, București, Editura Curtea Veche, 2011. Comunicare la Conferința științifică „Personalități notorii ale filosofiei românești: Lucian Blaga, Nae Ionescu, Dumitru D. Roșca”, organizată de Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Istorie și Filosofie, Fundația Internațională pentru Știință și Cultură „Ștefan Lupașcu”, 26-27 iunie 2015, Chișinău.

nului dogmatic blagian, ambii fiind deschizători de drumuri către eonul transmodernității, pe urmele lui Eminescu. Estetica fenomenologică e doar o cale de pătrundere spre ermetismul canonic, dar nu și o garanție a înfăptuirii acestuia. În ultimă instanță, canonicul ține de singularități, cum a remarcat Harold Bloom. Cu atât mai mult în ce privește ermetismul canonic. Canonul literar este o competiție cu tradiția, remarcă Bloom. Un prototip de poet canonic, altfel spus – cu simț agonal, a fost Pindar, care făcea elogiul atleților, campioni ai competițiilor. De altfel, și tragedia greacă s-a născut din concursuri. Spre deosebire de canonul biblic, cel artistic intră în teritoriul singularităților, fiind elitist, inițiativ. Propriu-zis, canonul, prin destinația primordială, are convergență cu inițierea în misterii, deși nu se confundă cu acestea, întrucât în canonul literar nu se poate pătrunde decât prin forță artistică [2]. De aceea, canonul trebuie ferit de ideologii și de subordonare față de religii. Canonul laic s-a desprins din plasma modelului biblic, având ca model kenoza Mântuitorului, punând, așadar, accentul pe latura profund umană a ființei. De aceea, Shakespeare este considerat centrul iradiant nu numai al canonului occidental, ca plâsmuitor inegalabil de ființe umane, depășind și spațialitatea strict eurocentrică: „Shakespeare este nucleul, embrionul acestui canon universal, nu doar occidental sau oriental și din ce în ce mai puțin eurocentric...”[3]. Dar Shakespeare este consonant cu spiritul universal al creștinismului, fiind, totodată, expresia națională a geniului englez. În felul său, a refăcut, la scară umană, gestul creator al divinității, așa cum l-a perceput și Marin Sorescu în poema dedicată în debutul editorial din 1965 (Singur printre poeți) și cum, altminteri, îl percepușe și Eminescu, în Cărțile și în alte texte. La fel de complex e Dante, care a redus, în bună măsură, opoziția dintre canonul sacru și cel laic, Divina comedie fiind, în intenție și percepută, ca un al treilea Testament, specific italian, așa cum Walt Whitman este considerat întemeietorul „religiei” americane. Paradoxia singularităților canonice stă în aceea că universalismul lor e de neconceput fără particularismul național, încât fiecare cultură își dezvoltă singularitățile în jurul unui centru

² Harold Bloom, *Canonul occidental*, trad. din engleză de Delia Ungureanu, prefață de Mircea Martin, Grupul Editorial Art, București, 2007, p. 55.

³ *Ibidem*, p. 86.

iradiant numit poet național, în măsura în care un asemenea statut poate fi îndeplinit și de un geniu precum Cervantes. Tendința modernismului și a postmodernismului, observă Bloom, e de a compromite și de a distruge canonicitatea literaturii, în numele unei pretinse culturi de consum sau de masă (sau în numele așa-zisei gândiri slabe a lui Gianni Vattimo), care dă câștig de cauză simulacrelor și kitsch-ului: „Mișcarea greșit numită «multiculturalism», care este și antiintelectuală, și antiliterară, elimină din programa de studiu majoritatea operelor ce prezintă dificultăți imaginative și cognitive, ceea ce înseamnă majoritatea operelor canonice”^[4].

O asemenea primejdie a simțit încă Ion Barbu atunci când a vituperat „poezia leneșă”, chiar dacă Arghezi era un exemplu nedrept din acest punct de vedere. Gestul lui Barbu însă măsura uriașa anxietate a singularității ermetismului canonic pe care el tocmai îl dăruia, nesperat, literaturii române și europene. Poetul înțelegea canonicitatea literaturii, deși venea de pe un teritoriu antinomic poeziei, în sensul ei original, sacru, al canonului biblic. Ca pe o nouă dogmă. Voința canonică se concentrează în figurația oului dogmatic, păstrând intactă diferența, în același timp, față de dogma biblică. Barbu are geniul distincției/asemănării cu dogma creștină, diferența venind din focalizarea pe condiția kenotică, cea a lumilor mărunte, deasupra cărora plutește Sfântul Duh:

Om uitător, ireversibil,
Vezi Duhul Sfânt făcut sensibil?
Precum atunci și azi întocma:
Mărunte lumi păstrează dogma.

Să vezi, la bolți, pe Sfântul Duh
Veghind vii ape fără stuh,
Acest ou-simbol ți-l aduc,
Om șters, uituc.

⁴ *Ibidem*, p. 424. „Catedrele de engleză – constata Bloom – vor deveni Catedre de studii culturale, unde filme ca *Batman*, temele favorite ale mormonilor, televiziunea, filmele și rock-ul îi vor înlocui pe Chaucer, Shakespeare, Milton, Wordsworth sau Wallace Stevens”. (p. 514).

Nu oul roșu.
Om fără saț și om nerod,
Un ou cu plod
Îți vreau, plocon, acum de Paște;
Îl urcă-n soare și cunoaște!

„Nerodul uituc” a pierdut semnificația euharistică a oului, nemai-văzând în oul roșu decât hrana trupească, uitând-o pe cea spirituală, sărbătorească (nuntă) a cunoașterii. Dogma i-o restituie, ca ou ermetic, cu plod în „polul plus”: „Dar plodul?/ De foarte sus/ Din polul plus/ De unde glodul/ Pământurilor n’ a ajuns”.

Dar înainte de a ajunge la „polul plus” al oului dogmatic, să vedem sensul profund canonic al figurației barbiene numită dogmă, cuvânt depreciaț în secularismul modernist al vremii. Iar, cu trecerea anilor, spre comunism și postcomunism, deprecierea s-a adâncit atât de mult, încât critica a ocolit cu grijă semnificația cuvântului dogmă în poetica lui Ion Barbu. Mai mult, voci importante au ținut să precizeze că Barbu n-are nimic dogmatic în operă și în gândire. În substanțiala sa Prefață la ediția critică a lui Mircea Coloșenco, Eugen Simion, de exemplu, ajungând la confruntarea cu dogma, subliniază: „Numai că Ion Barbu nu rămâne aproape niciodată, în dogmă. Versul «întocma – dogma» nu i se potrivește. Fuge din model, poftele lumești ale beizadelei din el înfrâng rigourile asumate ale geometrului”^[5]. Cu ultima observație, criticul are dreptate, în măsura în care conceptul de dogmă este decăzut în formalismul idolatric, însă la Ion Barbu dogma, fiind iconică, e perfect compatibilă cu viața și de aceea biruie decisiv în construcția poetică. Ceea ce ne și interesează, chiar dacă omul dionisiac, erotoman pare să iasă adesea din canon. Teologul și filosoful clujean Nicolae Turcan restabilește demnitatea canonică a dogmei chiar în sensul metodei dogmatice la Blaga și Ion Barbu, disecând și între cele două fețe ale conceptului: idolatrică și iconică ^[6], disjuncție prezentă încă la Eminescu în poemul Preot și filosof, de pildă. Eminescu era profund nemulțumit de onto-teologia

⁵ Eugen Simion, prefață la Ion Barbu, *Opere, II, Proză*, ediție critică de Mircea Coloșenco, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. XXXIII.

⁶ Nicolae Turcan, *Postmodernism și teologie apofatică*, Editura Limes, Florești, Cluj, 2014.

vremii de a petrifica/idolatriza credința în formule și idoli, încât se vede nevoit să restabilească spiritul dogmei antiteze, fiindcă, motivează el, Antitezele sunt viața, ceea ce se anunță ca o prefigurare a antinomiilor transfigurate blagiene. Poetul se adresează preoților și teologilor: „Nu ne muștrați! Noi suntem din cei cu-azul fin / Și pricepurăm șoapta misterului divin; / Urmați în calea voastră mulțimii de absurzi / Și compuneți simfonii și imnuri pentru surzi, / Ascuteți adevărul în idoli, pietre, lemn, / Căci doar astfel pricepe tot neamul cel nedemn / Al oamenilor zilei sublimul adevăr – / Ce voi spuneți în pilde, iar noi l-avem din cer.”

Între contemporanii lui Ion Barbu, doar Lucian Blaga a mai avut cutezanța să revigoreze, în plan filosofic și poetic, conceptul dogmei intrat în deriziune odată cu metafizica lui Kant, cel care pretindea că datorită lui Hume s-a trezit din „somnul dogmatic”. În epocă, reabilitarea gândirii dogmatice, cu ingerințe în filosofie, se întâlnește și la un G.K. Chesterton. Cu punct de plecare în mistică: „Tot secretul misticiei este următorul: omul poate înțelege totul cu ajutorul a ceea ce nu înțelege”. Și prelungirea în filosofia creștină: „El așază sămburele dogmei într-un întuneric central, dar de acolo se ramifică în toate direcțiile, provocând din abundență o sănătate naturală” [7]. Blaga, în schimb, este cel care pune în centrul sistemului filosofic metoda dogmei. Dar dacă Blaga i-a redat conceptului demnitate filosofică, Barbu îl înalță la rang de figurație poetică, produs al reducției fenomenologice în plan estetic, devenind embrionul iradiant al ermetismului canonic, nivel la care poezia Poemelor luminii nu s-a ridicat decât în măsura în care s-a realizat ca metaforă revelatorie (concept estetic similar cu metafora vie a lui Paul Ricoeur), dar nu și la nivel de Carte canonică.

Descins și desprins din/de kantianism, Blaga delimitează dogma de apriori-ul criticismului, acesta fiind expresie a raționalismului pur, solidar cu mecanica newtoniano-carteziană. Cartezienii vor decreta că somnul rațiunii naște monștri (Goya), dogma fiind apreciată ca un astfel de „somm”, când, în realitate, dogma este adevărata revitalizare a rațiunii, după cum va observa un teolog precum Nikos A. Matsoukas: „rațiunea se adâncește în dogmă”, încât „prin dogmă se realizează re-

⁷ G.K. Chesterton, *Ortodoxia. O filozofie personală*, trad. din engleză, note de Mirela Adăscăliței, Editura Humanitas, București, 2008, p. 33.

staurarea rațiunii în cadrele funcționării ei în conformitate cu firea” [8]. Gânditorul român, polemizând cu Immanuel Kant, intră, totodată, în competiție cu helenismul și cu creștinismul, preferând, așadar, o tradiție cu mult mai veche. Rădăcinile helenistice ale conceptului dogmă vin din amestecul de „curente spirituale”, acel eclecticism oriental de neoplatonism, aristotelism, budism, indianism, dualism persan, creștinism etc. În această diversitate derutantă, geniul helenistic recurge la ceea ce Ion Barbu va numi exhaustiv, căutând puritatea stilistică irosită. Alergând după sens în această eterogenitate, străvechea mitologie alunecă în alegorie. Apoi ideile platoniciene, amenințate de abstract, parcurg drumul invers, se plasticizează ca Logos, născându-se mitul creștin, pregătindu-se astfel drumul către dogmă, nu ca refugiu în credință, ci ca restaurare, simultană, a intelectului superior. Din această criză, s-a născut metoda dogmatică, meritul aparținând lui Filon din Alexandria. (25 î.Hr. – 40 d.Hr.). În filosofia greacă, termenii de dogmă și dogmatic au circulat, cu sens depreciativ (privitor la raționalismul stoicilor și al epicurienilor), îndeobște în gândirea scepticilor, în frunte cu Pyrron din Elis (360 - 275) și terminând cu Sextus Empiricus (care și-a elaborat opera aproximativ între 180 – 200 d.Hr.). Lucrările cele mai importante ale lui Sextus Empiricus (Schițe pyrroniene și Contra dogmaticilor) sunt îndreptate împotriva filosofilor etichetați ca dogmatici. Aceștia erau acuzați pentru logica lor, care ducea gândirea în cercul vicios și în aporia regresivii în infinit, ca în paradoxul lui Zenon. Altfel spus, „dogmaticii” erau incapabili să soluționeze contradicțiile în ceea ce privește „lucrurile neevidente”: „Așa stând lucrurile, dogmaticii nu pot înțelege un obiect non-evident și nu pot face afirmații pozitive cu privire la aceste obiecte non-evidente. Iată deci motivele pentru care cade de la sine sofisticăria dogmaticilor și în locul ei vine să se așeze filozofia sceptică (a suspendării judecății)” [9]. Ironia face că metoda scepticilor de suspendare a judecății în fața obiectului „non-evident” este pasul decisiv către... dogmă! Cel care l-a făcut, în pofida lui Em-

⁸ Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, II, trad. de Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 24, 25.

⁹ Sextus Empiricus, *Opere filozofice*, I, trad. și introducere de Aram M. Frenkian, Editura Academiei, București, 1965, p.66.

piricus, cu mult înainte ca acesta să tune și să fulgere contra dogmaticilor, a fost Filon din Alexandria. El s-a distanțat de gânditorii greci, afirmând că din „substanța primară emanează existențe secundare, fără ca prin acest proces substanța primară să sufere vreo scădere” [10]. Din asemenea paradoxie s-a născut dogma, ieșire din logica aristotelică, și care va găsi desăvârșirea în creștinism. Pentru teologi, dogma este o „formulă” de credință. Blaga o extinde la „orice formulă intelectuală” care „postulează o transcendere a logicii” [11]. Dogma creștină nu este rezultatul luptei cu diverse idei gnostice, ci se conține de la început în cărțile canonice care alcătuiesc Biblia. Unii cred (azi, mai mult ca oricând, la așa-zișii „reformatori” religioși!) că ar fi putut învinge una dintre „direcțiile” care și-au disputat creștinismul (marcionismul, arianismul, maniheismul etc.). În realitate, nu putea învinge decât forța dogmei (nisus dogmaticus), întrucât, întotdeauna, adevărata evoluție a omenirii nu s-a putut realiza decât prin „ideile care din punct de vedere al inteligenței omenești, sunt și cele mai absurde” [12].

Să se observe un fapt deloc surprinzător: toate ereziile din sânul creștinismului au fost opera raționalismului. Altfel spus, s-au născut din dorința de a ieși din „absurd”, adică din dogmă. Or, în creștinism au supraviețuit doar dogmele, niciodată construcțiile raționale, oglinzi ale intelectului slab, falimentar și în știință [13]. Dogma centrală a creștinismului, cea care stă la temelia civilizației europene, cum a demonstrat și Constantin Noica [14], dogma Sfintei Treimi, este complet antilogică, dar numai ea putea să învingă în eonul creștin. Raționaliștii nu înțeleg cum

¹⁰ Lucian Blaga, *Opere, 8. Trilogia cunoașterii*, ediție de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, București, 1983, p. 205.

¹¹ *Ibidem*, p. 207.

¹² *Ibidem*, p. 210.

¹³ Cât de slabă este gândirea științifică în raport cu cea mistic-dogmatică, o spune și Chesterton: în vreme ce misticul crede în *legea* pe care n-a văzut-o niciodată, „omul de știință obișnuit este un sentimental în sensul strict al cuvântului”: „se afundă în simple asociații și se lasă dus de ele”. (*Op. cit.*, p. 63).

¹⁴ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993: „Împotriva oricărui gnosticism, incapabil a înțelege cum pot trei să fie una, s-a decretat că trei sunt efectiv una”, încât, la Niceea, anul 325, „începe în chip hotărât o cultură nouă” (pp. 70-71).

Unu poate fi Trei și invers, așa cum fizicienii raționaliști n-au putut admite că lumina este simultan corpusculară și ondulatorie. Așadar, dogma este, prin excelență, hermetică. Întotdeauna are în ea variabile ascunse, de neconceput în logica terțului exclus. Noica, deja invocat, de aceea și-a numit deschiderea către „absurd” logica lui Hermes [15]. Dogma barbiană, ca și aceea a lui Blaga, intră în această zonă privilegiată a stării T, cum o va numi Ștefan Lupașcu, a terțului ascuns, pentru care pledează în ultimele decenii și, Basarab Nicolescu, cel care, nu întâmplător, și-a început deschiderea către universul ascuns printr-o carte despre Ion Barbu. Spulberând bănuiala că Ion Barbu a adus în poezia românească o speță de ermetism filologic, Basarab Nicolescu [16] deschidea calea către ermetismul de fond al poeticii barbiene. Teoria transdisciplinară a terțului ascuns, ca pol complementar al terțului inclus, distincție asupra căreia a insistat un exeget al lui Basarab Nicolescu, Pompiliu Crăciunescu, mi se pare compatibilă cu figurația dogmei în poetica barbiană, dar și cu conceptul filosofic al dogmei din gândirea lui Blaga [17]. Dogma exprimă setea enormă de mister, precizează Blaga, în speță „tendința de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raționalizare a spiritului omenesc” [18], ceea ce este departe de a fi „iraționalism” [19]. Ca și în „dialectica” lupasciană, antinomiile transfigurate blagiene, specifice dogmei, sunt contrariul antitezelor hegeliene soluționate conceptual prin sinteză. Dogma e formulă de echilibru care „nu raționalizează, ci numai fixează și articulează misterul metafizic ca mister”. Raționalismul, bună-

¹⁵ Cf. Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986.

¹⁶ Basarab Nicolescu s-a opus absolutizării textualizante a panfilologismului lui Umberto Eco, spunând că „teatrul lumii nu se reduce la un fenomen lingvistic, care nu este decât o fațetă a Realității infinit mai bogate”. (*Ce este Realitatea? Reflecții în jurul operei lui Stéphane Lupasco*, trad. din franceză de Simona Modreanu, Editura Junimea, Iași, 2009, p. 122).

¹⁷ Pompiliu Crăciunescu, *Terțul ascuns*, în „Convorbiri literare”, Iași, nr. 9 (177), septembrie 2010, pp. 85-88.

¹⁸ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 215.

¹⁹ Trebuie luată în considerație ecuația *mister/sănătate* formulată de Chesterton: „Atâta vreme cât ai parte de mister, ai parte de sănătate; când distrugi misterul, crezi maladia”. (*Op. cit.*, p. 31).

oară, a privit dintotdeauna dogma trinitară „cu o iremediabilă jenă”. Antinomia Unu-Multiplu are o soluție logică, dar gândirea creștină a ales soluția dogmatică, evadată din spațiul logic binar. Precreștinii (Hermes Trismegistul, Marțial ș.a.) au rezolvat logic, gnostic antiteza trinității. În schimb, Sfinții Părinți, adevărații metafizicieni, „cei mai adânci prin atitudine”, au ales paradoxia dogmei. Or, dogma este, simultan, cea mai înaltă formă de Poezie. Moses Mendelssohn, citat și de Blaga, susținea că, în dogmă, intelectul dobândește un profund caracter liric. La fel gândea și Ion Barbu: „Întocma – dogma”. Dogma este Poezia devenită Canon ermetic, aidoma dogmei creștine, ascunzând în ea ceea ce Ștefan Lupașcu [20] va numi afectivitate ontologică. Nu întâmplător, Ion Negoïtescu întrevedea în Eonul dogmatic cea mai desăvârșită împlinire a poetului Blaga [21]. Gândirea cuantică, prin ceea ce s-a numit a doua revoluție cuantică, a devenit și doctrină a misterului, observă Basarab Nicolescu [22], izvorul fiind dualitatea generalizată a lumii subcuantice, de neînțeles fără logica terțului inclus/ascuns, adică fără blagienele antinomii transfigurate. Misterul a dat și numele așa-numitei teorii M, unificatoare a forțelor fundamentale din univers sub semnul a 11 dimensiuni, implicând în pentada M-urilor și conceptul blagian de matrice. (Edward Witten). Cu cât matematicienii și fizicienii înaintează în cunoașterea lumii subcuantice, cu atât ei se apropie, cu uimire, de frumusețea universului, fascinanta lume a supercorzilor confirmându-i structura muzicală pitagoreo-platoniciană, „la modul Lirei”, cum spune Ion Barbu. Altfel zis, tradiția e mai aproape de adevăr decât modernismul. Basarab Nicolescu l-a revalorificat, din acest punct de vedere, pe un Jakob Böhme [23].

²⁰ Cf. Ștefan Lupașcu, *Omul și cele trei etici ale sale*, trad., note și postfață, de Vasile Sporici, Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 1999, p. 61: „Se mai poate spune că a treia etică, a divinității, este o teofizică religioasă și o terapie mistică a afectivității ontologice constitutive a dragostei fundamentale”.

²¹ I. Negoïtescu, *Poezia în filozofia lui Blaga*, în *Scriitori moderni*, E.P.L., București, 1966, pp. 180-185.

²² Vezi subcap. *Teoreticienii misterului*, în Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, trad. din franceză de Vasile Sporici, Editura Junimea, Iași, 2007, pp. 100-102.

²³ Basarab Nicolescu, *La science, le sens et l'évolution – Essai sur Jakob Boehme*, Le Felin, 1988, prefață de Antoine Faivre.

Misterul, deslușit în dogma ermetismului canonic, devine ținta supremă a cunoașterii poetice barbiene:

Capăt al osiei lumii!
Ceas alb, concis al minunii,
Sună-mi trei
Clare chei
Certe, sub lucid eter

Pentru cercuri de mister!
(Ritmuri pentru nunțile necesare)

Este foarte probabil să existe relaționări între misterul poetic barbian și cel filosofic blagian, cu atât mai mult, cu cât au fost subliniate valențele poetice ale filosofiei lui Blaga. Între contemporani, Barbu îl prețuia pe Lucian Blaga aproape la fel de mult ca pe Mateiu I. Caragiale. Lupta cu antinomiile este mai vizibilă la Blaga decât la Barbu, care operează direct cu virtuțile figurative ale dogmei, întrucât căutările sale nu părăsesc tradiția europeană și cu atât mai mult pe cea creștină. Iar concizia formulei dogmatice se plia perfect pe năzuința matematizantă a ermetismului canonic. Nici Blaga nu distinge preocupări dogmatice în alte culturi, în budism, de exemplu, sau în taoism, care i-au fascinat pe unii fizicieni și gânditori occidentali (așa-numita gnoză de la Princeton), precum Fritjof Capra [24], care credea că poate dezlega misterele lumii subcuantice apelând la vidul taoist. Blaga demonstrează că paradoxiile orientale nu soluționează în dogmă antinomiile, explicabile, în cele din urmă, prin logica noncontradicției, încât, atât India, cât și China au ratat dogma [25]. Blaga nu a fost mulțumit nici de metafizica occidentală

²⁴ Fritjof Capra, *Taofzica*, trad. din engleză, Editura Tehnică, București, 2004. Vezi și Raymond Ruyer, *Gnoza de la Princeton. Savanții în căutarea unei noi religii*, trad. din franceză de Gina Argintescu-Amza, Editura Nemira, București, 1998.

²⁵ Lucian Blaga, *op. cit.*, pp. 239-240. Blaga este confirmat și de G.K. Chesterton, care întâmpină anticipator iluzia lui Capra: „sfântul buddhist are întotdeauna” ochii închiși, pe când cel creștin „foarte larg deschiși”. Budistul privește înlăuntrul său, creștinul în exterior. Iubesc aproapele „nu pentru că în el m-aș regăsi pe mine însumi, ci tocmai pentru că nu mă regăsesc”. (*Op. cit.*, p. 170).

a coincidentia oppositorum, creată de Cusanus (De docta ignorantia). În divinitate, contrariile au fost tratate sub două modalități: în teologia negativă și ca neutralitate între contrarii. Dar o asemenea metafizică rămâne sub semnul logicii clasice, iar dogma este altceva: „Dogma e metalogică, intracategorială și în raport bivalent cu concretul” [26]. Paradoxia dogmatică se află în primejdie de a fi asociată cu non-sensul, însă acestea „i se postulează o soluție dincolo de logică și concret”, ca „Ultim Sens inaccesibil” [27]. Dar e chiar distincția dintre Real și Realitate, la Basarab Nicolescu: în vreme ce nivelurile de Realitate sunt accesibile cu ajutorul celor patru metode (disciplinară, multidisciplinară, interdisciplinară și transdisciplinară), Realul rămâne ascuns, putând doar fi „revelat” în zona de maximă transparență prin ethosul metodologic transdisciplinar [28]. Realul e chiar misterul. Dogma, precizează Blaga, nu respinge concretul, ci îl transfigurează antinomic, soluționând antinomia clasică a separării artificiale dintre Subiect și Obiect. Atenționând asupra vidului logic, abatele Berkeley remarca faptul că matematica, admirată de contestatarii dogmei, are concepte neinteligibile ca și dogma. În centru, conceptele zero și infinit, care au dat atâta bătaie de cap teologilor, filosofilor și savanților timp de două milenii [29]. Piatra de încercare a dogmei este raportarea la zero și infinit.

Cum procedează Blaga? Într-o manieră foarte apropiată de transdisciplinaritate. El are nu numai intuiția nivelurilor de Realitate, dar ajunge la ideea că acestea, în grade diferite fiind, cu invarianți proprii, nu pot fi abordate decât cu diferite niveluri de intelect. Simplu explicând, Basarab Nicolescu ne oferă chiar un exemplu „barbian”: „Pentru un admirator al poeziei lui Coșbuc, poezia lui Ion Barbu poate să pară ca irațională, iar pentru un adept al mecanicii clasice lumea mecanicii cuantice poate fi percepută ca irațională” [30]. În cărțile mele anterioare,

²⁶ *Ibidem*, p. 243.

²⁷ *Ibidem*, p. 244.

²⁸ Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, ed. cit., p. 141.

²⁹ Fac trimitere, deocamdată, la admirabila carte a lui Charles Seife, *Zero. Biografia unei idei periculoase*, trad. din engleză de Emilia Eremia, Editura Humanitas, București, 2010.

³⁰ Basarab Nicolescu, *op. cit.*, p. 231.

am numit aceste diverse forme de lectură „complexe de cultură”, referința fiind, desigur, literatura. Blaga distinge două forme de intelect, generalizând din trebuințe filosofice: enstatic și ecstatic. În ajutorul intelectului enstatic sare logica noncontradicției și ea ne este de folos în viața de toate zilele, ca și în cunoașterea științifică, numită de Blaga - paradisiacă. Dogma are însă nevoie de intelectul ecstatic, supus, în istorie la numeroase primejdii, la martiraj, adeseori, nu numai în creștinism. Să ne rezumăm numai la exemplul lui Georg Cantor, autorul „dogmei” transfinitului, care, din pricina „iraționalității” intelectului său, a suferit prigoana unui ilustru confrate, ajungând la ospiciu. În pofida marilor pericole ce pândesc intelectul ecstatic, acesta e recompensat cu cele mai înalte bucurii ale cunoașterii, ale sărbătorii spre care numai dogma e în stare să ne propulseze. Dar am și intrat în zona privilegiată a ermetismului canonic barbian. Nimeni, exceptând, desigur, pe Blaga, n-a simțit mai adânc, între contemporani, extaza intelectului ecstatic. Ion Barbu a convenit că și Mateiu I. Caragiale printre craii săi de la Curtea-Veche. Extaza, izvorând direct din dogmă, este chiar Poezia. Ion Barbu numește intelectul ecstatic select intelect, fiind ultimul pe cele „trei trepte de mărgean” ale cunoașterii, roata lui Mercur putând fi identificată, firește, cu intelectul enstatic, venit după vitalismul dionisiac al senzualității din Roata Venerei:

O, select,
Intelect,
Nunta n-am sărbătorit...

III

Uite, ia a treia cheie,
Vâr-o în broasca – Astartee!
Și întoarce-o de un grad
Unui timp retrograd,
Trage porțile ce ard,

Că intrăm
Să ospătăm
În cămara Soarelui

Marelui
Nun și stea,

Abur verde să ne dea,
Din căldări de mări lactee,
La surpări de curcubeu
– În firida ce scânteie
eteree.

Câteva simboluri atrag atenția în versurile citate: nunta, cheia încapsulată în broasca – Astartee, porțile, ospățul din cămara Soarelui și aburul verde „Din căldări de mări lactee”, asociat cu lumina eteree. Astartee este un cuvânt poleit sonor ad-hoc, creație adjectivală insolită de la numele zeiței Astarte, cu valoare de epitet-metaforă revelatorie, poetul menținând scrierea cu majusculă, ceea ce sugerează o antinomie transfigurată cu valoare de dogmă poetică. Epitetul metaforic Astartee indică semnul exhaustiei barbieni, ca integrare a tuturor treptelor de cunoaștere, cele trei roți sau nunți, ca pe o nouă călătorie dantescă în trinitatea circulară a Infernului, Purgatoriului și Paradisului, dar de cu totul altă viziune decât la florentin. În călătoria aceasta, elementul masculin, Intelectul, se feminizează, încât l-am putea asemui cu ceea ce, în spiritul creștinismului răsăritean, Blaga a numit perspectiva sofianică a ființei. Există o subtilă legătură între Roata Venerei și Roata Soarelui. Venus, trecând prin Roata lui Mercur, a Intelectului rece, se metamorfozează în Astarte, zeița complexă a lumii antice fiind, de fapt, călăuzitoarea în „cămara Soarelui”, ca o nouă Beatrice. Zeița aceasta, adoptată de la fenicieni și iudei (în Vechiul Testament, regele Solomon îi închină un templu, I Regi XI, 5), până la egipteni și greci, întrupa „dogmatic” antinomia Cer-Pământ, precum heptagonul final al Jocului secund, numit, criptic, El Gahel, care ascunde anagramatic, la rându-i, sub haine masculine, reminiscența celei mai pure iubiri din tinerețea germană a lui Dan Barbilian – pictorița Helga, ființă nordică, precum laponă Enigel. Altminteri, figura heptagon, reducere a Ființei la „dimensiunea, două”, este faptură androginică, de gen neutru. Astarte, ca zeiță a vânătorii, a fost asimilată și cu Luceafărul, steaua Venus, cea a iubirii. Aici, ea însoțește Intelectul la vânătoarea supremă. Expresia acestei feminizări

a vânătorii-cunoaștere dobândește cea mai înaltă pregnanță în balada Riga Crypto și lapona Enigel.

Iată cum între filosofie, matematică, poezie, religie, tot atâtea niveluri de Realitate, aparent incompatibile, există acel punct luminos de întâlnire sub semnul dogmei, cum spunea Ion Barbu.

UN SLUJITOR NEOBOSIT ÎN SLUJBA MĂRIEI SALE EMINESCU

Petru IOAN,
*profesor universitar, droctor, Președinte executiv
al Fundației internaționale pentru știință
și cultură „Ștefan Lupășcu”, Iași.*

Cîndva, l-am surprins pe Theodor Codreanu – în lumea a treia de tip popperian – ca purtător de cruce, avînd în vedere posibilitatea ordonării operei sale în sistemul cartezian al axelor de coordonate. Pe de o parte, este vorba de axa orizontală, a genurilor literare (și nu numai !) cultivate de scriitorul hușean în desfășurări cu caracter monografic. La o extremă a acesteia, se etalează critica poeziei (21 de volume purtînd semnătura interpretului transmodernist se referă la autori lirici, în speță la Mihai Eminescu, la George Bacovia, la Ion Barbu, la Grigore Vieru, la Victor Teleucă și la Cezar Ivănescu), iar la cealaltă extremă ne-nțîlim cu critica prozei și a dramaturgiei, respectiv cu critica criticii, reprezentate prin opurile autorului ce ne deschid spre Mihail Diaconescu, I. L. Caragiale, Nicolae Manolescu, respectiv Mihai Cimpoi.

Axa verticală în sistemul referențial al operei lui Theodor Codreanu atinge, printr-o extremă, moștenirea și actualitatea culturală a moldovenilor din tot cuprinsul românesc (cu excepția lui Ion Barbu, toate volumele ce se deschid spre poezie au în vedere lirici moldavi; scrierilor cu pricina, li se alătură și romanele semnate de Theodor Codreanu, ce ating realități ale părții moldovenești de lume, respectiv analize de ordin socio - politic și istoriosofic precum cele din Basarabia, sau drama sfîșierii, respectiv din Basarabia eminesciană). Prin cealaltă extremă, se ajunge la spiritualitatea românească toto genere, cum se-nțîmplă în cărțile despre Caragiale, Mihail Diaconescu, sau Nicolae Manolescu, dar și-n scrierea de factură istorio - și socio - sofică A doua schimbare la față.

La-ncrucșarea celor două axe ar urma să se plaseze volumele datorate lui Theodor Codreanu în orizontul criticii „dispersate“, referitoare

la poeți, prozatori și alte genuri de literați, respectiv la creatori plastici, filosofi, logicieni și alte categorii de umaniști, legați prin formație și prin vibrație ideatică de un areal sau altul al românismului lato sensu. Avem în vedere tomuri precum: *Provocarea valorilor* (1997), *Valori din două veacuri* (2012), *Literatura română acasă* (2014), dar și *Transmodernismul* (2005, respectiv 2011), *Polemici incorecte politic* (2010, respectiv 2011), sau *Taifasuri spirituale* (2015). Dacă ne raportăm și la o a treia axă, așezată oblic față de „abscisă” și de „ordonată”, ajungem la o ipostază sui generis a crucii Sfântului Andrei. Linia terță va pune în legătură notațiile „numerologice” și critica (auto)reflexivă (degajată din Dialogurile unui „provincial”, 2015), cu scrierea în cheie vădit moralizatoare (Fragmentele lui Lamparia, 2002).

Ajuns la capăt de drum, l-am putea parafraza pe Titu Maiorescu [1]: „acesta este Theodor Codreanu, aceasta este opera lui. Pe cât se poate omeneste prevedea, istoria și critica literară românească vor continua, de-acum, și sub pecetea stilului său de-a interpreta plâsmuirile ținând de arta sensibilizării, a însuflețirii și a influențării prin cuvânt”.

În interviul acordat prozatorului, esteticianului și istoriocraticului literar Mihail Diaconescu [2], hermeneutul de la Huși admitea că-n cărțile sale „exista o «țintă ontologică»”, iar că visul său a fost să înceapă „cu o ontologie fundamentală”.

Nu știm dacă lui Theodor Codreanu i-a „scăpat” ceva în „dibuirea” Ființei, după cum nu știm dacă el s-a mulțumit doar cu „poetica oglinzii” [3] în garantarea „coerenței în diversitate” a scrisului său, fie acesta unul beletristic, ori de ordin științific. După trei periplusuri prin opera sa meta -, peri - și trans - literară putem spune că Theodor Codreanu a ajuns mereu de unde plecase: la Eminescu, cel nu doar cu a sa „dialectică a stilului” și cu „modelul ontologic” ! Ca dovadă: cele peste 500 de ocurențe ale numelui purtat de autorul Doinei și al Luceafărului, din totalul de 1833 subdiviziuni cât înscriează masiva Bibliografie critică Theodor Codreanu, întocmită de Lina Codreanu pe intervalul 1968 - 2011.

¹ Cf. Titu Maiorescu, *Opere*, 2, Editura „Minerva” (Seria „Scriitori români”), București, 1984, p. 108; apud Teodor Codreanu, *Eminescu, incorect politic*, Editura „Scara”, București, 2014, p. 95.

² În revista relansată de acesta la Pitești, „Argeș”, nr. 16, 2003

³ În lumina căreia a conceput, bunăoară, cercetarea operei lui Bacovia.

Să ne mai mire că același nume, Eminescu, intervine de 1363 de ori în paginile decupate, în contul lui Theodor Codreanu, din Imaginarul criticii, de aceeași îndatoritoare colaboratoare, Lina Codreanu, după cum ne-nfîlmăm cu numele aceluiași Eminescu de 872 de ori în volumul Taifasuri spirituale [4] cu și despre Theodor Codreanu, ce urmează să apară în contextul aniversării septuagenare ? Din cele 47 de semnături pe coperti de carte ale istoriograficului ce-a ales să trăiască în Huși (fosta reședință domnească și vechi centru episcopal pentru mare parte din Țara de Jos a Moldovei), 15 îl invocă în mod expres pe Eminescu. E vorba de cărțile reperate și analizate pe parcursul expunerii noastre în acord cu circuitul hexadic al eminescologiei.

Alte 16 volume ajung la poetul, prozatorul și ideologul socio - politic Eminescu prin însăși alegerea scriitorilor antrenați în actul istoriografic, după criteriul consonanței, ori al disonanței cu eminescianismul. Este vorba de cărțile de care am dat seamă în partea a doua a expunerii, rezervată criticii complementare cu eminescologia.

Restul volumelor expediate pentru tipar pe adresa unor edituri din țară, ori din Republica Moldova, poartă amprenta eminescianismului ca instanță valorică și suport euristic în problematica ideologică, sau sociopolitică, dar și în cea legată de metodologie, ori deontologie.

Fiind proeminescian (așa cum proeminescian a fost și Alexandru Husar, și Constantin Ciopraga [5], și Cezar Ivănescu, și Grigore Vieru, și Mihai Cimpoi, și Mihail Diaconescu, ca să pomenim doar pe câțiva dintre scriitorii în acord cu centralitatea eminesciană a canonului literar românesc), Theodor Codreanu nu s-a diminuat, ci s-a îmbogățit pe sine însuși, dezvoltându-se ca un autentic cărturar ce știe că „adevărata tradiție nu se învață din cărți“.

⁴ Cu subtitlul *Interviuri, dialoguri, anchete literare, colocvii*, o ediție alcătuită și îngrijită de Lina Codreanu, promovată cu generozitate de către Editura „Scara“, București, 2015

⁵ Între altele, regretatul estetician, filosof al culturii, istoric și critic literar este autor al volumului *Pro Eminescu*, apărut la Editura „Junimea“, Iași, 2001, 298 p. Cf. Petru Ioan, *Alexandru Husar: „semiograma“ omului și operei*, Editura „Ștefan Lupașcu“ (seria *Profiluri*), Iași, 2005, 162 p.; *Idem* (coord.), *Cu și despre Constantin Ciopraga, sub semnul continuității*, „Ștefan Lupașcu“, 2008, pp. 11 - 90

Eminescolog „total“ (în raport cu schema hexadică „ee ie de ce re se“), critic „total“ (în acord cu circuitul pe șase voci „ec ic dc cc rc se“) și scriitor „total“ (conform senarului analitic „es is ds cs rs ss“), istoriocraticul și cărturarul militant Theodor Codreanu s-a manifestat incontestabil și ca un român „total“. A fost mândria mamei sale, Catinca, ce-a supraviețuit soțului erou de după terminarea războiului [6] mai bine de șase decenii. De aproape patru decenii se menține în grațiile soției sale, Lina Codreanu, gestionar „de maximă siguranță“ al tezaurului creației sale metaliterare, iar de circa trei decenii reprezintă punctul arhimedic și reperul moral indiscutabil în ochii fiilor săi.

Poate cel mai elocvent este portretul la care ajungem în baza matricii stilistice a spiritualității românești, așa cum se conturează ea prin spectrul de valori împărtășite de esteticianul, istoriocraticul literar și romancierul fenomenolog Mihail Diaconescu [7].

1. Spune publicistul argeșean cu har de prozator că-n fizionomia etico - morală a românului se regăsește mai întâi spiritul eroic orientat spre rezistență și dănuire, iar Theodor Codreanu ilustrează „cu asupra de măsură“ o astfel de virtute: prin curajul ce l-a făcut să înfrunte și provocările de ordin ideologic în anii de început ai carierei ca profesor de școală rurală, și amenințările înrăutățirii ireversibile a sănătății, de dinaintea intervenției medicale severe din cursul anului 1973, și greutățile întâmpinate ca „liber cercetător“ într-o localitate cu posibilități relativ reduse de documentare și de socializare profesională.

2. Dacă-n blazonul românismului se-nscrie și pasiunea creației, cu corelata ei puterea de sacrificiu, asemenea atuuri sau „esențe“ îl reprezintă și pe eroul povestirii noastre. El și-a testat vocația în multiple orizonturi ale cunoașterii și ale plăsmuirii creatoare „pentru revelare“, iar pentru salvagardarea moștenirii spirituale românești și a fondului ancestral de sacralitate a jertfit și timp, și resurse energetice, luptându-se uneori de unul singur cu mulți și hârșiiți dușmani ai identității de neam și-ai misiunii românilor în concertul popoarelor din partea noastră de lume.

6 Tatăl scriitorului și-a pierdut viața ca luptător genist nedemobilizat, într-o acțiune de deminare a teritoriului țării, în vara anului 1945, adică la câteva luni după nașterea fiului Theodor

7 Cf. Mihaela Varga, *Un cărturar despre opera altui cărturar*, în „Vatra veche“, IV: nr. 8 (44), Tîrgu Mureș, august 2012

3. În portretul spiritual al românismului se mai regăsește stăruința tragicului, în relație cu un optimism lucid și prudent. Nu altfel ni se dezvăluie Theodor Codreanu, în postura sa de prozator, ori în cea de interpret întru literatură și ideologie pe coordonate etno - filosofice și socio - politice. A zăbovit îndelung asupra conștiinței tragice a geniului nostru tutelar denunțându-i fără cruțare pe cei ce-au pus la cale, ori au orchestrat sacrificarea lui Eminescu, în ordinea existenței pămîntene, dar și pe făgașul supraviețuirii sale pe tărîm spiritual. Cît se poate de prudent i-a fost optimismul și-n cazul „revoluției“ trîmbițate pe fondul răsturnării violente a fostului regim politic de la București, și-n cazul „postmodernismului“, ori al „corectitudinii politice“ în stil dîmbovițean, proclamate de exponenții autohtoni ai intelighenției „deminterniste“, „paneuropeniste“ și antinaționale.

4. În spectrul spiritual al firii noastre ca popor nu poate lipsi cultul vechimii, în mod paradoxal corelat cu inovația, iar scriitorul și publicistul Theodor Codreanu nu poate fi o excepție de la regulă, în măsura în care și-a dovedit ca nimeni altul atașamentul față de tradiție, la fel cum și-a probat elanul pentru înnoire prin spectaculoase schimbări de paradigmă în spațiile unde a poposit cu instrumente ale interpretului de vocație.

5. Ce-ar mai da măsura zestrei noastre spirituale ? Cultul omeniei asociat cu un profund sentiment al naturii, ne asigură Mihail Diaconescu, ca neobosit iscoditor și fin cunoscător al odiseei neamului românesc. S-ar părea că nu altfel s-a construit pe sine confratele său întru proză și metaliteratură. Theodor Codreanu a preluat și a dus mai departe „fragmente de-ale lui Lamparia“, sporindu-le atractivitatea prin neostoită raportare la textele și la subtextele vieții cotidiene românești, zăbovind la fațete generoase ale „dramei sfișierii“ și dezvăluind manifestări insidioase ale noilor „schimbări la față“. Cît privește sentimentul naturii, el este inculcat mai întîi de toate în numele cu ascendență latină pe care prietenul hușean l-a moștenit de la tată [8]. Cu „sublimbajele naturii“ s-a îndeletnicit în subtile exerciții hermeneutice, iar contactul trudnic cu na-

⁸ *Codreanu* vine de la *codrean* / „pădurean, respectiv pădurar“, derivat, la rîndu-i, din holofitonimul *codru*, substantiv ce ne duce, prin lat. pop. *quodrum*, la lat. cl. *quādrum*, -i / „ceva de formă pătratică, respectiv simetrică, dar și ceea ce subzistă în bună ordine“.

tura exterioară îl probează de primăvara pînă toamna în postura de cultivator în mica-i grădină de la marginea urbei în care locuiește. Despre sentimentele-i inspirate de veșnic schimbătoarea natură umană ce să mai spunem ? În cazul domnului Codreanu, ele se transformă în gânduri și-n idei mobilizatoare pentru misiunea asumată, de tribun al românismului.

6. „Aspirația către solar“, cea de-a șasea trăsătură, sau „esență“ a ființei românești, așa cum răzbate ea și din fenomenologia epică a lui Mihail Diaconescu, nu-l pune în dificultate pe confratele critic, pătruns și de spiritul baladei Miorița, și de credința în mesajul „nemuritorilor“, înaintașii din străvechime, ce se-nchinau la zeul Soare cu peste șase veacuri înaintea venirii printre semeni a Mîntuitorului creștin. Altminteri, de n-ar fi fost „solar“ și de n-ar fi crezut în lumina adevărului, de ce-ar fi ostenit să-l readucă în actualitate pe Eminescu, ori să ni-i apropie pe coborîtorii din eminescianism ? Da, Theodor Codreanu a fost un solar și cînd a scris despre George Bacovia, ori despre Ion Barbu, și cînd i-a aprofundat abisurile lui Caragiale, și cînd i-a refăcut parcursul poetic unui „terorizat al istoriei“ de talia lui Cezar Ivănescu, și cînd a scris despre Grigore Vieru ca poet ce și-a căutat „salvarea prin copilărie“, și cînd a zăbovit în universul „heraclitianului transmodern“ care este Victor Teleucă, și cînd s-a rostit despre atîția și atîția alți scriitori, în reviste de cultură, ori în volume fragmentare. Mai este, însă, cărturarul Theodor Codreanu un „solar“ și-n sensul slavon al cuvîntului („cărăuș de sare“), ca unul ce și-a presărat cu „sare atică“ slovele trimise cititorului prin intermediul cărților, ori al perodicelor literare și nu numai.

Intrat deja în cinul septuagenarilor, dialecticianul stilului la Eminescu și la români, în genere, respectiv promotorul transmodernității și al „incorectitudinii politice“ își continuă lupta nu doar „cu inerția“, însă ce-a fost important de transmis a reușit s-o facă, deja, în modul cel mai convingător cu putință: că „darul divin“, conferit o dată cu numele de botez ^[9] s-a amplificat și s-a redirecționat, prin intermediul miilor de pagini tipărite, spre toate zările românismului.

9 *Theodor* < gr. Θεόδωρος [*Theódoros*] < subst. τό δῶρον [*dóron*], τοῦ -οἰα / „dar, har, atribut, binefacere etc.“, respectiv ὁ θεός [*theós*], θεῶν θεῶν [*theoy*] / „zeu, divinitate etc.“

CUPOLELE SISTEMULUI FILOSOFIC ELABORAT DE LUCIAN BLAGA

Svetlana COANDĂ,
doctor habilitat,
conferențiar universitar, USM.

E cunoscut faptul că Lucian Blaga a elaborat un sistem filosofic original, expus în Trilogiile sale. Dar, în fine, ce este un sistem filosofic în viziunea lui L.Blaga? În studiul *Știință și creație* (1942) L. Blaga menționa că atunci când rostește cuvântul ”sistem” cu referire la sistem filosofic, la autor de sistem filosofic, este încercat ”întotdeauna de oarecare sfială”. Cu toate acestea, L.Blaga mărturisește că ”a urmărit din cea dintâi tinerețe planul unui vast sistem metafizic” și că, după cum scria el în a.1939, un asemenea sistem deja ”a luat ființă”, urmând doar să-i fie pusă cupola: ”clădirea a fost durată încetul cu încetul și din mai multe părți deodată. Acu a venit rîndul cupolei...ca întregire decisivă” [1].

După cum menționează profesorul Petru Ioan în lucrarea *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, este vorba de cartea *Diferențialele divine*, care apare de sub tipar în 1940 [2]. Prin acest studiu, menționa L.Blaga, ”sistemul culminează”, dar ”nu se încheie cu el” [3].

Cercetătorii creației lui Lucian Blaga consideră că perioada elaborării sistemului său filosofic ar fi cuprinsă între anii 1931 și 1946. L.Blaga aprecia înalt rolul concepțiilor filosofice în formarea viziunilor personalității umane. „Vederile noastre metafizice ar trebui să fie o lumină, ce se desprinde din întreaga, neliniștita, nimicitoare, entuziasta și morala noastră personalitate...”, menționa el. „Ce teorie a cunoștinței adoptezi este un pas de o importanță enormă pentru viața spirituală, căci teoria cunoștinței nu este o simplă teorie între multe altele, ci începutul fericit sau dezastruos al unei adînci sau mărginite concepții despre lume...” scria filosoful în studiul *Mit și cunoștință* [4].

Deci, să revenim la întrebarea, ce este, totuși, un sistem filosofic în viziunea lui Lucian Blaga? Din lucrarea *Despre conștiința filosofică*

(diviziunea a XII – *Gânduri și sisteme*) putem înțelege că orice ”lume a filosofului”, care e exprimată altfel decât ”sub modul unor gânduri rostite ”fragmentar” sau ”aforistic” poate fi considerată, după L.Bloga, sistem filosofic [5]. Lucian Bloga considera că ”pentru realizarea ideii de ”sistem” nu există norme” și că nu se poate crede ”în posibilitatea vreunei pravili” pentru gândirea filosofică, deoarece, în viziunea lui, nu există ”nimic mai variat și mai personal decât formularea ce-o îmbracă o gândire sistematică” [6]. În această lucrare L.Bloga elaborează o clasificare a sistemelor filosofice după trei criterii principale: după substanță, după forma și după structura viziunilor exprimate.

Conform acestor criterii, sistemele sunt foarte diferite: După substanță (conținut) - ”lucrate...dintr-un material omogen...chiar monolitic” (cum ar fi sistemele lui Spinoza, Fichte, Hegel) sau cele care ”preferă o arhitectură din materiale variate, suficient de asemănătoare ca rezistență ca să poată fi armonice - și compensator – utilizate în una și aceeași clădire” (cum ar fi sistemele filosofice ale lui Platon, Descartes, Leibniz, Kant). [7] Din punct de vedere al formei, L.Bloga consideră că unele sisteme filosofice ”prind ființă în aspectele liniare ale unui cristal” (de exemplu, la Spinoza și chiar la Melissos), iar altele ”manifestă un belșug de forme plastice, ca organismele” (de exemplu, la Schopenhauer și Leibniz.) [8] După structură ”unele filosofii și-au găsit o formulare cu adevărat ”sistematică”, iar exemple clasice, în această privință, ne servesc Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer”, iar altele ”fără a fi mai puțin sistematice prin structura lor, și-au găsit o expunere mai rapsodică, sau prin aspecte”, de exemplu, în cazul lui Platon sau Leibniz [9].

Di profesor Petru Ioan în lucrarea *Lucian Bloga în orizontul unei logici paradisiace*, face o caracteristică a sistemului filosofic al lui Bloga prin prisma criteriilor elaborate de însuși L.Bloga: ”...din punctul de vedere al ”substanței” – sistemul filosofic al lui Lucian Bloga este unul de factură leibniziană, mai curând neomogen, decât monolitic, mai curând „organismic” și ”plastic-structural”, decât ”linear”, și mai curând cu o expunere ”prin aspecte”, decât printr-o desfășurare recurentă, de tip demonstrativ” [10].

Lucian Bloga își asemăna sistemul său cu ”o biserică cu mai multe cupole”. Putem crede că acestea sunt trilogiile pe care le-a scris și pe

care preconiza să le mai scrie. (*Trilogia cosmologică, Trilogia pragmatică*)

Noi, însă, în acest studiu, vom desemna prin aceste „Cupole” conceptele centrale care definesc esența sistemului filosofic blagian: Omul, Misterul, Marele Anonim, Cunoașterea, Cultura, Creația.

Considerăm că Omul este conceptul central al filosofiei bligiene. L. Blaga definește omul în raport cu misterul, adică cu ceea ce este necunoscut pentru om și cu dorința lui, trăită în permanență, de a cunoaște, de a revela acest mister. Omul este singura ființă creatoare de valori, schimbând prin aceasta aspectul mediului în care trăiește. Destinul omului este să fie creator, în orice domeniu - artistic, tehnic, științific, etc. Prin creațiile sale omul contribuie la revelarea misterelor vieții. Și chiar dacă nu reușește realmente să reveleze un mister, contează faptul că omul e creator întru revelarea misterelor și, doar astfel este Om. “Noi filosofăm sub specia misterului ca atare. “Misterul” e pentru noi suprem unghi de vedere”... “Obiectul cunoașterii înțelegătoare e sau reducerea sau potențarea “misterului”, accentua filosoful român [11].

Omul s-a detașat de existența întru auto-conservare și securitate, de existența vieții animale, creând un mod specific de a exista al său, mod care a apărut ca o mutație ontologică și care este existența întru mister și pentru revelare. Aceasta a fost posibil datorită Marelui Anonim, omul fiind suprema limită admisă, având “norocul” de a se putea jertfi: pentru creație, valori, cultură, dorința de a se depăși cu scopul de a cunoaște necunoscutul ce-l înconjoară, de a revela misterele vieții. Și chiar dacă aceasta nu-i reușește, important este să fie creator întru revelarea acestor mistere, deoarece numai atunci va fi om în adevăratul sens al cuvântului. Un exemplu concludent este Manole din piesa *Meșterul Manole*, care e robul patimii de a crea și nu poate altfel [12].

Spre deosebire de animal, omul trăiește și plăzmuiește în “orizontul misterului”, toate actele sale de cultură și valorizare putând fi deduse, metafizic, din încercările de revelare a misterului. “Destinul creator al omului” e condiționat de “censura transcendentă”, garantat prin “frânele transcendente”, adus la intensitate și randament maxim prin “conversiunea transcendentă”. [13] Prin gândire și prin celelalte facultăți creatoare ale sale, omul ca “existență întru mister și revelare”

tinde să descifreze esența, misterele lumii, satisfacându-și astfel cele mai superioare aspirații spirituale și aflând maxima valoare prin care viața își dobândește rostul.

Marele Anonim - alt concept fundamental, altă cupolă a filosofiei lui Blaga, semnifică ființa transcendentă, definită ca ceea ce „depășește” umanul, ceea ce depășește atât domeniul experienței concrete a omului, cât și cel al gândirii sale logico-abstracte. Ființa transcendentă este „inițiatorul original al existenței” [14]

În *Censura Transcendentă* (fundamentare metafizică a cunoașterii), *Geneza metaforei și sensul culturii* (fundamentare metafizică a culturii), *Ființa istorică* (fundamentare metafizică a istoriei) și, în special, în *Diferențialele divine* L.Blaga evită să-i atribuie ființei transcendente numele de Dumnezeu și o denumește Factor metafizic central, Marele Mister, Fond generator anonim, Principiu suprem al existenței, Absolutul, Transcendentul, Divinitatea, Necunoscutul sau, cel mai frecvent, Marele Anonim, nume dat lui Dumnezeu și de gânditorul patrolog Dionisie Pseudo-Areopagitul. [15] Așadar, principiul metafizic absolut, conceput de alți filosofi ca fiind Substanța, Eul absolut, Rațiunea imanentă, Inconștientul, etc., la L.Blaga este Marele Anonim. L.Blaga preciza chiar de la început că ideea Marelui Anonim este o construcție mentală personală, un postulat pe care se fundamentează metafizica sa, ”un mit metafizic” prin care el face „o anticipație” ce-i permite construirea viziunii metafizice personale.

Marele Anonim este o existență transmundană, atemporal și spațial, un tot unitar de maximă complexitate substanțială și structurală. El este o existență „deplin autarhică”, adică suficientă sieși și „hegemonică”, iar în calitate de centru generator al lumii este altceva ca esență decât lumea pe care o creează, deși o anumită parte a naturii sale „periferale” și „mai puțin nucleară” constituie fondul metafizic al lumii așa cum o cunoaștem.

În om Marele Anonim a implementat formele sensibilității, categoriile conștientului și ale inconștientului, pentru a-i oferi un instrument al înțelegerii și cunoașterii. Totodată, spațiul, timpul, categoriile sunt și frânele transcendente ale cunoașterii, sunt Censura Transcendentă. Dacă omul ar ști totul, nu ar mai avea nevoie de căutare, cercetare,

creație. Ar persista o imensă plictiseală – fapt prevenit de L.Blaga prin afirmarea existenței censurii transcendente.

Așadar, Marele Anonim este creatorul suprem, iar omul doar creatura. Cu toate că modul ontologic al omului este cel mai înalt mod existent în natura creată, omul e censurat, limitat și împiedicat să ajungă la adevărul absolut. Din structura metafizică a omului lipsesc posibilitățile fundamentale pe care Marele Anonim le are de a crea la infinit și de a cunoaște absolut în mod adecvat-pozitiv. Marele Anonim este cel ce potențează misterele, cel din care toate misterele derivă. El este „de un egoism sacru”, este o natură „prăpăstioasă”, demonică și contradictorie, deoarece l-a situat pe om într-o antinomie de nerezolvat: a pus în om dorința de cunoaștere pozitiv-adecvată a absolutului și puterea de creație, dar din start, prin instituirea Censurii transcendente și a frânelor stilistice abisale (matricea stilistică) i-a refuzat omului această cunoaștere, oferindu-i doar posibilitatea unor creații supuse vremelniceii, istoricității și perisabilității.

Însă omul, încercând în permanență să reveleze misterul, devine creator de cultură. „Cultura în această perspectivă nu este un lux, pe care și-l permite omul ca o podoabă care poate să fie sau nu; cultura rezultă ca o emisiune complementară din specificitatea existenței umane ca atare, care este existență întru mister și revelare”, menționa L.Blaga [16].

Prin urmare, în sistemul filosofic al lui L.Blaga omul și creația devin valori centrale, creația fiind posibilă în permanență, deoarece omul va sonda infinitul misterelor mari și mici, principale și secundare, fără a ajunge la un rezultat final, misterul rămânând „tâlcul” posibilităților și limitelor cunoașterii și al creației umane iar existența specific umană fiind „existență întru mister și revelare”.

Rezultatul unei asemenea neconținute creații este istoria și cultura umanității, în care un loc de cinste îl are și opera blagiană, „cupolele” căreia – Omul, Misterul, Marele Anonim, Cunoașterea, Cultura, Creația constituie repere esențiale ale unor perspective de profundă reflecție filosofică. Acesta a fost și mesajul transmis de Lucian Blaga viitoarelor generații de creatori de cultură prin studiul *Știință și creație* din *Trilogia valorilor*, în care filosoful roman menționa: ”Filosofia noastră, ca oricare altă filosofie, conține [...] unele părți, sau chiar regiuni, care

nu aspiră decât poate la meritul de a fi deschis o zăriște de dibuiri, dar filosofia noastră mai cuprinde poate unele părți susceptibile de a fi rupte din întreg, spre a servi ca motive de meditație, spre a fi dezvoltate mai departe de alți gânditori “. Să perseverăm, deci, în realizarea acestui îndemn, în valorificarea acestei imense moșteniri.

Referințe bibliografice:

1. Lucian Blaga, *Opere*, v.11, București, 1988, p.51.
2. Petru Ioan, *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, Editura ”Ștefan Lupașcu”, Iași, 2005, p.13.
3. Lucian Blaga, *Opere*, v.11, București, 1988, p.51,52.
4. Lucian Blaga, *Încercări filosofice*, București, 1977, p.70.
5. Lucian Blaga, *Opere*, v.8, București, 1983, p.158.
6. Ibidem, p.162, 164.
7. Ibidem, p.162-163. Vezi: Petru Ioan, *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, Editura ”Ștefan Lupașcu”, Iași, 2005, p.10.
8. Ibidem, p.162-163.
9. Ibidem, p.163.
10. Petru Ioan, *Lucian Blaga în orizontul unei logici paradisiace*, Editura ”Ștefan Lupașcu”, Iași, 2005, p.13-14.
11. Lucian Blaga. *Trilogia cunoașterii*. Opere, v. 8, București, 1983, p. 496, 275.
12. Ion Ianoși. *O istorie a filosofiei românești*. Cluj, 1996, p. 239.
13. Lucian Blaga. *Trilogia valorilor*. București, 1946, p. 692.
14. Lucian Blaga. *Trilogia cunoașterii*, București, 1943, p.445.
15. Vasile Frăteanu. *Lucian Blaga, „un model metafizic”*. // *Eonul Blaga – Întâiul veac*. București, 1997, p.331.
16. Lucian Blaga, *Geneza metafizei și sensul culturii*, București, 1994, p.170.

DIOPTRIILE TĂCERII LUI LUCIAN BLAGA FOCUSATE ÎN CREAȚIA LUI VICTOR TELEUCĂ

Victoria FONARI,
doctor, conferențiar
universitar, USM.

Abstract:

Lucian Blaga was the writer, he sensitized silence. The spoken word changes its connotations assigned to optical silence. In his creation silence is cry, mystery, transcendence, memory, nature, universe. Diopter of silence are diversified in the poems *Odysseus*, *Crying in the wilderness*, *Oedipus before the Sphinx*, *Stalactites*. The connotations of silence was ilucidat artistic direction of Victor Teleucă in volume *Snowing at the edge of existence*.

Silence in the creation of Lucian Blaga clots sphinx image, with evergreen oak, with night, with the moonlight, with graves. Silence in the poems of Victor Teleucă dominates in the snow, white, Sphinx and Styx. Fingerprints' concepts of L. Blaga and V. Teleucă was mentioned by critics Mihai Cimpoi and Theodor Codreanu.

Keywords: silence, symbol, myth, Sphinx, Styx, meaning, value.

Lucian Blaga a fost scriitorul care a sensibilizat tăcerea. Cuvântul rostit își schimbă conotațiile încadrate în optica tăcerii. Tăcerea în creația sa este strigăt, mister, transcendență, amintire, natură, univers. Conotații care le-a incifrat ilucidându-le Victor Teleucă în volumul *Ninge la o margine de existență*.

Tăcerea este un atribut al singurătății, al izolării, dar și o modalitate de a percepe esența identității umane, văzută singular și general, prin condițiile date și prin posibilitățile libertății alegerii. Mirela Arsith realizează un studiu semiotic cu privire la tăcere și comunicare: „Vorbirea definește condiția umană și întemeiază coeziunea socială; tăcerea este, totodată, o limitare și o continuare a cuvântului, reliefându-se drept una din modalitățile sensului” [1, p. 72].

Tăcerea în creația lui Lucian Blaga („maestrul lui Teleucă” [2, p. 213]) se coagulează cu imaginea sfinxului, cu gorunul, cu nocturnul, cu lumina lunii, cu mormintele. În poezia lui Victor Teleucă tăcerea domină ninsoarea, albul, Sfinxul și Styxul; tăcerea pătrunde în gol, în rugăciune, în strigătul interiorizat.

Tăcerea răvășește în poeziile lui Lucian Blaga, cum ar fi *Strigăt în pustie*: „vino / Lume, vin’ / Și răcorește-mi / fruntea-nfierbântată / ca nisipul dogorât/ pe care calcă-ncet, încet/ prin pustie un profet”. Eul liric se vrea a fi Ioan Botezătorul, femininul aparține vocativului cu majusculă „Lume”. Femininul raportat la tăcere-mister-întrebare apare și în poezia *Ulise*: „Doar șerpilor taie apa / spre-un țărm ghicit în zare / trecând peste adâncuri / ca semne de-ntrebare”.

Un alt fel de tăcerea domină în *Stalactită*: „Tăcerea mi-este duhul”. Tăcerea în poezia lui Blaga se întâlnește în peșteră, adâncul pământului, fiind o tăcere a lumii; în mare, stipularea stihială a unui mister ce nu se vrea a fi static, ci un mister dinamic, în pustiu, tăcerea aruncată pe dunele nisipului în vânt – e tăcerea ce zbuciumă. Tăcerea în jocul eului liric înseamnă și pace, și zbucium, este ascultare și comunicare. Focul fiind un simbol al luptei în sfera poetică la Lucian Blaga devine muzica ce se aude din tăcere: „Ard mulcom lumânările / de ceară în sfeșnice” (Suprema ardere). Circumstanțele diferite în poezie oferă corelația dintre eul liric și misterii, unde tăcerea balansează între putere și adorație. În aceste echivocuri Breton stipulează că tăcerea „nu trimite niciodată la o semnificație împietrită, deplasările ei fiind un răspuns la circulația socială a sensului” [3, p.80].

Scriitorul filosof Lucian Blaga poetizează sentimentele mitului lui Oedip printr-o cifrare a misterului *Oedip în fața Sfinxului*. Constituie o dominantă a rostului vieții de a răspunde la întrebările sorții. În poezie se discerne un sentiment deosebit de a evalua întrebarea propriu-zisă, chiar și dacă răspunsul nu e cunoscut, întrebarea creează un sens al căutării, al descifrării, al descoperirii:

„Vorbești? – Te doare și pe tine întrebarea?
C-un freamăt te mai stingherește-o clipă marea,
dar aripa ți-o potrivești spre-a mă curma.”

(*Oedip în fața Sfinxului*)

Forma de sonet, aleasă pentru acest conținut, arborează (conține) cheia mesajului. Teza, antiteza și sinteza care sunt înscrise în structura poeziei relevă evoluția atitudinii eului liric față de întrebare. Metamorfозa devine o proprietate și a întrebării. Triunghiul îndrăgostiților în această poezie constituie el (Oedip) – ea (Sfinxul) – întrebarea (dorința de a se cunoaște).

Răspunsul fie corect, fie greșit va însemna un sfârșit. Răspunsul este în antiteză cu întrebarea – un provocator al morții. Tăcerea devine supremația. În textele scrise de Lucian Blaga am conceptualizat că și tăcerea are forța de a vorbi prin cuvinte. Libertatea derivă din tăcerea care se sfâșie, care se descoperă, care se ascunde și se dezvăluie. Tăcerea nu înseamnă necunoaștere, spectrul tăcerilor la Lucian Blaga izbucnește din emoție și raționament, din secret și autocontrol, din protecție și răzvrătire. Tăcerea îl apropie de iubire și moarte într-un sentiment acut de trăire a vieții. Limitarea în perceperea exteriorizării sentimentelor se amplifică în misterul tăcerii infinite. De aceea și coordonatele tăcerii este universul pe care eul liric dorește să-l privească drept în ochi, așa cum o face Oedip pe vasele din antichitate. Iar exponența de umanizare a Sfinxului prin „fierbinte, dulce” considerăm că se datorează muzeului Bel Vedere din Viena, Austria, în grădina căruia la sigur s-a plimbat și Lucian Blaga. Probabil că anume acești sfinxși l-au îndemnat să perceapă feminitatea din optica seducției. Or, în parc Sfinxșii zâmbesc, piatra lasă să fie coafată de micii pani care se joacă pe spatele de leoaică. Aripile în libertatea lor au forța distrugerii. Misterul ce include sfinxul din acest unghi este monumental de a vedea tăcerea femeii fie în poezie, fie în sculptură sau în oricare imagine.

Apariția unei noi întrebări în timp va însemna revalorificarea artistică a altui fragment mitic. Atracția misterioasă a mitului este imaginea stratificată, valoarea bine sidefată de timp, de civilizații, de culturi. Corespondența tăcerii în acest plan se află ascunsă în simbolul sfinxului. Victor Teleucă, prin metafizica sa, rămâne ghidat de conceptul lui Lucian Blaga. Poetul Victor Teleucă punctează pe linia infinită a tăcerii două coordonate: Sfinx și Styx, având corespondențe fonice, dar și echivalențe mistice. Styxul persistă în această dualitate a contrariilor (viață – moarte, frontira dintre lumină și umbră), sfinxul include dualitatea

în imagine: între om și fiară, forța inconștientului dominată de raționamentul uman. Tăcerea sfinxului nu este o provocare doar a lumii eline:

„...el vrea, umbrit de proclamarea
acestei măreții
de-a-i râde-n față ca străinul
ce umbra și-a pierdut, prefixul
de la cuvânt, să treacă Styxul
și-acolo-n înțelegerea deplină să vină / (...) /
și de va fi vreodată vreun rebel,
acela el va fi,
dar fără dreptul la apel,
încoronarea sfinxului cu vântul
să-și părăsească mai apoi cuvântul
și-n lumea asta singură și-opacă
să se prefacă-n sfinx și-apoi să tacă.”

(Victor Teleucă, *Sunt trist*)

Sfinxul la Lucian Blaga nu e unul ce planează, aripile nu servesc zborului, dar distrugerii („aripa ți-o potrivești spre-a mă curma”), La Victor Teleucă sfinxul este aerian, contemplativ el se ridică în văzduh ca un colos în levitație, ce distruge lanțurile gravitației terestre.

Spre deosebire de Lucian Blaga, care trasează o contopire a eului liric cu fiul lui Laios, Oedip, Victor Teleucă plăsmuiește un eu-spirit, aerian, determinat de verbul a vrea, gata să se contopească cu aerul prin tăcere; lipsa cuvântului semnifică pregătirea sa pentru itinerarul metafizic, dezicerea se realizează la un nivel fundamental fizic și spiritual. Libertatea depășește sfera realului, de aceea nu mai implică lumea reală, pe care o desconsideră din cauza subiectivismului. Opacitatea nu derivă din efluviile libertății, ci dintr-o supunere la convențiile anturajului social, politic:

„Oare chiar ne-am gândi la fel de bine gândirea
în arhipelagul tainic al eliberării de glorie
ciudate și iresponsabile față de-aceeași istorie
care ne sugrumă și ne răsfăță asemenea
șarpelui boa...”

(Victor Teleucă, *Quo vadis*)

Tăcerea sfinxului constituie misterul pietrelor, al muncii de Sisif a celor care au creat această minune. Eul liric în creațiile ambilor poeți deține pulsul mistic de inițiat, care percepe muzica sferelor, care cunoaște, dincolo de sunet, undele nevăzute ale timpului dintr-o percepție a veșniciei. Investigarea exegetului Mihai Cimpoi specifică influența conceptelor blagiene în opera lui Victor Teleucă: „Nu e vorba de o filiație blagiană directă, la Teleucă, dar poetul basarabean e străluminat oricum de autorul *Poemelor luminii*, scriind un monolog în flux, stlistic *ad libitum*, în voia curgerii gândului cu meandrele sale capricioase, ținând de o combustie interioară ce poate lua doar aspect polimetric sau piramidal” [4, p.3].

Cuvintele ce includ tăcerea, după Victor Teleucă, implică o relație de comunitate dintre inconștient și eul care se percepe în cadrul universal. Semantica tăcerii iese din afecțiunea normativă a limbajului uzual. Victor Teleucă, similar lui Leibniz, își dorește o apropiere de toate culturile, de toate religiile. Cunoașterea sa în tendințe gnostice, nu neagă senzația. În asamblarea percepției eului său în marea experiență a universalității poetul consideră că este necesar să se bazeze pe convenția: naștere, viață, moarte. Stereotipul științific triumfă în textul artistic, decizându-se de convenții / doctrine. Teoriile vin să confirme deducțiile pe căi neașteptate. Viața, cu segmentele sale, impune un cadru speculativ – mărginit și infinit concomitent.

În investigarea noțională, pe care o abordează Victor Teleucă, se includ proiecțiile mitologice, care depășesc factorul de parabolă, condensează afirmațiile filosofice cu principiile psihologice în elemente absolute: „Un răsărit de tăcere pe-o mare de tăceri controlate” [5, p.38]. Poetul resimte tăcerea ca pe un act mistic, este prima etapă în inițierea sa în singurătate, o inițiere a cuvântului care stabilește conexiunea dintre finită și nefinită. Tăcerea corespunde și cu o resemnare în fața timpului, dar și cu un curaj de a percepe trecutul prin integritatea sa. Poetul ascultă în tăcere și Marea Sarmată. Tăcerea vine dintr-un inconștient al poetului sau poate chiar tăcerea este o modalitate de a percepe acest inconștient de temut. Inconștientul este partea firii ce ascunde esența începutului. Anume în această corelație (inconștient – tăcere) apare următoarea etapă de inițiere: instinct-„gol de cuvânt.” Instinctul valorifică conexiunea

cu pământul: „O, idei disparate și, mai ales, disperate demult, / sătul e pământul / care vrea liniște, ba mai mult, și tăcere căreia mă dedic” [5, p.44]. Aici transpare ideea de reuniune a eului liric cu pământul. Revenirea la pământ e inevitabilă, dar liniștea accentuează necesitatea tăcerii în stabilirea acestei comuniuni. Pământul, în liniștea creată, îl conduce pe poet într-o stare de armonie embrionară. Este o beatitudine de a percepe liniștea terestră, care emană și o liniște trupească în fața cataclismelor vieții. În această stare nimic nu mai pare important. Liniștea promite starea de fericire, de împăcare, de găsire a celor căutate. Tăcerea, în cazul dat, corespunde unei ascultări. Atenția nu urmărește esențialul, ci se concentrează evident la „gol de cuvânt”. Golul, care oferă cuvântului randamentul 0, un vid al cercului, poate fi umplut cu orice. Dar poetul preferă să selecteze acest orice. Instinctul îl regizează spre intuiție.

Tăcerea nu domină prin pasivitate la Victor Teleucă, e doar o etapă pentru cealaltă fază: strigătul tăcerii (cum tacent clamant). E o conștientizare a necesității de contopire într-un univers al timpului sau în Marele Tot. Fiind între tăcerea blagiană și cea a lui Victor Teleucă, specificăm dioptriile focusării interpretative a lui Cornel Moraru, care a investigat creația lui L. Blaga: „Revelarea totului ființei, în sfera pură a luminosului (lumina~ cunoaștere) nu e posibilă integral în limitele umanului. Dar mitul, metafora revelatorie, simbolul – integrate poeticului, pentru a-l integra, la rândul-le, pe această ființe – participă la Tot, chiar dacă nu-l revelează pe de-a-ntregul. (...) Vizând un centru al epifaniei simbolice, revelarea Totului înseamnă, propriu-zis, a fi în centrul universului. Mitul misterului trăit cu profundă intensitate și sensibilitate metafizică este totodată principiul artistic al liricii lui Lucian Blaga”[6, p.131].

Omul este minuscul în catedrala omenirii, dar prin singularitatea sa își împlinește forța conștiinței. Voința de a nu se dezice de preceptele originare, de a se confrunța continuu într-o dihotomie – acceptând, concomitent, viața ca un tărâm al luptei, al cunoașterii, al emoției – este perceperea rivalității dintre rațional și emotiv în om, dintre conștient și inconștient, dintre senzațiile iraționale și logică. Acestea însumează echilibrul dintre o sfâșiere tainică și cumpătarea intelectuală.

În investigările sale artistice Victor Teleucă face referință la conceptul lui Lucian Blaga: „Limpeziș de aur, limpeziș de argint, arhipe-

laguri de gânduri în noianul vremii pe care locuiesc nimenii din cohorta Marelui Nimeni. Acest nimeni e Marele Anonim al lui Lucian Blaga”[5, p.272]. Exegetul Theodor Codreanu investighează minuțios pronumele negației făcând conexiuni cu poetul spaniol Fernando Pessoa, cu prezentarea lui Ulise în fața ciclopului, cu Blaga, Arghezi și cu „atributele nimicului heideggerian”: „Acest Nimeni al lui Victor Teleucă este extrem de misterios. Oare nu e chiar terțul ascuns? (...) El poate da convingere omului că trăiește „haotic” și moare „cosmicizat” (...). Și toate se petrec în spațiul enigmatic de lângă noi, spațiul lui Nimeni, care cere o altă gramatică spre a putea fi exprimat de cuvinte” [2, p. 217].

imensiunile de atomi cu dimensiunile cosmice ale filosofiei captează o sinonimie condiționată dintre Marele Anonim și Nevermore, firele de legătură ar fi nicăieri, nicicând, niciodată. Nevermore devine un vas sau o gaură neagră, în care toate Negațiile se manifestă sub semnul Afirmăției. Nevermore apare cu majusculă, justificat de poziția cuvântului în propoziție.

Deși cuvântul necesită context, scriitorul Victor Teleucă își include propria motivare de a comunica cu corbul lui Edgar Poe: „Nevermore! Și în golul nopții de afară, peste orașul adormit, strigătul acesta sinistru s-a repetat într-o lungă și ciudată reverberație. Nevermore mai înseamnă, pe lângă nicicând-niciodată și nicăieri” [5, p.271]. În acel răspuns repetitiv și unic, fiecare își macină propriile întrebări, lovindu-se de Marele Exeget – Corbul. Cu toate acestea, Victor Teleucă, în simbioza gândurilor, construiește / elaborează o punte din conceptul lui Edgar Poe și Marele Anonim al lui Blaga. Corespondența apare din imposibilitatea cunoașterii. În acest spectru atât Marele Anonim, cât și Nevermore sunt legate substanțial prin neștire. Ce e dincolo de spațiu? Un nicăieri! – o prefigurare a altor spații în altă lume. Or, nu am fost nicăieri, înseamnă a nu avea acces la tot sau peste tot. Ce e dincolo de timp? Nicicând! – o intersecție de a cunoaște insurecția materiei în timp. Raportul dintre spațiu și timp e măsurat în viteză. Dincolo de aceasta, ce e? Niciodată! În negarea suportului, spațiul și identitatea temporală apar ca o coordonată a lui Nevermore. Nu e marele zero, e, mai degrabă, neștirea, neinterpretatul, presentimentul negat de rațiune, instinctul distrus de logică.

În coerența negațiilor insistă afirmația, acea posibilitate „de a simultaneiza dinamic diversele niveluri de Realitate, căutând mereu ceea ce e *între* și *dincolo* de ele” [2, p.204]. Astfel, nicăieri identifică totul, nicicând – eternul, niciodată – continuitatea într-o antiviteză, care mediază antimateria cu antitimpul. Negațiile se completează cu pronumele „nimic” și „nimeni”. Aceste negații sunt încăpătoare pentru toți, având o conotație a pluralului de totalizare. Poetul Victor Teleucă se axează pe divinul necunoscut din noi. Dorința de a percepe diferențialele divine este o rezulantă a beznei interiorului creator: „Ascult dedesubturile cum vuiesc și dialectica aceasta e și pentru mine; când mă amuză, când mă înspăimântă, dar dedesubturile nu-mi aparțin mie, sunt colective, generale, niște dedesubturi formative, care nu ni se supun, dar se află în colaborare cu noi” [5, p.272]. Negația și afirmația, individualitatea și colectivitatea, inspirația și neștirea constituie, reflecțiile imuabile de valorificare continuă a tot, în corepondență cu nimicul. Din scrierile-lecturi ale lui Victor Teleucă se iscă o imunitate în fața legăturii dintre om, o componentă cosmică-mitică-mistică. Omul devine un obligat de a-și căuta adevărul în sine. Căutarea adevărului este un factor nobil, dar nu unul facil și comod. Victor Teleucă valorifică compromisul dintre antiteze, cu o vehemență de sihastru. Singurătaea este un spațiu de nicăieri, în care se deschide o consfințire a cunoașterii Totului.

Referințe bibliografice:

1. Mirela Arsith. *Orizonturi ale unei semiotici a tăcerii. // Semiotics beyond limits.* – International Conference of Romanian Association of Semiotic Studies: University of Bacău, 2006.
2. Theodor Codreanu. *În oglinzile lui Victor Teleucă.* Chișinău: Universul, 2012.
3. David Le Breton. *Despre tăcere.* / Traducere de Constantin Zaharia. București: Editura ALL, 2001.
4. Mihai Cimpoi. *Victor Teleucă, lirosorul* (pref.). // În: Victor Teleucă. *Ninge la o margine de existență.* Chișinău: Cartea Moldovei, 2002.
5. Victor Teleucă. *Ninge la o margine de existență.* Chișinău: Editura „Cartea Moldovei”, 2002.
6. Cornel Moraru. *Convergențe metafizice în opera lui Lucian Blaga.* Târgu-Mureș: Ardealul, 2014.

METAFORA TERAPEUTICĂ ÎN FILOSOFIA LUI LUCIAN BLAGA

Sorin SCUTELNIC,
lector universitar, USM,
doctorand, magistru în filosofie
și psihologie clinică.

Asupra metaforei au fost și sunt aplecate mai multe domenii cu diverse conotații: metafora ca procedeu artistic; metafora ca element al matricii stilistice culturale; metafora ca substrat al construcției psiho-lingvistic etc. Acest studiu va fi dedicat metaforei ca posibilitate de utilizare într-un cadru special – aplicativ-terapeutic. Retorica discursului se va dejuca mai mult pe marginea filosofiei lui Lucian Blaga, atingând doar unele concepte cheie din sistemul său filosofic. Scopul micii cercetări constă tocmai în obținerea unei înțelegeri – cum se poate de utilizat metafora ca procedeu terapeutic? Care pot fi substratele sale funcționale, descrise de Blaga? În ce constă geneza și menirea ei de a genera înțelesuri profunde vis-a-vis de limitele sine-lui uman, dar și de valoarea acordată alterității din spațiul habitual în care acest sine se există.

Etimologic, metafora, din greaca veche, semnifică „a duce dincolo, a duce în acolo și în coace”. În scrierile medievale se înțelege ca „tranzlație sau transport”, pe când în contemporanitate metafora obține un nou înțeles – „transfer” [5.74]. Este cert faptul că în cultura literară, poetică se utilizează o mare varietate de metafore ca procedeu stilistic oferind o originalitate în exprimare a unor imagini sau idei. Metafora în filozofie reprezintă și ea un element cheie, dar avînd un specific inedit și diferit de cel poetic – aprofundarea realității, de a vedea dincolo de forme și suprafețe. Începînd cu „Mitul cavernei” a lui Platon în particular și pentru majoritatea filosofilor antici greco-romani: Epictet, Marcus Aurelius, Aristotel, Aureliu Augustin etc., metafora se utiliza pentru penetrarea unui Sensus Communis a epocii din care făceau parte.

În epoca modernă, în contextul emancipării gândirii științifice metafora era dată în umbră. Hobbes sau Locke aveau o părere reticentă, deoarece, cum susțineau ei, prin intermediul ei nu se putea ajunge la o veridicitate rațională – metafora este intim legată de subiect, de taxonomia valorilor sale [3.28]. Pericolul utilizării ei în gândirea științifică ar consta în penetrarea algoritmilor logice, căci pentru descifrarea ei este nevoie de mai mult decât dimensiunea raționalității umane. Metafora ține de sfera intuitivă, subiectivă a omului. Este perfect înțeleasă această suspiciozitate și reticență a empiricilor, căci ei urmau să construiască un discurs analitico-științific, unde universalitatea și verificabilitatea jucau rolul de axe în a fundamenta adevărul științific.

În filosofia romantică, se decantează o altă înțelegere a metaforei, diametral opusă celei empirice. Goethe, Schiller, Schelling sunt filosofi care au revalorificat-o în esența sa, oferindu-i un loc crucial și anume ca element central de a percepe și reprezenta existența umană și chiar cea a naturii „Toată existența – metaforă” afirma Goethe [3.34]

În secolul XX, metafora a fost obiectul de studiu a unor ample domenii ca semiotica, psihologia, psiholingvistica, hermeneutica, lingvistica etc. Apar astfel de nume reprezentative ca: Ivon Richards – care poziționează metafora la fundamentul gândirii și limbajului; Stephen Pepper, Max Black și să nu uităm de Ernst Cassirer. Ultimul susține că omul este o ființă metaforică și conștiința umană prin metaforă vede/redă realitatea ce-l înconjoară [5.17]

Din drumul istoric relatat mai sus se denotă faptul că metafora a avut diverse metamorfoze: procedeu retoric, poetic, artistic, dar și o dimensiune metafizică, ce are menirea de a descătușa structurile gândirii formale în ceva mai mult. În acest peisaj de tendințe, remanieri, revalorificări în conceptualizarea metaforei, Lucian Blaga construiește un amplu sistem filosofic unde ei, metaforei, îi revine unul din rolurile centrale. Metafora se identifică ca o conductă în târmurile abisale și revelatorii ale spiritului uman.

Blaga atestă două tipuri de metafore diferite după scop și origine:

1.. Metafora Plasticizantă – este o metaforă de tip I – ea se produce în cadrul limbajului, a semnificațiilor vis-a-vis de obiecte și ține de domeniul „lumii”. Astfel în „Geneza metaforei” el oferă un exemplu:

„... cînd numim rîndunelele așezate pe firele de telegraf niște note pe un portativ” [1.126] – aici se observă o apropiere unui fapt de alt fapt fără să dea un plus de informație, este un procedeu artistic. Omul avînd o constituție spirituală (unde sălășluiesc noțiunile abstracte), depășește sfera lumii concrete pe care-l încorsetează și astfel o mică ieșire din clișeele rațiunii se face prin metafora plasticizantă. Putem să inițiem înșirări de astfel de metafore: studenții din anul unu sunt asemeni boboceilor, o societate poate fi asemănată cu un stup de albini, sau fotbalul cu un joc de șah. Aceste structuri metaforice construiesc o asemănare sau de funcționalitate sau de complexitate. Ea, metafora plasticizantă, este utilizată ca procedeu într-o dimensiune plană, orizontală – conștiința trece dintr-un sistem în alt sistem, ca în final să se ajungă la o înțelegere mai bună.

2.. Metafora de categoria II – metafora Revelatorie. Implică un alt grad de relație cu existența, deoarece ele măresc profunzimea. Ele au menirea de a spune mai mult despre fapt/problemă asupra căreia se apleacă. Metaforele revelatori ating „misterele”, sau dedesubturile ființei umane, generînd o „întîlnire” atemporală și aspațială cu transcendentul [1.193] De aceea metaforele revelatorii se deosebesc de cele plasticizante după originea și implicarea subiectului: dacă una este în limbă și limbaj; cealaltă își are rădăcinile în însăși constituția spirituală a omului.

Acest tip de metaforă îl plasează pe om în orizontul misterelor [2.70] Unul din „mistere” pe care un practician se confruntă frecvent, ar fi că omul/subiectul este mai mult decît el se crede ca potență și existență. Subiectul se înfățișează în terapie, ca încorsetat de o structură dogmatică destul de bine constituită, el deține o strategie de existență, probată în contextele sociale în care el a trăit un oarecare timp. Dar se dovedește faptul că „întîmplările” neașteptate/subite din viața sa, sunt dincolo de dogmele sale și în cele din urmă creează o disonanță spirituală adîncă. „Surprizele” neplăcute, neplanificate ale vieții, sunt percepute la nivel de catastrofe: a plecat iubita cu altul, sau alt caz - după un control medical ordinar, s-a constatat că are cancer de gradul III; sau că în urma unei operații de varicoză s-a depistat că are o patologie congenitală numită „vene de sticlă”; sau că a fost mai mult de 4 ani în sectă și odată ce a părăsit-o nu înțelege cum e să trăiești dincolo de ea.

Astfel de șocuri sau noutăți probează subiectul în cunoașterea despre celălalt, despre sine și în general fac o cutremurare a coordonatelor valorice a tabloului său general: cine-mi este prieten și cine prin necunoașterea mă ține captiv? De exemplu în situația când părinții supra-protejează copiii săi. Părinți supra-protectivi dorind, din dragoste, să îi ajute pe copiii săi: fac sarcinile școlare, evită să-i dea obligații casnice, nu fac decît să stopeze dezvoltarea/maturizarea personalității copilului. Sau cînd soțul își ia asupra sa obligațiile soției stopînd plăcerea ei de a se evalua ca soție. De exemplu atunci cînd în urma unor proceduri severe de intervenție prin chimioterapie și radioterapie soțul a preluat o mare parte din sarcinile casnice ale soției sale depistate ca avînd cancer categoria III. În urma tratamentelor starea soției s-a îmbunătățit, dar soțul continua să realizeze sarcinile ei. Astfel din cauza lipsei de implicare, dar și de rezistența din partea soțului, care vrînd să-și revină cît mai repede nu îi permitea să preia obligațiile sale, pînă în final a adus la o scădere a stimei de sine a soției, dar și a accentuat oboseala soțului. Atît soțul cît și soția sa au format structuri rigide de judecări și raționamente care justifică comportamentele lor, adesea uitînd că în viață totul este în perindare și nimic discontinuu.

Metafora propune subiectului o formă de ec-stasis, o ieșire din albia ființării sale, într-un spațiu generic și atemporal. Astfel clientului i se oferă să reveleze semnificații ascunse, reale sau imaginare ale sine-lui sau a problemei vizate, în același timp, metafora, poate compensa insuficiența expresiei directe, analitice, educativ-explicative a problemei. Metafora cît și emiterea sa este foarte intimă și personalizată [6.32]. Detronarea dogmelor, ca niște principii sine qua non ale subiectului, ce nu ține piept prezentului se va face prin utilizarea elementelor, situațiilor, intereselor, circumstanțelor din viața clientului. În același timp terapeuții formează un context mitologic prin intermediul a unei povești, a unei potențiale întîmplări, fabule sau a unei știri cotidiene. Aceste contexte au menirea să deschidă o matrice nouă de a se percepe pe sine sau de a decipta, utilizînd un nou cifru, problema sa. Această strategie aduce cu sine un nou unghi și o profundă rezonanță a misterului.

Caz terapeutic:

Clienta Olga V., vîrsta 29 ani, recent a trecut printr-o despărțire dificilă. Este debusolată și descurajată în propria sa viață. Evită orice

împrejurare care poate să o facă să se simtă singură și își încarcă ziua cu foarte multe activități, însă sau fără vre-o finalizare, sau cu un rezultat nesatisfăcător. Una din activități pe care Olga V., le făcea cu multă plăcere era mersul pe bicicletă. În general se afla în goană după noi stimulări, nechibzuite și riscante. În continuare vă prezint un segment filtrat din discuție:

Terapeutul – Odată am fost la plimbare cu băiatul meu de 3 anișori. Eu pe bicicletă și el pe bicicleta sa. Când eram aproape de magazin am primit un sunet de la soția mea care m-a avertizat că în scurt timp vom avea oaspeți și că trebuia să cumpăr de la magazin câte ceva pentru o mică masă, printre care și 10 ouă. Neavînd la bicicletă port-bagaj produsele le-am pus pe ghidonul bicicletei. Iată așa am pornit-o spre casă. La un moment dat am observat că băiatul meu a zbughit-o pe o cărărușă ce ducea cu totul în altă direcție decît îmi trebuia mie. El a zărit o piscă. Pentru el nu conta că acea cărărușă era la cîțiva metri de carosabil. Eu repede am cotit spre el ca să previn riscurile unui posibil accident. Imediat după „revenire” la drumul spre casă, soția m-a apelat încă o dată și m-a rugat să vin cît mai repede. Eram foarte furios pe băiatul meu, căci astfel de „evadări” s-au mai repetat: ba a apărut un cîine pe care trebuia să-l salute, ba s-a întrecut cu un alt băiețel pe trotinetă, am traversat și o intersecție dificilă. În cele din urmă am ajuns acasă, supărat pe băiat pentru „ieșirile” sale și furios pe mine că am ridicat vocea la el, dar culmea era în alta – din 10 ouă procurate la magazin au ajuns acasă intacte doar 3.

Olga V. – Amuzantă situație, a spus zîmbind.

Terapeutul – Din cîte știi, ție îți place să mergi pe bicicletă, spune-mi ce nu am făcut, sau ce am făcut ce nu trebuia, ca să ajung acasă cu toate 10 ouă intacte?

Olga V. – În primul rînd să nu te grăbești, cînd te grăbești pe drumurile noastre (pline de fisuri și gropi) riști să îți pierzi capul de pe umeri.

Terapeutul – Tu crezi că eu mi-am pierdut capul?

Olga V. – Într-un fel da, nu țineai sub control situația: emoții, risc, nu ai luat în considerație că și băiețelul tău avea interesele sale, a-i strigat la el...

Terapeutul – Exact ... eu mi-am învățat lecția. Cum crezi de ce eu ți-am povestit acest pasaj din viața mea?

Olga V. – (face o pauză mare)

Terapeutul – Spune-mi ce îți vine în minte acum, reflectează, te rog, cu voce tare?

Olga V. - ...eu trebuie să pedalez mai prudent ... să atrag atenția la oamenii din viața mea ...

Forța metaforei este recunoscută de psihoterapie: gestalt-terapy, psihodrama, terapiile narative și astăzi avem o diversitate amplă de surse – poți să le decupezi pentru o eventuală aplicare, însă în același timp riscăm să cădem într-o tehnocrație metaforică [4.21]. Utilizarea directă a metaforei, fără adaptarea sa la stilistica clientului, superficializează impactul ei.

Metafora presupune un alt tip de cunoaștere și de aceea intelectualizarea de către terapeut pe marginea ei nu face decât să-i fure din dimensiunea sa abisală. Dacă, odată emisă, metafora nu este decriptată de către subiect, el este surd, apare o mare tentație din partea terapeutului de a o descifra, prin aceasta el riscă să diminueze rezonanțele deciptării. Metafora, dacă subiectul este copt, se ține prin ea însăși și dacă nu în cursul terapiei, atunci în alte circumstanțe, ea se va deschide subiectului. În manualele de referință se recomandă ca deciptarea metaforei să fie în tandem cu, și în prezența terapeutului [5.44], pe când autorul cercetării ar insista că doar subiectul prin sine însuși, face posibilă ieșirea din structurile vechii dogmatice, plus întâlnirea terapeutică nu este finalizată la încheierea ședinței, ci poate să dureze pe o perioadă mai lungă. Atunci când el pleacă de la ședință, el nu părăsește terapia. Multe alte idei, amintiri, reflecții îi vin pe durata unei săptămâni chiar și mai mult. Incomoditatea, unei pre-neînțelegerii îl va face pe subiect interesat în terapie, pe un timp mai extins decât doar în contextul unui segment-ședință, care și el la rândul său face parte dintr-un continuu nedefinit: viața profesională, interese personale, circumstanțe neplăcute și cele plăcute din viața sa, vise, reflecții în drum spre ... etc. Puterea metaforei constă în re-înțelegerea a unor valori, situații, scopuri, oameni și în primul rând o re-înțelegere de sine.

Bibliografie:

1. Blaga Lucian, *Geneza Metaforei și Sensul Culturii*, Ed. Humanitas, București, 1994, ISBN 973-28-0533-1
2. Blaga Lucian, *Trilogia Cunoașterii*, Ed. Humanitas, București, 2013, ISBN 978-973-50-3575-4
3. Săvulescu Geo, *Lucian Blaga Filosofia prin Metafore*, Ed. A.B.ROMÂNIA, București, 2000,
4. Stan Razvan Sebastian, *Metafora, Autotransformare și Dezvoltare Personală în Grup. O Abordare Experiențial-Unificatoare*, Ed. SPER, București, 2012, ISBN 978-606-8429-02-1
5. Burns George W., *101 Povești Vindecatoare pentru Adulți. Folosirea Metaforei în Terapie*, Ed. Trei, București, 2011, ISBN 978-973-7075-31-4
6. Dafinoiu Ion, *Psihoterapie Integrativă*, Ed. Polirom, Iași, 2000, ISBN 973-46-0843-0

TIPOLOGII ALE FILOSOFIEI MEDIEVALE ÎN OPERA LUI MIRCEA VULCĂNESCU

Gheorghe BOBÎNĂ,
doctor habilitat,
profesor universitar, UnAȘM.

Mircea Vulcănescu a avut preocupări constante pentru filosofia Evului Mediu. Interesul pentru aceasta a apărut probabil în perioada studiilor sale pariziene (1925-1928), când a frecventat, după cum singur spune, „cursurile și seminariile lui Gilson“ și cercul lui Jacques Maritain. Este cunoscut faptul că conceptul de „filosofie creștină“ a constituit obiectul unei mari dispute în Franța, după 1931, dispută ce i-a antrenat pe E. Gilson, J. Maritain, L. Brunschvicg etc. Interesul lui Vulcănescu pentru filosofia Evului Mediu trebuie socotit nu numai o preocupare personală, ci și un reflex al dezbaterilor din Franța. Spiritualitatea medievală a constituit subiectul mai multor lucrări ale lui Mircea Vulcănescu. Această temă este convergentă eseului *Două tipuri de filosofie medievală. Schița unui conflict de ordin problematic*, datat de autor „Paris, 1927 - București, 1942“, al studiului *Logos și Eros în metafizica creștină* (1932-1935), precum și al câtorva conferințe (*Spre un nou medievalism economic*, 1932; *Ideea de pace în Evul Mediu*, 1932; *Gândirea religioasă contemporană*, 1934; *Creștinul în lumea modernă*, 1940; *Posibilitățile filosofiei creștine*, 1940).

Evul Mediu, în concepția lui Mircea Vulcănescu, n-a fost un „veac de întuneric“, ci ar trebui numit „veacul «luminii»“: ”Veacul acesta de mijloc, care ne-a dat catedralele de piatră și de gând, nu a fost deci, cum au încercat să ne facă s-o credem filosofii veacului al XVIII-lea, un veac de întuneric. Dacă veacul al XVIII-lea a fost numit „veacul luminilor“, apoi veacul al XIII-lea, mai ales, s-ar cuveni să fie numit veacul „luminii“. Toată filosofia apuseană răsună de controversele asupra luminii înțelegătoare. Iar Răsăritul adună trei sinoade în acest veac, ca să arate dreapta credință asupra firii aceleiași lumini. Că un veac care nu mai

credea în Dumnezeu a putut numi această orientare: superstițieiși întu-
neric, nu-i de mirare! Trebuie să cădem însă în învoială că întu-
nericul a fost mai ales în „luminile“ veacului care l-a caracterizat astfel” [1,120].
Această apreciere este în deplină consonanță cu cea dată tot în aceas-
tă perioadă de Mircea Eliade. În eseu *Luminile secolului al XVIII-lea*,
Mircea Eliade sublinia că Evului Mediu „avea o concepție bine organi-
zată asupra lumii, avea un stil”, față de secolul luminilor care reprezintă,
în opinia sa, „un ocean de superstițiiși mistificare grosolană a realității”.
Dacă în Evul Mediu „misterul se afla chiar în faptul existenței lumii, era
o valoare centrală a vieții ce năștea chiar din societatea creștinăpermeată
de virtuțile carismatice”, apoi în secolul al XVIII-lea „este o voință de
mister care conduce direct la șarlatanieși isterie” [2, 331].

Problema tipologiilor în filosofia medievală este abordată inițial
de Mircea Vulcănescu în eseu *Logos și Eros în metafizica creștină*.
Pornind de la un punct de vedere filosofic, Mircea Vulcănescu se ri-
dică împotriva rigorismului occidental, a modului în care Occidentul
l-a conceput pe Dumnezeu, impersonalul, inflexibilul, neîngăduitorul
sau având o îndurare de stăpân față de slugă. Opunerea dintre cele două
tipuri de cultură europeană - răsăriteană și occidentală - i se relevă lui
Mircea Vulcănescu categorică, întrucât „una este dragostea de jos în
sus: dragostea firească, oarbă, Eros, și alta este dragostea de sus, darul
lui Dumnezeu, îndurarea lui de creatură, Logos”[1,95]. În eseu *Două
tipuri de filosofie medievală*, Mircea Vulcănescu ia ca punct de plecare
”Cânturile X-XII” din *Paradisul* lui Dante, despre cele două „cununi”
de câte doisprezece filosofi: cununa filosofilor tomiști, în frunte cu Toma
d’Aquino, și cea a filosofilor augustinieni, în frunte cu Bonaventura.
Vulcănescu consideră că cele două tabere concurente de filosofi sinteti-
zează spiritul creștin medieval, opoziția dintre metafizica platoniciană
(preluată de augustinieni) și cea aristotelică (preluată de tomiști):”Sunt
cele două căi ale sufletului omenesc, pe care acesta se înalță, pendu-
lând, în contrapunct, spre izvorul vieții întregi care e iubirea ziditoare
a lui Dumnezeu”[1,146]. Dacă în *Logos și Eros în metafizica creștină*
Mircea Vulcănescu evidențiasemnificațiile tomismului și ale augusti-
nismului sub aspectul dragostei dintre Demiurg și creatură, în *Două
tipuri de filosofie medievală*, pornind de la imaginea metaforică a celor

două hore spirituale descrise de Dante în *Paradisul*, prezintă conflictul dintre orientările filosofico-teologice, reprezentate de Toma d'Aquino, și augustinianul Bonaventura.

Cele două tipuri de filosofare s-au confruntat, începând chiar cu modul de a concepe filosofia, continuând cu problematica cosmologică, cea a filosofiei morale sau a filosofiei politice, până la problematici care azi aparțin filosofiei religiei sau mai degrabă teologiei, cum ar fi problematica înțelegerii ființei dumnezeiești, cea a ființelor îngerești sau cea soteriologică. Nu este uitată nici celebra „ceartă a universalelor“, deși lui Mircea Vulcănescu aceasta îi apare ca irelevantă pentru a pune în lumină opoziția dintre filosofia tomistă și cea augustiniană. Vulcănescu enunță și descrie în eseu său trăsăturile de bază ale filosofiei medievale sau „vedenia medievală a lumii“, care cuprinde patru momente: 1. Concepția ierarhică a existenței. 2. Concepția calitativă: existența ca semnificație. 3. Concepția teologică a existenței: lumea ca semn divin. 4. Concepția creștină a existenței: Dumnezeu care suferă.

Concepția ierarhică a existenței se manifestă prin viziunea însăși a universului medieval, în care lumea zidită de Dumnezeu se desfășoară - oarecum în felul procesiunilor plotiniene - în cercuri și sfere înțelegătoare, care se cuprind unele într-altele, fiecare sferă corespunzând câte unui astru: „Aceleste astre, socotite a fi însuflețite de puteri înțelegătoare, sunt tot mai apropiate omului, de la sfera înțelepciunii dumnezeiești până la duhul lumii acesteia sublunare, întemeietoare și orânduitoare a ființei care ne înconjoară și prin care Dumnezeu vorbește cu sufletul omului“ [1, 116-117].

Demnă de tot interesul, consideră Mircea Vulcănescu, este acea prindere sintetică a modului de a concepe lumea de către medieval, pentru a cunoaște mai bine și o altă față a lumii decât cea modernă. Pentru omul Evului Mediu, universul este o „șesătură de semnificații“, diverse forme ale existenței se manifestă în grade diferite. Existența are un sens cantitativ, dar și unul calitativ, căci, în încercarea de a înstăpâni epistemic lumea, omul medieval voia să determine înțelesul, sensul, semnificația: „orice se întâmplă pe lume e deci, pentru medieval, un semn care se cere interpretat și înțeles, și chipul înțelepciunii lumesti e acela al unui vast trepetnic. Lumea cere celui ce trăieșteși vrea să se orienteze o vastă

ermeneutică, ci nu o tablă baconiană constatatoare de prezențe“ [1,118]. Existența ca semnificație presupune faptul că lucrurile au grade diferite de realitate, fiind „semne“, simboluri ale Creatorului. Prin luarea în stăpânire a acestei lumi, a modului de a fi al medievalului, căruia i se opune cel modern, putem conștientiza mai profund atât saltul uriaș făcut de omul modern în fenomenologia spiritului, cât și modul contemporan de raportare la lumea înconjurătoare, la Univers, mai profund și mai problematizant. Această lume contemporană poate acum să-și trăiască în chip conștient drama: pe de o parte, o determinare tot mai adecvată a cantitativului existențial, realizată îndeosebi prin știință, iar pe de altă parte, o sărăcire a lumii semnificațiilor, a calitativului existențial. Este necesară o resemnificare, o degajare a semnificațiilor, urmărită mai ales prin artă, pentru ca filosofia să încerce o împăcare, dacă nu și o unitate într-un plan superior, a demersurilor științifice - cu evidențele lor - și a plăsmuirilor artistice - cu idealitatea lor -, tinzând către îmbogățirea ființei umane, într-o existență demnă.

Autorul celor *Două tipuri de filosofie medievală* constată „sărăcia“ lumii moderne față de aspirația Evului Mediu către interpretări și semnificații: „Fără îndoială, numărul cunoștințelor încercate de oameni s-a înmulțit în zilele noastre, totuși nu se poate spune că plinătatea de ființă a lumii a sporit cu aceasta, ci mai curând a sărăcit o dată cu împușinarea ei în înțeles. Viziunea noastră a lumii s-a întins parcă în lățime, dar s-a turtit, a pierdut din înălțimea vedeniei” [1,119].

Concepția teologică a existenței este o altă caracteristică a veacului de mijloc care credea că atât lucrurile văzute, cât și cele nevăzute nu sunt aparițiile întâmplătoare și fără rost ale haosului, ci rezultatele activității iraționale, prevăzătoare și mântuitoare ale unei inteligențe făptuitoare. Dumnezeu nu numai a făcut lumea, dar o și ține și o îndrumează cu puterea lui într-un anumit fel. Fiind creația lui Dumnezeu, lumea are „un plan“ și o „țință“. Pentru medieval, orice lucru are un rost providențial în lume. Lumea întregă e o lume de misiuni potrivite firii fiecărei ființe. Planul și „menirea“ creației în filosofia medievală, consideră Vulcănescu, este omul, căci „Dumnezeul iubitor“ care l-a creat i-a conferit libertate, adică posibilitatea de a alege între bine și rău, posibilitatea de a se mântui sau pe aceea de a se nimici prin păcat. Scopul lui Dumne-

zeu a fost acela de a-l salva pe om, de a-i da șansa să aleagă mântuirea, „îndumnezeirea“, iar aceasta se putea face numai prin riscul păcatului și al pierzaniei.

Caracteristica esențială a concepției creștine a existenței constă în ”ideea creațiunii din iubire, ideea generozității creatoare a lui Dumnezeu, care implică însă în chip necesar transcendența lui Dumnezeu, alteritatea radicală de esență a făpturii față de divinitate” [1,120]. Tragedia creaturii începe din libertate, căci trebuind să fie liberă, pentru a iubi, adică ființă distinctă, persoană, creatura se poate îndepărta voit de Dumnezeu. Ideea-cheie a alterității funciare a creațiunii față de Dumnezeu și a unirii lor suprafirești în ființa Mântuitorului este o idee pe care creștinismul apusean o trăiește intens. Și totuși, între Dumnezeu și om subzistă o corespondență tainică, o conveniență vie, o aplecare a Creatorului față de făptură, ca față de ceva al său, o îndreptare a făpturii spre Creator, ca spre starea ei adevărată. Acestea sunt datele conștiinței creștinești, ale conștiinței în cadrul căreia se mișcă problematica tipologică a filosofiei medievale, conchide Mircea Vulcănescu. Filosoful compară cele două linii ale gândirii medievale, augustinismul și tomismul, după felul cum ele soluționează o serie de șapte probleme filosofice.

Cea dintâi e problema orientării generale a preocupării filosofice: problema naturii filosofiei și a felului în care e socotită posibilă. A doua e problema felului de a înțelege legăturile dintre Dumnezeu și lume; ceea ce am putea numi azi: teoria realității lumii, problema cosmologică. A treia e problema puterii minții omenești de a înțelege ființa dumnezeiască: problema teologică. A patra e problema posibilității, valabilității și instrumentului cunoașterii omenești: problema critică, sau gnoseologică, problemă care are în filosofia medievală drept corolar problema existenței spirituale, problema ființei îngerești. A cincea este problema făpturii omenești: problema etică sau a filosofiei morale. A șasea este problema rânduiri stăpânirii și așezării lor omenești în obște, teoria politică. A șaptea și ultima este problema mântuirii și legăturii dintre fapta omului și lucrarea Dumnezeirii: problema soteriologică.

Din punctul de vedere al problemei cunoașterii, augustinismul a ales „calea lăuntrică“, a intuiției sau revelației mistice, iar tomismul calea ce pleacă de la simțuri spre facultățile rațiunii. Filosofarea augusti-

niană este mai curând o vorbire a sufletului cu sine, despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă, drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului. Din ideile pe care omul le află în cugetul lui, sufletul scoate și realitatea lumii, și realitatea lui Dumnezeu:”Gândesc, prin urmare Dumnezeu este - e calea oricărei mărturii augustiniene” [1,124]. Tomismul are altă orientare, cugetarea lui e, toată, îndreptată spre lumea din afară. Punctul de plecare al reflecției tomismului e constatarea existenței lucrurilor, existența lumii externe. Mîntea omului cunoaște lucrurile din afară prin simțuri, nu prin cine știe ce misterioasă intuiție.

Din perspectiva problemei cosmologice, augustinienii socotesc că lucrurile sunt produse fie „de-a dreptul de Dumnezeu“, fie prin „germeni predeterminativi“, așezați de Creator ca tipare ale ființelor, de la început, în materia din care sunt făcute, lumea reprezentând un „reflex“ al divinității. Lucrurile nu sunt de sine stătătoare, ci devin semne ale intențiilor, vrierilor lui Dumnezeu. Cartea lumii este o revelație neîntreruptă.

Tomismul, dimpotrivă, vorbește despre producerea prin „forme substanțiale“, acordând astfel lucrurilor statut de „existențe în sine“. Lumea nu e pentru el creația unei voințe arbitrare, ci a inteligenței luminate a lui Dumnezeu. Creată nu e numai materia primă, ideile fiind în intelectul divin, ci, deopotrivă, și materie, și formă. Faptul că lucrurile sunt înseamnă, pentru tomiști, mai întâi, că ele sunt inteligibile, adică pot fi înțelese de cuget în rațiunile lor, și în al doilea rând, că acțiunile lor sunt eficace, adică au o putere proprie de a produce rezultate. Tomismul introduce în lume o logică naturală coerentă. Orice ființă vine de la Dumnezeu, căruia îi șidatorește ființa, și Dumnezeu e cauza ei primă. Între lucruri și Dumnezeu, cauza lor producătoare totală, se intercalează o lume a cauzelor apropiate, a cauzelor secundare.

Argumentarea existenței lui Dumnezeu se face pe calea iluminării, la augustinieni, iar la tomiști pe calea mediată, bazată „pe calea raționamentului“. Pentru augustinieni, dovada existenței lui Dumnezeu este oarecum lăuntrică. Ea derivă din faptul gândirii lui Dumnezeu. Vulcănescu expune succint argumentul ontologic al lui Anselm de Canterbury și varianta lui carteziană. Aci existența de fapt a lui Dumnezeu este scoasă de-a dreptul din înțelesul ideii de ființă care nu se poate să nu fie,

”proba lui ontologică este mai mult o mărturisire de credință, decât un argument valabil logiceste [1,128].

Spre deosebire de augustinism, cugetarea tomistă nu mai ajunge la Dumnezeu direct prin iluminare, ci se ridică progresiv, din concluzie în concluzie, pe treptele analogiei. Tipul argumentării e altul: lucrurile sunt, Dumnezeu este. Accentul cade aci pe faptul existenței, nu pe felul de a fi al lucrurilor. Argumentarea progresează în felul următor: lucrurile sunt, deci ele au o cauză. Tomismul pretinde a dovedi existența divinității, descoperind primul motor, cauza eficientă, ființa necesară, perfecția și providența: ”Toate aceste cinci probe sunt analogice” [1,128].

Mircea Vulcănescu abordează tema ierarhiilor îngerești, iar în legătură cu aceasta expune problema individuale și a înțelegerii umane. Rezumând opoziția dintre tomism și augustinism în problema inteligenței, filosoful reamintește că în vreme ce augustinismul admitea iluminarea directă prin ideile lui Dumnezeu, tomismul, fiind de acord cu augustinienii că izvorul ideilor e la Dumnezeu, se deosebește totuși de aceștia prin felul în care concepe modul de producere a ideilor. Pentru Toma, ideile, arhetipuri ale lucrurilor și rațiuni ale lor eterne, sunt în intelectul divin, iar omul are o lumină firească, prin care produce copii ale acestor „inteligibile”, pe care le poate referi celorlalte. Acesta este ”intelectul agent, creator de specii, prin care omul abstrage inteligibilul din datele simțurilor” [1,131].

În filosofia morală, augustinienii întemeiază actul etic pe religie, iar tomiștii, procedând aristotelic, pe „inteligentă”. Pentru augustinieni, morala va fi, întreagă, o problemă practică de voință, și îndreptarea concretă a voinței pentru facerea binelui va fi tema lor principală de meditație morală. Și după cum, în cunoaștere, adevărata operație era îndreptarea minții prin iluminarea divină, așa încât, la limită, nu mai era deosebire între „rațiune” (*ratio*) și „rugăciune” (*oratio*), la fel, în morală, voința omului, deficientă prin firea ei, nu se va găsi în stare să se îndrepte spre adevărul ei bun, decât prin harul lui Dumnezeu. Viața morală nu va fi deci posibilă în chip practic, decât ancorată în sfințenie. Și fără sfințenie, facerea binelui va fi imposibilă.

Fără a desface morala de orice legătură cu religia, doctrina tomistă va tinde să-o constituie oarecum ca pe ceva de sine stătător, distinctă de

„trăirea vieții de har“. După cum există o cunoaștere rațională deosebită de cea revelată, o cunoaștere care are legile ei proprii și principiile ei valabile în domeniul lor - independent de orice destăinuire divină -, tot așa există și o morală și un drept, o regula a purtării, un obiect al vrierii fiecăruia șituturilor, care au o consistență proprie și pot fi voite pentru ele, în afară de rugăciune și mântuire. Și dacă această doctrină nu va merge niciodată, în tomism, până la afirmația că omul poate ajunge la perfecțiunea morală fără ajutorul lui Dumnezeu, ea va percepe totuși această morală ca pe ceva deosebit de sfințire, ca pe ceva care poate fi urmărit în chip distinct, chiar dacă atrage după sine o anumită conformitate cu voința divină. Această conformitate există, desigur, pentru omul moral, cel puțin în drept.

Pentru tomiști instrumentul principal al moralei rămâne inteligența. Virtuțile „dianoetice“ primează asupra celor „etice“ și cunoașterea precede cu necesitate pasiunea, înclinarea care determină faptul. Cu o singură excepție, aceea a iubirii de Dumnezeu, a cărei esență, rămânând nepătrunsă inteligenței omenești, omul e nevoit să se sprijine pe virtuțile teologale: credința, iubirea și nădejdea spre a-i îndeplini voia. De unde și o deosebire la tomiști, între pasiunea iubirii lumești (*amor concupiscentiae*) și virtutea teologală a iubirii (*amor benevolentiae*), care, la agustinieni, tindeau să se apropie [1,136].

Concepția politică a filosofiei medievale e discutată de Vulcănescu în funcție de ariile geografice și culturale - Răsărit și Apus. În Răsărit, problema s-a soluționat de la început prin neamestecul, de drept, în nici un fel, al Bisericii în puterea temporală. Mai mult decât atât, împăratul investit el însuși cu un fel de vicariat în Biserică, cu un fel de episcopat „*ad exteros*” se amesteca chiar în treburile credinței. Cât timp ține perioada aceasta a „împărăției de o mie de ani“, dintre întemeierea Bisericii și judecata din urmă, raporturile dintre cele două lumi au, pentru răsăritean, ceva apocaliptic.

În Apus, lucrurile par a se fi potrivit unei stări de lucruri din care a dispărut sentimentul apropierii sfârșitului, atât de caracteristic spiritualității răsăritene. Aci, se caută o rânduială definitivă, logică, anistorică, a raporturilor celor două lumi. Pe măsură ce Apusul descoperă omului o alcătuire firească și un rost propriu în veac, e firesc ca și problema

raportului dintre Biserică și Stat să sufere consecințele și misiunea stăpânitorului veacului acestuia, să fie subordonată misiunii Bisericii. Se înțelege deci că - în măsura în care o doctrină va subordona material finalitatea firească a omului, aceleia suprafirești - și misiunea stăpânitorului veacului acestuia, să fie subordonată misiunii Bisericii. În această concepție, șeful Bisericii este, în același timp, suzeranul pământesc al domnilor și al regilor, șeful lor, nu numai duhovnicesc, dar și politic. Nici o stăpânire nu este legitimă, dacă stăpânitorul nu e uns, adică recunoscut de Biserică, față de care trebuie să jure credință și firească ascultare. Toți stăpânitorii veacului nu sunt decât prepușii Bisericii la conducerea oamenilor pe pământ, cum sunt prepuși episcopii pentru conducerea lor la mântuire.

Împotriva acestei doctrine teocratice, se ridică, firește, atât teoreticienii imperiali, cât și legiștii regelui Franței, care susțin că stăpânitorul temporal „nu-și ține coroana decât de-a dreptul de la Dumnezeu și de la spadă” [1, 139]. Deosebirea dintre ei rezumă asupra unui punct, și anume: în timp ce legiștii regelui vor susține că acesta e „împărat în regatul lui”, legiștii împăratului vor susține că împărăția lumii nu poate fi decât una șineîmpărțită pentru toți, sub primejdia de a nu mai fi împărăție. Între aceste doctrine opuse se încearcă, fără îndoială, o mijlocire, pe măsură ce ideile se întâlnesc și forțele se măsoară fără să se înfrângă. O mijlocire care tinde să salveze dreptul de judecată al spiritualului în treburile lumești, menținând însă nealterată substanța proprie a puterii stăpânitorilor pământului. Această doctrină, numită a puterii indirecte, pretinde că, chiar dacă șeful Bisericii nu ar avea puterea să hotărască în pricinile stăpânitorilor pământești, în virtutea suzeranității temporale - care aparține toată împăraților -, el se poate amesteca totuși în aceste certuri „*ratione peccati*”, adică din pricina păcatului și a abuzurilor generate de păcat, pe care le poate provoca o putere pământească netrebnică și nelegiuită. Astfel, deși rânduielile domnilor sunt de sine stătătoare, ierarhul se poate amesteca în treburile pământești din pricina răului pe care neorânduiala păcatului îl poate aduce în treburile stăpânitorului.

În problema soteriologică Mircea Vulcănescu nu atestă o opoziție-fățișă între augustinism și tomism. „Această opoziție, care se estompase o dată cu perspectiva problematică a filosofiei practice: morale și politi-

ce, se atenuază cu totul, în perspectiva problematicii mântuirii cerești” [140]. Dar, deși opoziția eafățișă dispăre în acest punct, ea se manifestă în planul consecințelor ultime. Istoric, această controversă depășește limitele convenționale ale Veacului de mijloc, logic însă ea decurge de-a dreptul din împotrivirea tipologică a filosofiilor medievale, augustinismul și tomismul. Ideile asupra cărora se poartă în această problemă dezbateri în alt veac sunt înrudite de aproape cu opoziția ideilor tomiste asupra eficacității operațiunilor naturii umane, față de cele augustiniene asupra celei dumnezeiești. Tomismul e foarte categoric în problema cunoașterii, dar șovăie în problema făptuirii practice și îndeosebi în problema lucrării mântuitoare. Scolastica târzie afirmăși pentru domeniul moralei și făptuirii religioase, valabilitatea tezelor tomiste din domeniul inteligenței, care proclamau eficacitatea umană a operației înțelegerii lucrătoare. Dacă acțiunea creaturii este eficace, s-ar putea admite mântuirea omului proclamată prin faptele lui proprii. Tomismul nu merge până aici, dar considerarea naturii separate a omului va împinge în această direcție concepțiile scolasticii târzii, iar tendința mântuirii omului prin propria lui faptă, prin cultură, va ajunge să caracterizeze toată strădania spirituală a veacului al XVIII-lea.

Mircea Vulcănescu arată, în concluzii, că „opoziția tipologică“ augustinism-tomism a avut de-a lungul Evului Mediu „un caracter pendular“, mentalitatea acestei perioade oscilând între „metafizica mistică a vieții interioare, de tipul augustinian“, și „metafizica rațională a existenței obiective, exterioare, de tipul tomist“ [1,146].

Exigențele opoziției tipologice se pot desprinde din exigențele polare opuse ale conștiinței creștine. E un fapt netăgăduit că tomismul reprezintă o încercare de împăcare a împărăției acestei lumi cu împărăția lui Dumnezeu, pe când augustinismul rămâne pururi cu un picior în lumea de dincolo. E de asemeni neîndoielnic faptul că dezbateri conceptuale e tributară controverselor platonice și aristotelice și la temelia lor stă o deosebire de interpretare a ideii de act. Resorturile acestei opoziții nu sunt, atât de „natură“ filosofică, cât de „materie“ filosofică; ele fiind prilejuate, în esență, de anumite poziții ale conștiinței creștine, pe care filosofia medievală nu face decât să le îmbrace în veșmântul controverselor scolastice.

Astfel zis, conchide Mircea Vulcănescu, augustinienii concep filosofia ca nedeosebită de teologie, și lucrarea minții nedeosebită de contemplația rugătoare, inteligența fiind totdeauna îndrumată de credință. Ei deduc ființarea în fapt a lui Dumnezeu din gândul desăvârșirii sale, concep lumea existând în Dumnezeu, subzistând prin el și tinzând către el, numai ca un semn al mărinimiei sale. Ierarhia ființelor și lucrurilor în univers și toate câte se întâmplă sunt asemănări ale lui și împliniri ale intențiilor sale, nimic nu poate zice în lume: „sunt“, fără ca acest „sunt“ să însemne: „sunt în Dumnezeu“, care singur este cu adevărat.

Dacă îngerii înșiși sunt prinși în oarecare trup subtil, operația înțelegerii în om este ea însăși lucrare dumnezeiască. Deosebirea binelui de rău e faptul poruncii divine și stăpânul acestei lumi e supus capului Bisericii. În sfârșit, mântuirea este, de asemeni, rodul eficacității și sfințitoare a harului dumnezeiesc. Toate acestea se petrec pentru că augustinienii simt profund nimicnicia ființei omenești și a lumii create în fața Creatorului.

Dimpotrivă, tomismul se disociază de augustinism, atunci când acesta tinde să confunde înțelegerea lucrătoare a lui Dumnezeu cu înțelegerea lucrătoare a omului. Tomiștii nu sunt de acord cu augustinienii, atunci când tind să lipsească făptura de orice eficacitate a lucrărilor proprii și să atribuie toată eficacitatea lucrării lui Dumnezeu. Ei nu confundă intervenția suprafirească a Dumnezeirii din uniunea hipostatică, cu lucrarea firească, providențială în făptură, binele și dreptatea apar tomismului ca având consistență proprie ca și stăpânirea laică față de cea a Bisericii. Toate acestea se petrec pentru că tomismul consideră că această desființare a lumii de aici, în fața Dumnezeirii, creează o prăpastie între creator și creatură, îndumnezeind pe om fictiv, punându-i la îndemână lucrurile firești ca daruri fără de măsură.

Tomismului aceste concepții augustinieni par a fi suspecte de panteism, ele înjosec lucrarea ziditoare a lui Dumnezeu și-l fac să apară nu ca ziditorul unei lumi reale, consistente și existente ca atare, ci al unei lumi fantomatice și ireale, de oglindă, în care nimic nu e decât reflectarea în sine a intențiilor lui, în care nimic nu este cu adevărat altul.

Omul augustinian apare tomismului ca o marionetă, într-o lume în care zidirea lui predestinată nu-și mai află justificarea ființei personale,

în generozitatea creatoare a lui Dumnezeu, iar păcatul, cu durerea omului, nu mai sunt prețul dramatic al posibilității iubirii liber consimțite ci o palinodie tragică, ale cărei eforturi nu stau în fapta omului, ci în acelașiinițial, „*non posse non peccare*“, legat de făptură, o dată cu creațiunea ei.

Ceea ce încearcă tomismul să salveze, prin concepția despre rațiunea formal separată, ori prin concepția despre caracterul analog al existenței, prin doctrinaeficacității cauzelor secunde, sau prin concepția dovedirii existenței lui Dumnezeu, prin concepția intelectului agent și a formelor substanțiale, ca și prin concepțiile sale morale și politice, constată Vulcănescu, este faptulexistenței unei lumi reale, a unei făpturi care își trage ființa de la Dumnezeu, dar care există în sine, intrinsec, prin cauze, și care făptuiește liber.

A cunoaște cu adevărat nu poate să însemne decât a cunoaște pe celălalt într-atât întrucât e altul, cu toate că cunoașterea omenească - spre deosebire de vedenia rezervată fericților în rai - nu izbutește să fie decât cunoașterea celui alt întru atât întrucât e una cu noi. A fi cu adevărat va trebui să confere însă celui care este cel puțin posibilitatea de a da seama, prin ființa sa, de acțiunile lui proprii.

În sfârșit, spune Mircea Vulcănescu, dacă în morală și în politică tomiștii vor opune porunca Bisericii stăpânului acestei lumi, ca șiobligățiunii pure, este pentru că li se va părea că prin acestea se deschid porțilevieții interioare în afară și că omul riscă să fie furat de duhul lumii acesteia și abătut de la calea misiunii lui dumnezeiești.

Adevărul este, din acest punct de vedere, declară Vulcănescu, că tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, față de augustinism, o primă alunecare a spiritului creștin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu. Pentru că, dacă e adevărat că lumea are o subzistență proprie, de sine stătătoare, deosebită de a lui Dumnezeu și o persistență - „*expriiiscausis*“ - care nu necesită lucrarea distinctă neconținută a lui Dumnezeu spre a o ține -, atunci încercarea mințiiomenești de a cunoaște sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcând abstracție de Dumnezeu, va apărea, treptat, ca legitimă.

Tomiștii vorbesc de „prezența de imensitate“ a lui Dumnezeu în lume, dar, în măsura în care această prezență de imensitate nu mai e

deosebit lucrătoare și dătătoare de seamă pentru ceea ce se întâmplă în lume, gândirea e liberă să conceapă - fie măcar în abstract - o lume stătătoare de sine, coerentă, explicabilă și fără divinitate. Va începe astfel acel proces de eliminare treptată a lui Dumnezeu din lume, mai întâi din rolul de providență, reducând acest rol la acela de motor inițial care pune lucrurile în mișcare, cum vor pretinde deiștii de mai târziu. Apoi, „ordinea firească“ va înlătura treptat „rânduiala proniei cerești“[].

Se va constitui o natură de sine stătătoare, un univers cu legi proprii, autonome, pentru ca, la sfârșit, Dumnezeu să fie eliminat cu totul din natură și să reapară numai ca fenomen curios în câmpul psihologiei umane. Se vede bine că, în procesul acesta de alunecare modernă de la concepția teologică la concepția pozitivă a existenței, tomismul, cu creștinarea lui Aristotel, reprezintă tocmai punctul de unde începe planul să se încline în direcția modernă. Aristotel joacă astfel, în cetatea lui Dumnezeu, rolul calului troian.

Opoziția tipologică de care vorbește Vulcănescu, apare cu un caracter pendulator, bipolar. Ea izvorăște din exigența paradoxală a conștiinței creștine - mărturisitoare a Dumnezeului întrupat -, pentru care acest Dumnezeu trebuie să fie, în același timp, atât absolutul transcendent, fără comună măsură cu nimeni, celălalt întrucât e „altul“, singurul cu desăvârșire altul, cât și ființa cea mai intimă, acel eu mai adânc și mai adevărat, pe care-l descoperă adâncirea fiecăruia în sine, în rugăciunea liniștită și care constituie imanența absolută. E tot una cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, încercarea omului de a reface, din cioburile unei oglinzi sparte, vedenia unitară a unei lumi.

Lucrarea lui Mircea Vulcănescu, scrisă nuanțat și elegant, este de o limezime maximă, dovedind, după cum observa Constantin Noica, un „spirit scolastic bun“, riguros [3,9]. Eseul *Două tipuri de filosofie medievală*, în opinia lui Dan Oprescu, este „un elegant studiu de istorie a filosofiei și teologiei creștine medievale, vehiculând de altfel o idee astăzi devenită de uz curent în istoriografia problemei: deosebirea tipologică dintre augustinism (ca teologie cu accentul pus pe misticism, platonism, orientare spre lăuntru sufletului, spre a-l afla acolo pe Dumnezeu, nominalism în disputa universalelor etc.) și tomism (ca teologie cu accentul pus pe raționalism, aristotelism, orientare spre lumea exte-

rioară, realism în problema universalelor etc.). *Douătipuri de filosofie medievală* este unul dintre cele mai frumoase texte rămase de la Mircea Vulcănescu” [4,96]. Pare categorică afirmația că această lucrare a filosofului român nu e altceva decât ”un rezumat al unor scrieri ale lui Gilson, fără a fi numit autorul” [5, 47]. Deși unele idei ale lui Mircea Vulcănescu sunt în consonanță cu cele ale mentorului său francez din anii studenției, faptul că eseul constituie rezultatul a cincisprezece ani de meditație și revenire asupra unor concepte, ne demonstrează un adevăr incontestabil: această operă a filosofului român exprimă propriile sale convingeri expuse publicului larg într-un moment când spiritualitatea europeană era preocupată de revenirea unui ”nou Ev Mediu”.

Note bibliografice:

1. Vulcănescu Mircea. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*. Vol.1. București: Editura Eminescu, 1996.
2. Eliade Mircea, *Insula lui Euthanasius*. București: Fundația regală pentru literatură și artă, 1943.
3. Noica Constantin. *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*. În: Vulcănescu-Mircea. *Către fînța spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*. Vol.I. București: Editura Eminescu, 1996.
4. Oprescu Dan. *Note despre Mircea Vulcănescu*. În: Viața românească, 1984, nr. 6.
5. *Dicționarul operelor filosofice românești. 111 lucrări fundamentale*. Coordonator general Ion Ianoși. București: Editura Humanitas, 1996.

RAICU IONESCU-RION: PREDISPOZIȚII ESTETICO-IDEATICE

Lidia TRIOANOWSKI,
doctor în filosofie, cercetător,
conferențiar, Institutul de Istorie al AȘM.

Summary: The present article is devoted to R. Ionescu-Rion's aesthetic views, especially to the elements of art such as: creative freedom, correlation between form and content, artist's role and place in society, etc. The Romanian critic stresses the idea that art is reflection of social life and must depict reality.

La finele sec. al XIX l-ea, perioadă când cultura națională per ansamblu era periclitată de ample procese reformatoare, menite în mare s-o sincronizeze cu lumea europeană, își face apariția pe orizontul ei spiritual o personalitate purtătoare a unei sorți de revoluționar, stăpânitor al unui crud destin ce i-a rezervat o viață prea tumultoasă și mult prea scurtă, fapt care însă în nici un fel nu l-a împiedicat să lase generațiilor care l-au urmat un impresionant tezaur, materializat prin multiple studii, articole, manifeste literare ce vizează așa domenii ca sociologia, filosofia, estetica, critica literară, ce prin obiectivitatea, claritatea și inteligența critică impun nu numai respect, dar și admirație. Ne referim la Raicu Ionescu-Rion, un intelectual adevărat, dezinvolt, care de-a lungul a celor șase ani cât i-au fost rezervați de nefastul destin, perioadă similară cu ora relevanței sale notorii, a demonstrat nu numai "scilipiri de geniu" [1], dar și "atitudine mai combativă" [2] decât a mentorului său C. Dobrogeanu-Gherea.

Din arealul intereselor de ordin sociologic, politic și filosofic, în articolul de față ne vom rezuma doar la cele de ordin estetic, ce la rândul lor constituie un procent considerabil al creației sale, pe care, o atestăm ca publicistică. Oportună mențiunea, o analiză pluridimensională a operei sale, care, într-un anumit sens ne deconspiră că "întreaga activitate a lui Raicu Ionescu-Rion poate fi numită publicistică" [3], deoarece nu numai că este materializată prin intermediul presei timpului, dar, mai

constatăm, reprezintă mai decât un simplu act de prezență publică, la fel și o consecvență și firească formă de manifestare a intimității spirituale mobilată cu ample tribulații de ordin filosofic, politic, social, estetic.

Glosând asupra facturii concepțiilor de ordin estetic-ideatic, ce capătă dezvoltare în opera publicistică a lui Ionescu-Rion, care se profilează în cadrul polemicii ce avea în calitate de imperativ confruntarea acerbă dintre cele două publicații – *Contemporanul* și *Convorbiri literare* dirijate de Dobrogeanu Gherea și T. Maiorescu pe marginea ecuației arta cu tendințe sociale și arta pentru artă, remarcăm că junele publicist, deși si-a promovat viziunile prin intermediul presei, totuși “nu a avut timpul necesar pentru obiectivarea rezultatelor unei gândiri creatoare și nici condiții de a-și expune concepțiile în legătură cu faptele sociale, politice sau artistice în vreo lucrare de anvergură, publicată în volum separat” [4]. Remarcabilele preocupări față de orizontul estetic-ideatic, difuză cu pregnanță, că acest „fiu al societății vitrege” [5] mai întâi de toate „era foarte citit, pe lângă cunoștințele literare și filosofice, mai știa și întreaga literatură socialistă” [6], și toate acestea, constatăm, la o vârstă atât de delicată, fapt care i-a permis lui Ionescu-Rion să le traducă în redutabila operă prin spiritul critic, competența observațiilor, logica argumentării și fluența stilistică.

Figura celui mai tânăr ziarist la *Evenimentul literar* - Ionescu - Rion, se reliefează ca o uluitoare mostră de perseverente tribulații intelectuale, moment elucidat de constanta sete de absolut, intensitatea patriotică a acțiunilor și aserțiunilor, neîmpăcarea cu realitățile vieții, dispoziții care marginalizau de cele mai culte ori cu rigiditatea acerbă, or activa la una dintre cele mai progresive publicații ale timpului printre obiectivele căreia atestăm și stringența de a explica ” una din manifestările vieții- arta” [7], fapt care, conform unuia dintre cei mai intransigenți și fecunzi colaboratori, G. Ibrăileanu, „am căutat s-o explicăm sociologiceste, să arătăm partea socială a chestiei... că în artă se ascund tendințele autorului, tendințe condiționate de contactul lui cu societatea” [8].

Plauzibil să decelăm, că Ionescu- Rion își începe activitatea în cadrul redacției *Evenimentul literar* când avea deja în activul personal colaborări prodigioase la *Școala nouă*, *Critica socială* și *Munca*, publicații care nu numai că îi oferă certa posibilitate de a “aborda cu curaj

și consecvență cu totul remarcabilă” [9] pentru vârsta sa, (debutează la revista *Școala nouă la 17 ani*), probleme dintre cele mai importante ale filosofiei, sociologiei, politicii, esteticii, criticii literare ce îi facilitează posibilitatea de „a se afirma prin poziția sa fermă și consecvent militanță” [10].

Discipol fidel a lui Dobrogeanu- Gherea, Ionescu- Rion nu-și voalează preferințele pentru arta cu tendințe sociale, una din problemele cardinale în polemica dintre cele două școli maioreșciană și gheristă, prin urmare, se situează în plin centrul dezbatărilor teoretice ale perioadei, inclusiv cele de speță estetică. Astfel atitudinile sale capătă dezvoltare în studiile și articolele: *Arta tendenționistă, Iobăgie intelectuală, Artiștii muște, Între pisici și oameni, Datoria artei, Din psihologia socială, Literaturile decadente ș.a.*

Nu ni se pare discutabil faptul că, din moment ce se plasează în flăgrăntă opoziție cu adepții școlii arta pentru artă, Ionescu-Rion se vede plasat în imposibilitatea de a nu aborda o vastă galerie de probleme cu scopul elucidării chestiunilor controversate din cadrul polemicii animate de Gherea și Maiorescu. Admisibil să decelăm, la o simplificare riguroasă a arealului problematic investigat de vrednicul estetician, or în articolul de față ne limităm doar la unele momente particulare dimensiunii estetice a intereselor sale, traduse într-un impresionant număr de aspecte, menite în final, pe de o parte, să fundamenteze principiile și criteriile artei cu tendințe sociale, pe de altă parte, să repudieze arta pură prin stabilirea unui veto de non valorizare.

Așadar, decupăm din opera sa speculații prin care își exteriorizează dispozițiile și convingerile față de: semnificațiile criteriilor și concepțiilor curentelor și școlilor - pesimismul, realismul, decadentismul, romantismul, clasicismul; menirea artei și artistului; idealul social; influența mediului social asupra creației și artistului; simbioza dintre estetică și viața socială, culturală, politică, religioasă; creația artistică – particularități și principii la diferite etape de dezvoltare umană.

Imperativul relevantei estetice dezvoltate de Ionescu-Rion se concentrează cu prioritate pe dimensiunea cercetării problemei rolului, locului și menirii artei în societate. Arta pentru tânărul cercetător, nu este altceva decât o manifestare a vieții sociale, un produs, o întrupare a

tendințelor populare, de aceea scopul ei suprem e să se lase de cântat psihologia individuală, egoistă și să-și coboare ochii asupra vieții reale, unde există drame cutremurătoare și adânci suferințe. Consemnăm, decodarea semnificațiilor artei constituie centrul de vitalitate a mai multor studii și articole a lui Ionescu-Rion, însă o definitivare laconică este prezentată în *Arta revoluționară*, *Arta tendenționistă*, *Datoria artei*, *Artiștii muște*, generice care cu pregnanță ilustrează problematica propusă pentru abordare.

Ideea comună pentru lucrările enumerate mai sus poate fi enunțată prin formula: arta adevărată este revoluționară, mesaj care se sprijină pe demersul exiplorativ, facilitat de fluentă și tensiunea interioară a textului, de constantele conexiuni și contiguități comparatiste, toate mulate pe idei pertinente și comentarii personalizate emoțional. Remarcabila preocupare de problema artei, cât și vădita intenție de canonizare a artei cu tendințe sociale, îl determină să prezinte un set de argumente menite să fundamenteze particularitățile artei sociale, pe care o vede tangențială cu arta adevărată. Mai mult decât atât, el este convins că și „societatea a început a cere artei să fie un produs omnesc a părăsi închipuirile nouoase și fantasmagoriile ca să devină forță socială...” [11], deoarece, subliniază Ionescu- Rion, secole la rând ” arta a fost apanajul unei anumite clase(celel aristocrate - n.n.), artiștilor nu le era frică să-și zică oameni, ei învățaseră a cunoaște gusturile acelei clase: o iubire nevinovată și pornografică, o jelanie prefăcută, corpuri goale de bacante etc....în curs de veacuri artiștii au răscolit și răsucit cele două trei sentimente pe care puseseră stăpânire...” [12]. De pe poziția unor similare raționamente își afirmă superioritatea aserțiunilor, drapate prin stilul critic, respingând, arta, căreia îi sunt caracteristice așa momente ca; misticismul, egoismul, adică subiecte luate din nori, dacă e să-l cităm pe autor. Înșirând acele criterii care în opinia sa, au menirea de a configura arta adevărată, care, pentru țară și epoca sa nu era o prezență inedită. Acest gen de artă, conform gânditorului, a existat în toate timpurile, absența ei în cultura romanesă dar și cea europeană fiind dictată de criza spirituală și socială.

Pe o undă fascinantă a mesianismului, cel care prefera să-și publice lucrările semnate cu pseudonime: (Rion, V. Rion. Noir, Th. Bulgarul,

Bulgarul, Faust, Paul Fortuna, Gr. Mirea), vine să desemneze că o artă adevărată, are constant în calitate de subiect viața poporului, este expresie a tribulațiilor acestuia, călăuză fidelă în calea atingerii anumitor idealuri comune, din această cauză, ea (arta - n.n.), în aserțiunea lui Ionescu-Rion, trebuie să deconspire agitație, dinamism, dar nu violență și agresivitate: datoria ei să reflecte starea psihologică a societății numai cu condiția de a nu o falsifica. Din suita de ipoteze despre trăsăturile manifeste ale artei adevărate selectăm din conferința, spre regret nerostită, *Datoria artei*, că creațiile ce se înscriu sub acest generic nu-și propun să ațâțe patimile sociale ci dimpotrivă depun eforturi sensibile pentru a călăuzi, liniști și mângâia pe cei mulți și săraci în clipele grele. Se pare că acest raționament despre rolul, scopul, esența artei adevărate emis de Ionescu-Rion poartă un caracter ambiguu.

Oponent constant al estetismului pur, critica căruia nu reclamă elucidări suplimentare, R. Ionescu –Rion pe picior de acuzator alunecă adesea pe panta unor inconsecvențe sau estimări judicioase și unilaterale. Pe acest fond de agitație a polemicii dintre reprezentanții celor două școli dirijate de Gherea și Maiorescu, în articolul *Literaturile decadente* Ionescu-Rion supune atacurilor acide pe „cei cunoscuți sub diferite numiri – decadenti, diabolici, esteți, parnasieni” [13], care sunt atestați de el ca niște simpli și „zgomotoși preoți ai zeiței *Arta pură*” [14], artiști ce acordă preferință primordială formei, iar fondul menit să reflecte idealul social e cel anarhist, fapt care va conduce în mod inevitabil nu numai la criza artei, dar și la pieirea ei. Arta, subliniază criticul în repetate rânduri, în special literatura, trebuie să izvorască din suferințele clasei muncitoare, să-i exprime idealurile și interesele, să-i elucideze frământările și năzuințele. *Ad notanda*, prin aceasta poziție unilaterală el se solidarizează cu ansamblul ideologic promovată de *Evenimentul literar*, prin intermediul publicisticii lui G. Ibrăileanu și C. Stere ș.a.

Facilitat de complexa cultură intelectuală, de capacitatea de a surprinde esențialul din multitudinea de aspecte, Ionescu-Rion susține că arta pentru artă, mai precis artiștii care împărtășesc aceste principii, simt în permanenți tentația să acorde prioritate *Eului* propriu, pe acest temei, omul de creație, ținut în limita intereselor intime, ajunge să judece, să perceapă lumea din punct de vedere egoist. Blamează acerb pre-

ferințele egoiste ale reprezentanților artei decadente de a se concentra asupra unor subiecte neînsemnate legate de propriile probleme egoiste adică, de tot ce este mai abject, mai urât și dezgustător, fără să admită că arta trebuie să fie o forță socială. Acest lucru, atitudine preferențial demonstrativă principiilor puriste, lucru declarat de către artiștii adunați sub egida *Junimii*, Ionescu-Rion îl desemnează ca fiind principalul în topul decepțiilor personale. În articolul la care replicăm, Ionescu-Rion atacă fără menajamente literatura sec.al XIX-lea, demonstrând că creațiile naționale au trăsături comune cu literatura decadentă de peste hotare, în acest sens trece în revistă un număr impunător de poieți și romancieri testați de autor ca epigoni ai estetismului care împărtășesc convingere că “arta superioară leapădă povara spiritului omenesc și câștigă mai mult dintr-un material proaspăt” [15], totodată, ea ”nu are un alt țel decât propria perfecțiune” [16]. Crima, minciuna, murdăria nu înspăimânta artiștii europeni la fel ca și pe cei români, dimpotrivă, consemnează publicistul, ei le caută, deoarece, după cum consideră prozelelii artei pure, dispozițiile aceste sunt o dovadă a autonomiei morale. Din perspectiva acestor convingeri, Ionescu-Rion persiflează necruțător literatura românească, care, conform lui, nu posedă nici un rând unde să nu se vorbească de *Eul* artiștilor, și nici un suspin, nici o lacrimă despre o suferință străină.

Reflectând revelator pe marginea facturii literaturii, în care la fel ca și cei de la *Evenimentul literar* – Stere, Nădejde, Ibrăileanu, puneau mari speranțe, considerând-o ca pe unul din genurile artistice apte să înglobeze un potențial incomensurabil și, respectiv, să aibă o influență impetuoasă asupra personalității umane în procesul de culturalizare și iluminare a acestuia, Ionescu-Rion se concentrează în special asupra facturii literaturii contemporane românești, a menirii ei sociale, a rolului și locului creațiilor literare în cotidianul poporului, fără să facă abstracție și de momentul ce viza prezența maselor în operele artistice. Programatic ostil semnificațiilor majore a arte decadente pe care o atestă în termeni departe de a fi identificați a elogioși, Ionescu-Rion nu întârzie să constate cu regret că de fapt, „literatura contemporană e din nefericire, produsul unor creatori stricați, al unor oameni pierduți...ce sunt prea imorali, prea pierduți pentru o datorie așa de măreață” [17],

adică, conform junelui gânditor, sa liniștească patimile, conflictele în clipe de grea cumpănă să-i fie alături pentru a face ca rănilor sociale să se cicatrizeze mai repede.

În același context, vizând problema valorii artistice a unei opere artistice, inclusiv literare, Ionescu-Rion coboară până la didacticism, străduindu-se să explice că adevărat importante și veșnice au fost și sunt acele creații „fondul cărora nu e deloc egoismul, ci altruismul, cel mai larg și mai simpatic” [18]. Este o idee care elucidează credo autorului referitor la esența și menirea artei care trebuie să reflecte tendințele sociale adecvat și veritabil, să ofere maselor idealuri demne de a fi atinse. Pentru a fi cât mai concludent în regizarea ideilor și principiilor, apelează la articolul *Artiștii cetățeni* semnat de mentorul său Dobrogeanu-Gherea, în care Patriarhul de la *Contemporanul* consemna encomiastic meritele somităților literare universale: Goethe, Schiller, Heine, Shelley, în special faptul că opera lor a fost capabilă de a reflecta și reliefa toate durerile și emoțiile omenești. Decelăm în aceeași ordine de idei, exemplul redutabilelor merite ale eminentilor scriitori, gânditori, artiști de a fi creat opere veșnice și demne de atenția generațiilor este pedalat de Gherea ori de câte ori are nevoie de a-și însoți raționamentele cu argumente judicioase.

Impulsionat de teoriile artei cu tendințe sociale, cu certitudine structurat sufletește pe temelia unor idealuri sociale în artă în general și literatură în particular, tânărul publicist, conștientizează perfect că din moment ce într-o societate există diferențierea de clase, iar această delimitare e sensibilă ca formă de viață culturală, economică, politică, morală, spirituală, moment ce constituie impediment serios, chiar cardinal, pentru artiști. Criticul remarcă, și teza respectivă nu rămâne la singular, că un om de creație nu este capabil să realizeze opere agreabile și acceptabile pentru toate păturile sociale: ceea ce este frumos și pasibil pentru lumea mondenă devine neinteresant, insignifiant, plictisitor și rău pentru masele largi umilite și obidite, și invers subiectele din viața țăranilor nu pot copleși prin moravuri și valori pe cei din lumea aristocrată.

Precizia aserțiunilor, echilibrul frazării, densitatea expunerii - toate conjugate cu o vastă cultură și capacitate critică, îl plasează pe Iones-

cu –Rion printre cele mai cunoscute figuri ale culturii naționale de la intersecția sec. XIX-XX. Este cel care ne lasă o operă demnă de toată atenția mai ales și prin faptul că este unul dintre criticii ce cu consacrare au studiat în măsura posibilităților, or luăm caz de vârsta sa, viața, opera, și contribuția geniului creator Mihai Eminescu, criticând cu consecvență încercările de a pune la îndoială originalitatea creației eminesciene. Concepțiile sale cu privire la opera lui Eminescu mărturisesc nu numai temeinica lui cultură umanistă, dar rămân ineluctabil model de analiză estetică-literară, pe care criticul le materializează în studiile și conferințele publice *Eminescu și Lenau*, *Înaintașii lui Eminescu*, *Gherea și Junimea*, *Literaturile decadente* ș.a. Dominând în chip desăvârșit subiectul, Ionescu-Rion realizează o analiză complexă și pluridimensională a operei celui a cărui efigie va rămâne perpetuu complementară culturii naționale, testând-o atât în plan estetic-artistic, cât și ideologico- psihologic și social-politic, moment culminat ce i-a permis să evidențieze o gamă de lacune, bineînțeles în opinia sa, promovată de către oponenții de la publicațiile *Convorbiri literare* și *Viața* alături de particularitățile creației și concepțiile lui M. Eminescu.

Discipol talentat, dar și neînduplecat a lui C. Dobrogeanu -Gherea, care nu s-a sfiit să-l critice pe temutul mentor, R. Ionescu-Rion și-a cucerit un nume frumos, care va dăinui în istoria culturii românești mai ales prin faptul că n-a fost un cabotin, ci mai degrabă un luptător rapace și abuziv. Stilul lui sentențios ni-l prezintă ca pe un critic inclement, iar numele lui, constatăm, devine complementar polemicii răsunătoare dintre cele două orientări - arta pentru artă și arta cu tendințe sociale, disensiune ideatică care pe parcursul a câtorva decenii rămâne la ordinea de zi nu numai pentru spiritualitatea românească ci și cea universală.

Note bibliografice:

1. Felea I. *Raicu Ionescu-Rion polemist și pamfletar incisiv în publicistica vremii*. În: *Raicu Ionescu –Rion. Centenar*. Iași, 1973.p.102.
2. Ibidem,p.112.
3. Grigorescu M. *Raicu Ionescu-Rion – publicist*. In: Op.cit.p.91.
4. Ibidem.
5. Nădejde S. *Prefață*. In: *Raicu Ionescu-Rion. Scrieri*. București: Editura științifică,1964,p.356.

6. Ibidem,p.357.
7. Vrajă C. *Câteva cuvinte* In: Raicu Ionescu-Rion. *Scrieri*. București: Editura științifică,1964,p.356.
8. Ibidem.
9. Grigorescu M. *Raicu Ionescu-Rion – publicist*. In Op.cit.p.92.
10. Ibidem.
11. Ionescu-Rion R. *Artiștii muște*. In: *Scrieri*. București: Editura științifică,1964,p.238.
12. Ibidem,p.138-139.
13. Ionescu-Rion R. *Arta revoluționară*. In: *Scrieri de critică literară și social-politică*. București: Editura Minerva,1972,p.26.
14. Ibidem.
15. Wilde.O.*Adevărul măștilor*. In: *Intențiuni*. București: Editura Univers, 1972,p.230.
16. Wilde O. *Decăderea minciunii*. Idem, p.60.
17. Ionescu-Rion R. *Datoria artei*. In: *Scrieri*. București: Editura științifică, 1964, p.323.
18. Ionescu-Rion R. *Literaturile decadente*. In: *Scrieri* p.29.

FIINȚA ISTORICĂ: CONSIDERAȚII PRELIMINARE

Dumitru DODUL,
doctor, conferențiar universitar interimar,
Departamentul Filosofie și Antropologie, USM.

*Timpul nostru nu e nici una nici alta.
Nici tărie, nici desfrâu sufletesc,
ci o neputincioasă voință de a cuceri tot ce e mare.*

Faptele, acțiunile, viața unui om sunt prin excelență viața sa istorică. Ruperea omului de istorie ne apare tot atât de imposibilă precum ruperea istoriei de om, conceperea ei fără acei care o crează și o trăiesc.

Omul este ființă istorică, produs și creator de fapte istorice, obscure sau strălucitoare, de excepție unice, sau indefinit repetabile, din momentul constituirii sale ca subiect ce dă finalitate proprie și sens acțiunilor și conduitelor sale. De aceea nimic din activitatea materială și spirituală cu care omul a schimbat lumea și conținutul epocilor nu scapă istoriei și putem subscrie postulatul istoriei ca știință a omului.

„Ființa istorică” face parte din ultima trilogie a lui Blaga - *Trilogia cosmologică* -, deși a fost proiectată ca parte constitutivă a Trilogiei pragmatice, nefinalizată. Aceasta lucrare va fi inclusă, alături de Diferențialele Divine și Aspecte antropologice, în cea de-a patra și ultima trilogie, cea cosmologică, opera care, în concepția autorului, încheie sistemul sau filosofic. Ființa istorică este plasată astfel în continuarea teoriei antropologice. [10]

Creatorul unui sistem filozofic ale cărui idei se regăsesc subtil în opera sa literară, a unui limbaj filosofic și poetic original, Lucian Blaga a exprimat o contradicție fundamentală a cunoașterii: posibilitatea teoretic nelimitată de a cunoaște, pe de o parte, obstacolele și relativitatea actelor de cunoaștere și creație culturală, de altă parte. *Misterul, Marele Anonim, cenzura transcendentă, cunoașterea paradisiacă și cea luciferică, spațiul mioritic, cultura minoră și cultura*

majoră, Ființa istorică etc. sunt concepte specifice gândirii și limbajului filosofic blagian.

Viața lui Blaga a mers mână în mână cu istoria, iar creația sa a fost singura evadare pe care și-a permis-o, cea care i-a adus și nemuirea. Și-a înțeles condiția ca om, a depășit-o și a lăsat în urma lui una dintre cele mai importante și valoroase creații filosofico-istorice pentru generațiile care vor urma

Lucian Blaga a elaborat o amplă și coerentă teorie a culturii. Interesul pentru filosofia istoriei și filosofia culturii se manifestă încă din anii facultății, astfel că studiile continuate la Viena se vor finaliza cu o lucrare reprezentativă filosofiei bliagene – teza de doctorat *Cultură și cunoștință*. Această preocupare va lua proporții de amploare în creația marelui gânditor român.

În perioada în care a activat Lucian Blaga s-au impus anumite problematice ale teoriei istoriei și culturii (începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea). Dintre marile contribuții aduse acestui domeniu, tânăr, dar cu adânci rădăcini în conștiința poporului român, se remarcă Alexandru D. Xenopol, Constantin Rădulescu Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici, Tudor Vianu, Lucian Blaga, care prin studiile lor, au adus în prim plan fundamentele teoriilor istoriei și culturii pentru a fi cunoscute, dar și pentru a li se da alte interpretări. Unul dintre autorii inovatori din acest domeniu este și Lucian Blaga, care a venit nu doar cu o nouă teorie în completarea predecesorilor săi, ci a venit cu o viziune originală asupra istoriei, demonstrând cât de vast și de complex poate fi acest prag fragil, dar foarte important în *umanizarea omului*.

Cunoaștem că, Herder numea istoria școala de educare a speciei umane, Kant o considera o dezvoltare a ideii de libertate, Hegel o auto-realizare a spiritului universal. Spengler, însă, vede în istoria universală imaginea unei veșnice transformări, a unei deveniri și a unei pieiri miraculoase a formelor organice.

Pentru Blaga: “istoria este în ordinea metafizică și a finalismelor existenței în general acest fel de a trăi și de a crea al omului ca ființă primejdioasă Marelui Anonim și permanenta respingere a lui de către Marele Anonim prin dispozițiile prevenite pe cari odată pentru totdeauna acesta le-a luat. Istoria este prin fiecare clipă a ei această existență

de mari intenții, care se frânge în ea însăși, căci singurele mijloace de realizare ce-i stau la dispoziție, se întorc necurmat împotriva ei. Istoria nu are un scop, un terminus, spre care ar năzui și care ar fi capătul ei undeva în viitor. Istoria se înfiripă ca o mutație ontologică în Univers și nu se va sfârși decât odată cu omul, fiind și rămânând istorie deplină în fiecare moment al ei” [1].

Ființa istorică, incontestabil, este o lucrare reprezentativă a sistemului filosofic blagian. Abordând fenomenul istoric ca posibilitate a cunoașterii realității istorice și a realizării acesteea; din perspectiva specificității faptului istoric - Blaga va relua structura complexă a metafizicii sale, așa cum a fost ea desfășurată pornind de la *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică* și *Cenzura transcendentă*

Filosoful român susține că, *omul* reprezintă o remarcabilă și periculoasă excepție, fiindcă prin specificul său - existență în orizontul misterului și pentru revelare, tinde să - și reveleze secretele, misterele Marelui Anonim. Acesta îl contracarează cu „principiul conservării misterelor” (*cenzura transcendentă* și *înfrânarea transcendentă*). Or, întreaga istorie a umanității nu este altceva decât rezultatul confruntării celor două tendințe contrare: pe de o parte creațiile spirituale umane (teoriile științifice și filosofice, plâsmuirile artistice și religioase), omul fiind din acest motiv o ființă incomodă pentru Marele Anonim; pe de altă parte respingerea permanentă de către Marele Anonim a tentativelor omenești de revelare a misterelor, prin măsurile sau dispozițiile preventive pe care și le ia. Omul este constituit dintr-o „unitate formativă” care a atins limita superioară a integrării sale cosmice; el a epuizat diferențialele eterogene periferice și ar mai avea nevoie pentru a-și atinge scopul (revelarea misterelor) de diferențialele „nucleare” care, însă, nu vor fi niciodată generate. S-ar părea că frustrarea metafizică și cosmologică umană va fi eternă, întreaga istorie a umanității purtând pecetea acestui conflict ireconciliabil.

Lucian Blaga afirmă că viața spirituală a omului este marcată de factori stilistici, care îi sunt specifici doar lui, ca „ființă istorică”, situată permanent într-un câmp al manifestărilor stilistice. Filosoful relevă strânsa corelație existentă între individ și istorie, deoarece doar istoria poate influența orientările sale stilistice, în timp ce el poate interveni și modifica, neîngrădit, prin creațiile sale culturale, câmpul stilistic dat. [1]

Corespunzător, *istoricitatea* reprezintă dimensiunea *omului luciferic* (deplin), impusă prin „cenzura transcendentă” de către Marele Anonim, cu specificarea că, în cazul fenomenelor istorice intervine un singur „cordon cenzorial”, anume acela al organizării materialului istoric prin „categoriile *intelectuale*”. Aici, categoriile stilistice – pe de o parte *stimulative* -, devin *limitative* și *frânante* (*frenatorii*) pentru ființa umană. Istoria umană, consideră Blaga ne apare ca o rezultată a două componente care în existența universală acționează oarecum în sens opus... istoria umană apare ca un „compromis”... între aspirația secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim și între măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existențial. [1]

Chiar dacă această știință rămâne permanent fragmentară, parțială, ne oferă doar fragmente ale aventurii umane, istoria conferă un sens ansamblului pe care nu-l poate epuiza.

Totodată istoria este o mai mare ispită a omului. Caracterul masiv al istoriei și măreția aparentă a proceselor care o compun se impun de o manieră extraordinară omului, care este literalmente zdrobit de ea consimțând să fie unealta devenirii istorice. Acesta este conflictul tragic care există între om și istorie și care este imposibil de soluționat.

Din perspectivă eshatologică istoria este făcută de intervențiile active ale personalităților istorice, dar istoria, în fond nu ținea seama de persoană, de ceea ce are persoana unic, de neînlocuit, ireductibil. Istoria se interesează de general, chiar atunci, când se ocupă de individual. O astfel de istorie se face pentru omul mediu și pentru mase, dar omul mediu este o unealtă abstractă, nu o ființă concretă. Pentru omul mediu, orice alt om se transformă într-un mijloc. Această istorie stă sub semnul universalului și generalului, amândouă dominând particularul și individualul. Omul este obligat să accepte greutatea istoriei, el este incapabil să iasă din ea și să se elibereze, căci destinul lui se realizează în istorie.

Perioadele istorice și etapele historiografice se disting clar unele de altele prin reflexia lor diversă față de realitatea istorică. În acest context, apare ideea inseparabilității realității istorice de cunoașterea acesteia. Faptele și întâmplările vieții umane a căror înlănțuire formează istoria nu sunt date predeterminate. Ca obiect al cunoașterii ele

nu există înaintea acțiunii umane, se constituie în și prin aceasta, în cadrul aceluiași timp – transformator, cognitiv și valorizator. Situația respectivă aduce, inevitabil, în scenă subiecții actelor, mai exact ideile lor asupra existenței, raportul lor la aceasta, interesele și aspirațiile lor, experiența proprie. În baza acestui argument, putem susține că, nefiind confundată cu istoria, indiferent de ipostazele pe care le-a parcurs, *conștiința istorică este constitutivă realității istorice*. În domeniul istoriei situația pare a fi deosebită de cea din filosofie sau din artă, susține L. Blaga, considerând conștiința filosofică „doar ca un joc secund, doar ca un apendice foarte treaz al filosofiei, ca o sumă de acte ale acesteia, reflectate asupra ei însăși, intrate, firește, în sânge sub înfățișarea unei atitudini bine consolidate” [3, p.63]. Ea este condiționată de un contact asiduu cu modul marilor creatori de asimilare a operelor existente, dar și de un exercițiu al facultăților spirituale angajate în atare preocupări. În conștiința istorică se răsfrâng nu numai înaintările în spirit, ci și cele din cadrul experienței anonime a relațiilor cu lumea concretă, cu viața practică și forțele ei știute și neștiute, dar resimțite, ce despart omul și gândirea lui de ordinea naturii. Prin progresele ei, omenirea câștigă în luciditate în alt mod decât prin “trezirile filosofice”, deși nu rupt de acestea. Caracterul masiv al istoriei și măreția aparentă a proceselor care o compun se impun de o manieră extraordinară omului care este literalmente zdrobit de ea, consimțind să fie unealta devenirii istorice, în serviciul vicleniei rațiunii *dupăcum menționează*, Hegel) Acestui veac, susține C. Noica, când istoria înțelege să fundamenteze raporturile noastre cu universul și rapoartele noastre cu noi înșine, „omul contemporan pare a fi câștigat această nouă dimensiune de viață: istoria. El se realizează trăind istoricește, se simte solidar cu istoria, pe de o parte, și agent de istorie, pe de alta. Pentru orice conștiință care își închipuie că realizează ceva istoricește – fie în înțelesul în care ea trăiește experiența istorică a formei de viață din care face parte, fie că ea face posibile trăirile viitoare – întrebarea, puțin modificată, a lui Pilat este decisivă: care este, anume, adevărul cel istoric?” [7, p.56-57]. C. Noica abordează istoria în anumite contexte drept o valoare provizorie și această istorie pentru el trebuie uitată, fiind un păcat împotriva vieții adevărate.

Numai îmbinate, cele două modalități de evoluție pot da o cunoaștere mai exactă a ceea ce a reprezentat conștiința istorică proprie, o idee despre ceea ce semnifică pentru ea umanitatea care-i este accesibilă, civilizația, trecutul și viitorul, schimbările la care sunt supuse de-a lungul timpului întreprinderile umane și societatea.

Asemenea vieții istorice pe care o exprimă, conștiința istorică reunește într-un singur nucleu complex și contradictoriu elemente ce constituie niveluri diferite de cunoaștere și înțelegere a ceea ce este istoria pentru o societate, care are o structură socială proprie. Există, de asemenea, în orice conștiință istorică elemente implicite de trăire, de experiență, de viață, de reacție psihică față de evenimente, de apreciere a acestora. Gândim totul istoric, din istorie nu putem ieși, ea constituie plasma vieții umane individuale și colective. Spontan căutăm antecedente în trecut, de la ce am pornit și astfel situăm prezentul în devenirea lui. În același timp, inevitabil, pornim de la prezent ca în același mod să ajungem la trecut. Conștiința noastră istorică este, inevitabil, marcată de existența noastră. În alți termeni, experiența noastră însăși este aceea care ne impune, pentru a spune astfel, să atribuim importanță și semnificație schimbării, sorții, armelor, legilor, cetăților, regimurilor, alternării războaielor și revoluțiilor, grandorii și decăderii, asupra cărora meditează de-a lungul secolelor filosofii și istoricii.

L. Blaga aduce un argument care se situează pe următoarea poziție: în explicarea izvorului conștiinței istorice, el invocă inexistența „faptelor pure”, a faptelor rupte de perspectivă spirituală, care susține și instituie faptul istoric. Argument plauzibil, dar de la inseparabilitatea cunoașterii și acțiunii istorice filosoful român ajunge la concluzia priorității mentalității, a spiritului asupra practicii istorice. Pentru a-și susține teza, L. Blaga analizează istoriografia antică egipteană: „pentru a înțelege acest fenomen, trebuie să-l plasăm” în cadrul culturii în care a fost alcătuit și al mentalității ce l-a produs. Din această perspectivă, „listele ce cuprind simple nume de regi nu sunt un fenomen rudimentar, de o semnificație de abia schițată, ci un fenomen plin de semnificații, atât de plin de semnificații, încât, într-adevăr, nu li se mai poate adăuga nimic” [1.]. Listele cu numele regilor Egiptului Antic sunt „echivalentul magic al unei istoriografii totale; numele, după mentalitatea egipteană, este o chintesență

magică a persoanei”. „În virtutea acestei mentalități, numele regilor trebuie conservate, căci de dăinuirea lor depinde, într-un fel, postexistența regilor și însăși existența statului egiptean. Numele reprezintă un fel de „mumii sonore”. „De aceea, departe de a fi rudimentară și incompletă, istoriografia practică de egiptenii antici, raportată la cultura din care face parte, oferă o conștiință completă a trecutului. Dominată de credința că viața nu reprezintă decât o pregătire pentru moarte, cultura egipteană devalorizează cultura sensibilă concretă. Tot ce se întâmplă în cadrul acesteia este lipsit de importanță. Numele are puterea magică de a ține locul sufletului. Consemnarea lui este deci suficientă” [1]

C. Zamfir menționează că explicația conștiinței istorice dintr-o perspectivă culturalistă de către L. Blaga „este corectă, dar incompletă. Ea se oprește la „jumătatea drumului”, întrucât cultura reprezintă doar un subsistem al societății cu un determinism propriu, într-adevăr, dar un subsistem ce nu se poate substitui societății în ansamblul ei. Acest subsistem, relativ autonom, se integrează într-un ansamblu social concret, în contextul căruia poate fi înțeles” [9, p.64].

În concluzie menționăm că omul este ființa în care lumea istorică este prezentă și cu care se intercalează din interiorul ei. Astfel noțiunea de ființă istorică exprimă continuitatea devenirii umanului în dublul sens: cel al contemporaneității omului cu datele esențiale ale structurii și devenirii colective în care există, dar și acel al actualizării datelor, care îl preced. Existența istorică este reflectată în conștiința istorică care reunește într-o matrice complexă și contradictorie elemente ce exprimă niveluri diferite de cunoaștere și înțelegere a ceea ce este istoria.

Bibliografie:

1. Blaga, L., *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine. Aspecte antropologice. Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997, p.436.
2. Blaga, L., *Trilogia culturii: Orizont și stil, Spațiul mioritic*, Editura Humanitas, București, 1994, p.502
3. Blaga, L., *Trilogia cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2013, p.649
4. Blaga, L., *Fețele unui veac, în Zări și etape: Aforisme, studii, însemnări*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 153
5. Boboc, Al., *Filosofie românească. Studii istorico-filosofice*, Editura Academiei Române, 2011, p. 197

6. Corespondență (A-F), Ediție îngrijită, note și comentarii de Mircea Cenușă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 84
7. Noica, C., *Echilibru spiritual. Studii de eseuri 1929-1947*. București: Humanitas, 1998, p.459
8. Spengler, O., *Declinul Occidentului*, Craiova, Ed. Beldai, 1996.
9. Zamfir, C. *Filosofia istoriei*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 286
10. scribd.com/doc/46909435/Omul-CA-Fiinta-Istorica#scribd]

VA MAI RĂMÂNE SATUL ROMÂNESC SURSĂ DE VEȘNICIE?

(În lumina reflecțiilor lui *Constantin Noica* despre țărănime
expuse în „*Manuscrisele de la Câmpulung*”.)

Nicolae COJOCARU,
doctor în filosofie,
conferențiar universitar.

Întrucât dintre mai tinerii colegi de breaslă și eventualii alți cititori puțini mă cunosc, consider binevenit să încep cu o succintă informație despre persoana mea. Sunt născut în 1935. După licența la *Istorie* (actuala USM, 1959), doi ani de lucru ca laborant (USM, *Catedra Economie Politică*) și trei ani de aspiratură la *Catedra de materialism istoric* a Uni „M. V. Lomonosov” din Moscova (cu susținerea, în 1964, a tezei de doctorat) am activat la *Catedra Filosofie* de la Alma-Mater, apoi – din 1981 până la sf. anului 2004 – la AȘ a RM: ca docent la *Catedra Filosofie* (până la desființarea acesteia, la sf. lui 1993) și ca cercetător științific superior la fostul *Institut de Filosofie, Sociologie și Drept*, de unde – la propria-mi inițiativă – m-am concediat și am plecat pentru trai permanent în RFG (Düsseldorf).

La începutul lui 2015 am citit cu interes sporit *Manuscrisele...* menționate în titlul acestei comunicări, ele având subtitlul: *Reflecții despre țărănime și burghezie*. Textele au apărut pentru prima dată, încă în 1997 (la Editura *Humanitas* din București, p. – 214). Nu cred însă că în Republica Moldova e mare numărul celor care le cunosc. Ele se referă la anii 1951-53, când autorul lor se afla în domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel. Mi se par foarte importante, inclusiv din considerentul că, precum menționează prefățătorul cărții, ele acoperă, parțial, golul lăsat de pierderea, după arestul din 1958, a celor nouă caiete ale filosofului Noica cu reflecțiile și însemnările sale referitoare la anii 1944-58. Și mi-au atras atenția aceste *Manuscrite*, cu deosebire, fiindcă autorul

lor tratează aici și niște foarte importante probleme de ordin economic, social și politic, altfel zis, se îndeletnicește în ele mai mult de diverse aspecte ale teoriei sociale în general și, mai ales, de unele referitoare la *filosofia socială*. Or, nu știu dacă anterior acestea l-au preocupat, în mod **special**. Iar faptul că li s-a adresat tocmai în acea perioadă se explică pesemne mai mult prin colaborarea sa de atunci cu economistul *Gheorghe Staicu* (1915-1994).

Staicu își făcuse studiile școlare și liceale la Câmpulung. A fost și a rămas un adept al *mișcării țărăniste*, chiar și după interzicerea PNȚ. După eliberarea din detenție, în 1951, până la noul său arest, în ianuarie 1954, a activat în capitală. Și, precum ne spune *Vlad Zografi*, autorul *Notei asupra ediției (Manuscriselor...)*, acest economist intenționa să scrie o lucrare amplă despre țărănime. În acest scop el și îi solicitase lui Noica un posibil sprijin și colaborare. La rândul său, filosoful care fusese găzduit de către Gh. Staicu în casa părinților săi a acceptat propunerea pentru acea colaborare, ea aducându-i (la inițiativa solicitantului) niște mijloace financiare care atunci i-au îmbunătățit întrucâtva condițiile materiale de trai. Iată deci cum se explică preocuparea de atunci a autorului *Manuscriselor*, printre alte probleme de teorie socială, și de cea a țărânimii. Înainte însă de a continua nemijlocit pe marginea temei acestei comunicări, menționez insistența cu care Noica vrea să convingă, în *Manuscrise*, despre **necesitatea pentru economiști ca în cercetările lor științifice să se sprijine fundamental pe filosofie**. Și sunt convins că acest sfat valoros i-ar ajuta foarte mult și pe economiștii din RM, dacă l-ar urma în măsura cuvenită...

Și, revenit la Chișinău, am dorit să asist la Conferința științifică comunicările din cadrul căreia se publică aici. Iar la propunerea organizatorilor ca să prezint și o comunicare, mi-am zis că ar fi util să mă pronunț, cât de cât, pe marginea acestor Manuscrise, adică privindu-le doar în legătură cu versetul marelui *Lucian Blaga* – **Eu cred că veșnicia s-a născut la sat** (deși, trebuie spus, însuși *acest verset nu e citat de Noica*).

Îmi dau bine seama că dezvăluirea profundă a temei anunțate presupune o cunoaștere temeinică atât a creației blagiene, cât și a moștenirii filosofice a lui Noica. Or, cu mare regret pentru mine, trebuie să recunosc că nu pot să mă laud cu așa ceva. De aceea, scopul prezentei

comunicări e mai mult în a atrage atenția asupra acestei teme, în ea limitându-mă doar la cele ce pot fi depistate, la acest subiect, în însuși textul *Manuscriselor* (atenția, zic, cu deosebire a celor din R. Moldova, fiindcă în Țară, cel mai probabil, despre asta s-o fi scris).

Trebuie însă avut în vedere, totodată, faptul că, date fiind condițiile în care se afla, în acea perioadă, Noica, deci și pericolul că ceva din noile sale texte putea fi folosit de către regimul comunist pentru noi învinuiri, *autorul Manuscriselor e foarte precaut*. La constatarea unor stări privind societatea românească de atunci și viitorul ei dânsul deseori se pronunță cam evaziv. Textul conține totuși nu puține afirmații critice la adresa teoriei și practicii socialiste, dar și unele laude. Iar unele dintre afirmațiile sale s-au dovedit a fi neîntemeiate (de pildă, ideea că burghezia, chiar și în plan mondial, nu ar mai fi avut viitor). Cu toate acestea, gândurile lui Noica din aceste *Manuscrite*, în viziunea mea, merită, repet, să fie bine cunoscute.

Cele 15 caiete cu *Manuscritele* în cauză (unul fiind de 100 de pagini, iar 14 – de câte 50) conțin: *note de lectură* și conspecte din diverse lucrări economice, sociologice, politice, istorice (dar la publicare conspectele au fost omise) și *studii de sine stătătoare* (cu deosebire despre țărănime și burghezie. Dar aceste clase sociale sunt, precum e absolut logic, analizate comparativ, de aceea în textele despre țărănime se conțin și multe gânduri profunde despre burghezie, și invers, evident.)^{*}

Noica se bizuiește, dacă nu greșesc, pe ideea cunoașterii ca o adâncire în esența obiectului prin reveniri ce amintesc o spirală. El abordează așadar problema țărânimii / țărănescului (dar și pe cea a burgheziei) prin mai multe apropieri de esența ei, evident, așa cum o înțelegea dânsul. Cercetarea ei se conține într-un caiet – fără titlu, textul fiind, se pre-

^{*} A fost, indiscutabil, foarte fericit că aceste *Manuscrite* nu s-au pierdut. Ca fiu de țăran, n-am putut să mă abțin, ca pe lângă căutarea răspunsului la întrebarea din titlul acestei comunicări să redau minuțios din ele esențialul privind țărânimia și satul românesc. Am făcut-o ȘI în eventualitatea că aceste gânduri ale ilustrului filosof ar putea să-i intereseze mai în detalii și pe unii dintre eventualii cititori ai acestor texte, inclusiv persoane cu obârșie ca a mea, dar și feriți de indiferența față de tot ce ține de neamul la care aparținem, mulți dintre ei, tot ce-i posibil, neavând însă posibilitatea de a citi și studia însăși *Manuscritele* în cauză.

supune, o scrisoare (din 1951) către Gh. Staicu, dar și în alte două caiete (iar studiul despre burghezie ocupă patru caiete). În scrisoare autorul explică, mai întâi, în ce vedea el *delimitarea dintre țărănime și burghezie*. (Iar pentru ce anume avea nevoie să clarifice această chestiune vom vedea în continuarea expunerii.) Dar pornește în studierea ambelor acestor probleme de la, aș zice, cel mai general nivel al metafizicii umanului – corelația în înțelegerea sensului de viață a omului dintre *a avea* și *a fi* (o problemă care a fost obiectul unei discuții între teoreticienii celor două Biserici din Apus, cea Catolică și cea Evanghelică). De acest criteriu autorul se conduce pe parcursul întregii cercetări, arătând repetat că, dacă burghezia s-a orientat spre primul, țărănimea l-a preferat pe cel de-al doilea dintre aceste sensuri de viață umană. Adică de a-și păstra firea / spiritualitatea dintotdeauna, de a nu se trăda prin schimbarea acesteia. **Anume în acest sens, Noica e de acord cu ideea lui Blaga exprimată în versetul: *Neschimbat e numai satul*.** O acceptă, însă doar inițial. Și vom vedea imediat de ce.

Atunci când satul „începe să se schimbe, nimeni nu-l mai poate opri”, scrie autorul, adăugând că chiar nici realizarea visului doctrinei țărăniste despre un „stat țărănesc” n-ar fi putut opri această schimbare (altfel zis, nici un atare stat, atingându-se de sat, nu i-ar fi putut scoate pe țărani din starea de inferioritate decât grăbindu-le desțărănirea). Fiindcă țărănimea e ca o plantă gingașă. Ea „n-a putut rezista la adierile civilizației”, în unele țări, ca Anglia, Germania, Danemarca numărul ei scăzând foarte mult. Poate pentru că țărănimea a devenit clasa cea mai de jos („talpa”, dar nu „temelia” țării), mulți din sânul ei au fost inspirați să o trădeze. Și au trădat-o, chiar și în România interbelică. Întreaga țărănime a simțit că a fi țăran ține de un blestem. Iar „ceea ce e nou în timpul nostru este că *întreaga* țărănime ... avea prilejul și putea simți ispita de a se pierde în altceva” (p. 18).

Astfel „s-a ajuns la convingerea că, în fond, țărănimea ar putea să nu existe” (în America ea nu există în fapt, căci fermierul nu e țăran: nu poate fi țăran cineva care nu trăiește într-o comunitate cu viață proprie, satul). E adevărat că desțărănirea n-a slăbit țările în care ea a avut loc. De aici s-a ajuns la ideea că țărănimea exprimă, dacă nu un blestem al istoriei, cel puțin „un stadiu întârziat” al ei (p. 19).

Însă, dacă se vor găsi alte sisteme de producție, care ar face ca țărănimea să fie nu doar „talpa” țării, adică condiția elementară de subsistență, ci „temelia” ei, atunci țărănimea poate fi scoasă din bezna vegetativului în care trăiește. Și Noica înclină să creadă (sincer sau nu, asta nimeni nu va mai putea afla) că timpul în care el scria toate acestea ar fi confirmat existența unei atare perspective. Cum? Prin a deschide calea spre o realitate în care țărănimea / satul să aibă un rol mare în societate - nu atât ca forță producătoare (această misiune trebuie să revină în cea mai mare parte mașinilor), ci ca una de înnoire morală, de perfecționare a omului...

După aceste afirmații, am impresia, pătrunderea în esența țărănimii trece **la altă spiră**. Iată textul autorului însuși (p. 19-20): „Înăuntrul a 3000 de ani s-a trăit cu sentimentul ființei, al așezării, al rostului; acum se trăiește cu etosul devenirii. Prima victimă a devenirii au fost straturile de sus, a căror ființă ținea de prerogative spirituale; ultima, și o victimă fără rost, pare a fi țărănimea, a cărei ființă ține de prerogativele firii. Când... vor (Noica are în vedere pozitivismul științific, democrația, dar și dictaturile – N. C.) să aservească natura, ei strivesc totodată și planta delicată a țărănimii. Iar când conștiința eternității, sau a așezării de dincolo de timp, face loc conștiinței istorice, adică a așezării *în* timp, cel care nu ține decât de eternitate e sortit să piară”. În eternitatea lui, satul „a încetat să fie un organism viu, care... se reface dacă-i știrbești doar o parte: el moare întreg, de parcă ar fi un mecanism, de îndată ce vatem o singură parte din trupul lui”. Noica zice că o atare stare a lucrurilor („o întreagă lume disparentă”) era caracteristică pentru satul de pe la începutul anilor treizeci și se întreabă: ***Arăta ea*** (starea lucrurilor), ***la momentul scrierii Manuscriselor, într-alt fel sau nu?*** Iar răspunsul său îl vom afla imediat.

Faptul că, din perspectiva civilizației europene, țărănimea e un fenomen de întârziere, ne spune că **ea trebuie scoasă cât mai repede din această stare de inferioritate**. De aceea, Noica respinge sfatul Germaniei dar și al Apusului ca România să rămână la realitățile țărănești (este evident că filosoful nu putea să-l numească și pe al treilea – se pare, chiar principalul atunci - astfel de sfătuitor, care era Moscova...). Dacă, așadar, binele pentru țărani constă în dezagrurare și desțără-

nizare, acești sfătuitori „nu ne vor binele cu adevărat”. Și continuă că pe linia „civilizației” s-ar putea spune mai degrabă că „binele ni-l vrea comunismul, care, luptându-se să dezrădăcească pe țaran de pe glia sa și să-i dea o conștiință de muncitor liber, pregătește țărănimea pentru adevăratul ei salt calitativ” (p. 20). E o frază cu gânduri naive și utopice! (Unde însă Noica trece pe lângă faptul fundamental - că pe țărani transformările comuniste, întâi de toate, **îi desproprietăresc.**)

El scrie, în continuare, că, în fond, de la Pârvan și până la Cioran, toți cei care n-au judecat neamul lor „sentimental și contemplativ (ca Blaga)” au cerut ieșirea din vegetativ și „febra modernizării” (p. 21). Adică, dacă înțeleg corect, **autorul Manuscriselor lasă să se înțeleagă că el respinge ideea lui Blaga că, anume prin faptul de a rămâne neschimbat, satul și-ar mai păstra calitatea de sursă a veșniciei noastre. Și asta pentru că satul nu poate să nu se schimbe, deoarece se schimbă țărănimea însăși, ea trebuie să devină altceva.** Dar ce anume să devină țărănimea? Răspunsul la această întrebare tocmai și îl preocupă pe filosof în continuarea expunerii, iar din ea **aflăm totodată și de ce el nu putea să analizeze fenomenul țărănimii fără a se referi, ba încă și mai amplu, la cel al burgheziei.** Însă urmărirea acestor gânduri ale autorului *Manuscriselor* va ocupa mai mult spațiu.

Odată ce țărănimea e „un întârziat” în comparație cu burghezia, atunci, scrie Noica, apare întrebarea dacă e bine pentru țaran ca el să urmeze calea burghezului sau el trebuie s-o evite, „fie spre a năzui către altceva, fie spre a rămâne ce este”. În comparație cu țărănimea burghezia a avut două avantaje. *Primul* – a adus un plus de civilizație, una care nu poate dispărea, căci e pe bază de mașină (nu de sclavie) și e de mase, nu doar a unor clase dominante. *Al doilea* – a adus șansa culturii majore, „în timp ce creativitatea țărănească nu-și găsește expresia decât într-o cultură minoră” (p. 22). Deci, în sensul comparării valorilor burgheze și a celor țărănești, țărănimea e un întârziat și ar trebui să dispară în fața burgheziei. Iar statul „fără clase” ar menține ceva din chipul lăuntric și din stilul exterior al burgheziei de azi, nu din cele ale țaranului dintotdeauna.

Dar, continuă autorul, burghezia are meritul de a fi o formă de trecere. Ea s-a născut sub semnul devenirii și rămâne sub el, trimițând

către noi forme de viață istorică. Și atunci *țărănimea*, în loc să tindă spre burghezie și deci să piară, precum piere ea acum, sau în loc de a persista în ce este (deci a se împăca cu inferioritatea sa) *are altă ieșire. Și anume, ca ea să dea ceva pentru forma de viață istorică ce se pregătește*. Și, în așa caz, procentul mare de țărănime în România de atunci, spera Noica, putea deveni un avantaj.

Din cele două economii cea mare e preluată de politic / de stat, de aceea marea burghezie dispare. Dar există și economia care la greci era legată de cuvântul *oikos* (cămin, familie, gospodărie). De aceea „burghezia mică rămâne singură să păstreze un nume care vroise cândva să dea măsura omului” (p.23). Dar societatea burgheză s-a dovedit a nu merita să întârzie în istorie. „La capătul experienței burgheze de stil mare... societatea are prilejul să se răzgândească pe sine, pornind din nou de la rădăcinile ființei și comportării umane: de la *bunul*, care nu mai definește; de la *banul*, care nu mai deschide toate porțile; și de la *binele*, pe care societatea nu le-a obținut prin ele” (p.25).

În continuare, urmează pagini captivante despre **bun, ban și bine**, cu gânduri interesante, dar unele mi se par și naive.

Primul fel (elementar) de a fi a fost și este „a avea”. „Avutul – lucrul avut, purtat în mână și pecetluit de tine – ești tu însuși. De aceea bunul apare ca prima instanță a binelui propriu” (p.26). Banul e posibilitatea de bun. Însă el – banul – dă ȘI posibilitatea de a fi nu ceva anumit, ci de a fi orice. Pe această cale, notează autorul, banul a venit să degradeze bunul și să desprindă pe om de „a avea” ca formă a lui „a fi”; a venit deci să arate că nu bunul, ci *valoarea* contează. Că nu ești doar ceea ce ai. Dar atunci ce ești? Căci, odată obținut, banul trezește asupra-i nedumerirea dacă e *valoare-mijloc* sau *valoare-scop*. Dar scop nu poate fi fără a se cădea în idolatrie; bunul este cu adevărat valoare-scop, chiar dacă degradată; banul însă nu. Dar banul nici valoare-mijloc nu poate rămâne; mijloc către ce? Banul nu s-a dovedit în stare să întruchipeze el însuși pentru om un fel de a fi. În cel mai bun caz, el însuși a devenit o revenire la bunuri. Dar mai puțin la bunuri spirituale. Câmpul valorilor e singurul care dă „binele” omului, iar banul a rămas mai mult valoare-mijloc (ca mijloc de „eliberare” față de bunuri, putând – cu el – oricând să le ai). (p.27-28)

După câteva pasaje – foarte frumoase și consistente – despre esența valorilor și însemnătatea lor pentru om citim: „... binele, conceput ca exercițiu al valorilor și împlinire (a omului – N. C.) prin ele, regăsește sensul de scop al bunului, înobilând totodată sensul de valoare al banului. Și de aceea, dacă și bun și ban pot fi treaptă, dar numai treaptă către bine, să ne întoarcem la cei care practică pe unul sau pe celălalt (adică la țaran și la burghez – N. C.) și să vedem care din ei favorizează, și în ce măsură, năzuința omului către bine, năzuință ce apare în elementarul ei sub ochii noștri” (30), adică în România de atunci.

Și aici urmează secvența **Omul bunului și omul banului** (p.30-33), dacă nu greșesc, una dintre cele mai frumoase în tot textul *Manuscriselor*. Omul bunului (în oarecare măsură el trece de granițele țărănescului) are păcatul că „se închină bunului de *îndestulare* și nu celui de *împlinire*”. Dar contează mult că țaranul „își împletește ființa cu o valoare-scop: ...are respectul a ce e de făcut și bucuria lucrului bine făcut în el însuși; că trăiește astfel într-o ordine organică (nu doar una rațională), că are aderență și probitate..., într-un cuvânt, că are pietate”. Dacă omul banului nu are nimic sfânt („e pustiit lăuntric”), tot ce e în jurul țaranului e sfânt. Deținând valorile-mijloc, omul banului nu mai știe de valorile-scop. Spre deosebire de țaran, el n-are *necesitate*: e liber să se angajeze în orice. Totodată, el vrea neapărat ca să se reediteze pe sine prin urmașii săi (copilul fabricantului să devină fabricant, al avocatului - avocat etc.), pe când țaranul nu confiscă spiritualicește pe copilul său pentru sine...

Dar burghezul nu e formă de maladivitate istorică și etapa burgheză nu poate fi privită ca o anomalie. „Dacă societatea istorică de mâine regândește cu-adevărat cele ale omului, ea nu va blestema nici burghezia pentru faptul că a existat în istorie, nici pe țaranul adevărat, pentru că a supraviețuit în ea”. Am spus, în legătură cu atitudinea filosofului față de societatea la care se trecea atunci, că *Manuscrisele* conțin mai multe aprecieri pozitive la adresa marxismului (unele, e de presupus, din dorința de a se asigura...). Dar iată și una din nu puțințele remarci critice (poate cea mai esențială): Marxismul îi repudiază / respinge și pe burghez, și pe țaran. „El vine acum să ia omului bunul, spunându-i: nu bunul îți este binele. Vine să devalorizeze, la propriu și la figurat,

banul, spunând: nici acesta nu-ți este binele. Dar care-mi este binele? Ce-mi dai în schimb? Întrebă săracul – mai mult decât sărăcitul - de azi. Căci aceasta e trăsătura adâncă a revoluției lor: e una contra celor de jos, cărora le dăduse iluzia că vor să-i slujească și ferească *de-a dreptul*. Celui avut i s-a luat ce avea; dar săracului i s-a luat idealul. De aceea el și nu primul e cel cu-adevărat lovit: căci nu ești ceea ce ai (era falsă așezarea omului în „a avea”), dar ești ceea ce vrei să ai...” (p.32).

Concluzionând că chiar prin politica marxistă se punea vehement problema binelui, Noica trece la explicarea **binelui românesc**, ceea ce readuce expunerea mai aproape de tema acestor rânduri. Odată ce am scăpat cu țărănimea de pustiirea burgheză, scrie el, e de încercat să o valorificăm. „Dacă am fost atât de nevrednici istoricește încât să ne trezim cu un neam de țărani în pragul erei atomice, măcar să fim atât de vrednici încât să facem un merit din ei (p.33) ... dacă ar fi vorba doar de „îndestulare” pentru omul românesc, ea s-ar putea obține mai repede prin consimțire la un patronaj ori altul decât prin strădanie proprie. *Binele românesc începe de altundeva, chiar dacă presupune un minimum de îndestulare. Ca orice bine, începe de la valoare; de la respectul, exercițiul și triumful „valorilor” în sânul unei societăți*” (subl. ns. – N. C.)

Noica vede calea împlinirii neamului românesc, cu țărani lui cu tot – numai mergând spre forme de viață în care valorile primează (p.34). Adică să se încerce ceva care să fie o întruchipare românească a binelui. Să dăm, prin țărănescul nostru, ceva ce nu poate da Apusul: o comunitate a valorilor. Anume **din spiritul comunităților noastre sătești „se poate ridica și împropăta cultul valorilor superioare** (subl. ns. – N. C.). Căci acest cult e o formă de religiozitate – singură religiozitatea a fost creatoare în Apus, ori de câte ori s-a creat ceva..., iar religiozitatea bunului este efectiv o matcă, dacă suntem sortiți să curgem și oi încotrova”.

Fiind convins așadar că țăranul nostru „poate favoriza de-a dreptul lumea valorilor, fără a trece prin etapa burgheză, și că e chiar un avantaj a nu fi ajuns acolo, prizonierul de la Cîmpulung menționa, totodată, că trebuie „să deosebim... între țărănime și țărănime. O bună parte din cea românească *nu* e, hotărât, valabilă: în aproape tot sudul țării și probabil în multe alte părți sânt așezări relativ noi, fără tradiție, fără folclor și

fără cultul real al bunului, ci doar al posesiunii, oricare”. Acești oameni „sânt de dislocat prin tractor, de orașenizat, proletarizat...”

Rămâne cealaltă țărănime, cea bună. Ce e de făcut cu ea? **Dar... problema e tocmai să nu încerci nimic cu ea; să nu te atingi de rosturile, viața, echilibrul acesta unic pe care l-a produs împletirea dintre natură și istorie** (subl. ns. – N. C.). Firește că lumea asta trebuie și ea „ajutată”, dar dinăuntru, în ce vrea ea, spre ce crește ea, nu din suficiența și luminile civilizației noastre, încă burgeze... ..concep deci aceste sate ca niște „rezervațiuni naturale”, peste care nu vei avea dreptul să proiectezi nici un sens nou, căci ele sânt îmbibate de sensurile lor. Că osmoza (întrepătrunderea – N. C.) cu orașele se va petrece pe scară tot mai largă; că feciorii acelor sate vor aduce ei alte sensuri – e sigur; că ele se vor schimba firesc, e la fel de sigur; și că satul ca atare s-ar putea să se stingă cu totul cândva, dacă nu-l salvează cine știe ce cataclism al civilizației – e probabil. Dar până atunci să-i învățăm lecția.” (p.35-36)

Analiza destinului țărănimii e continuată în alte două caiete. Se argumentează, mai întâi, de ce țăranul e sortit să supraviețuiască. Atât agricultura, cât și creșterea vitelor nu fac decât să grăbească procesul de reînființare, pe o treaptă mai ridicată, a țăranului însuși. Totodată, democrația socială l-a scos pe țăran din somn, dar nu l-a desființat. Pentru că orașenizarea fie ca proletarizare, fie ca îmburghezire - nu era pentru țăran un câștig și în planul omeniei. „...tipul uman al orașului nu era mai adânc, mai complet și mai armonios decât cel al țăranului... Acest fapt spiritual luminează și va lumina, poate încă mai mult în viitor, dispariția țăranului din lume.” (p.42-43) Deci, în loc de a fi desființat, țăranul avea, precum credea Noica, sorți de reînființare, fiind și obligat „de a se adânci, revizuiindu-se, în țărănismul lui” (p.44). E vorba de o transformare mai adâncă – dintr-o țărănime a naturii să devină una a culturii. Să producă și pentru vânzare, să treacă de la extensiv la intensiv (cu respectarea calității bunurilor), să sporească ponderea producției animaliere. Va trebui să se tehnicizeze, să însușească cunoștințe, să se deprindă a coopera, pentru procurarea mijloacelor de lucru și pentru valorificarea produselor (**toate acestea și multe altele, atât de necesare, nu s-au făcut în R. Moldova, nu numai atunci când scăpăm de**

colhozuri, dar nici până acum, în 2015! Dar nici nu se întrezăresc ceva intenții de a se realiza în măsură cât de cât semnificativă.) De aici e clară *concluzia indiscutabilă a filosofului Noica*: În cazul unei atare transformări, „nici o confuzie nu ar mai fi cu putință între *această* ridicare la nivelul civilizației a țaranului și cea pe care o preconizează socialismul” (p.45).

Însă o atare schimbare va putea cuprinde doar o parte din pătura țărănească. Și anume partea ei sud-estică, cea mai interesantă sub raport tradițional și care-i înzestrată pentru o astfel de transformare. Oamenii din acele sate vor fi țărani proveniți nu din oameni reveniți la țară (precum e cu țaranul de azi în Apus). Fiind țărani, ei se vor reconverti tot în țărani (doar că un pic schimbați), adică într-o lume care le cere doar să se adâncească în ceea ce sunt.

Urmează apoi niște gânduri foarte interesante *privind* atitudinea burgheziei și a proletariatului față de țărănime și invers; *despre* ceea ce ar fi trebuit să facă ipoteticul stat țărănesc ideal (o utopie spre care tindea doctrina țărănistă) pentru întregirea umană a țaranului, dar și *referitor* la chestiunea în ce anume ar fi trebuit să se manifeste acea întregire. Mi-a plăcut foarte mult aici afirmația că, în definitiv, a fi favorabil țărănescului, însemna a crede că e acolo un fel de omenie care trebuia salvată. Dar și că anume asta, și nu economicul făcea pe cineva să fie țărănist... (p.46-48).

Urmează argumentarea tezei că țaranul, nedorind să fie totul (adică să-i nege pe burghez și pe proletar) – încă una din trăsăturile definitorii ale lui -, țaranul deci, prin aceasta, „are o așezare deosebită în istorie”. Iar concretizarea **îl aduce pe autor iarăși la Bлага**. „Poziția țaranului este... ca fiind de neschimbare înăuntrul istoriei. Cu titlul acesta țărănimea a părut unora demnă de a fi slăvită: neschimbarea înseamnă permanență, ceea ce se putea traduce cu veșnicie... Pentru spiritele nemulțumite de prezent... valorile țărănești reprezintă un refugiu în veșnicia istoriei. ... lauda satului, întreprinsă de Bлага, tot permanența valorilor țărănești elogiază.” Dar pentru alții „tocmai neschimbarea, adică reacția negativă față de procesul istoric, alcătuiește mizeria țărănescului” (p.49-50).

Însă, **concluzionează** Noica, „dacă nu e timpul de făcut elogii țărănescului pentru tot ce n-a vroit ori n-a putut să devină, nu mai e nici cel

de a ne condamna, în țărănescul nostru, până la desființare. E de văzut cu oarecare încredere ce mai poate reprezenta în lumea noastră istorică un negativ de speța celui țărănesc”. Căci „valorile sortite să desființeze țărănescul *nu* s-au impus ca atare”. Faptul de a nu se fi angajat în evoluția istorică (în asta și constând, întâi de toate, negativul țărănimii române), sau, acum, dacă se angajează, de a o face doar cât să treacă de la natură la cultură, „exprimă... în ochii noștri, ai Răsăritenilor, condiția minimă de sănătate a unei societăți”. Și **continuă**: „E necesar să ai această bază, e necesar... să te împropătezi de la acest izvor, dacă vrei să nu crești strâmb, să nu rămâi în aer...” (p.50). Dar și **îndeamnă**: „Să păstrăm, în ce ne privește, măcar această rânduire proprie a societății, rânduire complexă, nesimplificată și nestandardizată, având la bază o pătură împlântată în realul nesimplificat nici el de civilizația orășenească și răzbind... până la lumea valorilor durabile”. Țărănescul nu e un boicot al istoriei pe liniile ei adânci, ci o formă de boicot doar a interminabilei ei restructurări și sedimentări. Valorile durabile nu cad sub tăgada țaranului. „De aceea negativul său... ne poate fi – într-un ceas istoric hotărâtor, cum e acesta, al definirii de sine, pentru bietul nostru neam anonim – mai de preț decât afirmativul unei civilizații burgheze ori proletariene, afirmativ care sfârșește totuși printr-o tăgadă” / negație a cuiva (p.51).

Iar pe cine anume a tăgăduit / negat statul proletar Noica concretizează la sfârșitul scurtei treceri în revistă a pozițiilor teoreticienilor socialismului în problema țărănească (p.52-75). Răspunzând celor care, analizând această problemă, se limitau mai mult la afirmația cum că țărănimea va dispărea, el aduce noi argumente întru a dezminți această idee. Și o face prin compararea atitudinii celor două clase față de proprietate, dar și a capacității lor de a produce elite.

Spre deosebire de alte pături posedante din trecut țărănimea e singura pătură care, în cazul că își va păstra proprietatea, nu ar face din asta vreun temei în bază căruia să pretindă a fi dominantă în societate. De aici și îndemnul filosofului: „Să lăsăm proprietatea să ființeze acolo, unde totul o îndreptățește, anume la nivelul țărănesc” (p.59), adăugând: „Și ce stângace, cât de nesigure devin principiile socialiste atunci când pun în discuție *această* proprietate!” Iar cu privire la elite citim: „Dacă

burghezia sufocă elitele, țărănimea le reclamă și le produce statornic”. „Abia astăzi, după ce a primit cu adevărat botezul istoriei și al civilizației, țărănimea ar putea crea elite adevărate” (p.64).

Ca răspuns la întrebarea sa: ce forțe sociale sânt cu-adevărat în joc în lumea de azi și, mai ales, vor fi în ziua de mâine?, autorul formulează niște gânduri peste care nu pot nicidecum să trec (p. 68). „O societate... în care țăranul ca atare va fi dispărut, după cum înzestrarea umană, pe plan superior, va fi fost automatizată – așa ceva nu are doar cusurul de a fi o utopie, dar și pe cel de a fi una de prost gust”. Dreptul țăranului de supraviețuire „îl dă faptul că, odată adaptat la civilizația nouă, el reprezintă un tip de umanitate mai armonios decât cei ce pretind să-l desființeze”. Burghezul și proletarul „n-au reușit decât să se civilizeze mai repede (să iasă din obscurantism și primitivitate), dar cu prețul ruperii echilibrului lor lăuntric de ființe umane”. Comparativ cu angajarea (parțializatoare) a acestor două clase, cea țărănească e superioară, completă. Dar contează nu asta, ci faptul că încă nu ni s-a dovedit nici în fapt, nici în drept „dispariția inevitabilă a țăranului din lume”. Și autorul adaugă: „Între timp burghezia își caută noi justificări, **iar proletariatul și le pierde pe ale sale**” (subl ns. – N. C.)

În legătură cu această din urmă idee (arhiîndrâzneată pentru timpurile pe care le trăia atunci România) prezintă mare interes modul cum răspunde Noica la întrebarea, aș zice, principală a sa din această parte a *Manuscriselor*. Și anume, **dacă îl va desființa socialismul pe țăran sau, dimpotrivă, „va contribui să-i redea actualitate socială și politică”**.

În răspunsul său autorul pornește de la un gând al lui *Kautsky* din lucrarea sa *Politica agrară a partidului socialist*, editată în franceză. E o afirmație pe care ortodocșii marxismului nu o afixau. Iat-o: „Agricoltura câștigă în *importanță politică* tot ce pierde în *importanță economică*”. Această teză, zice Noica, spune mai mult decât voise Kautsky să exprime. La un moment dat, acesta zise despre muncitorul agricol că el nu e cu adevărat un proletar, fiindcă e susținut de „ideea viitorului”, de nădejdea că va deveni și el cândva proprietar. Și recunoaște că trebuie ucis acest *suflet* din muncitorul agricol. Or aceste afirmații ne spun că proletariatul industrial e „*văduv de orice* „*idee proprie a viitorului*” (nici un lucrător de fabrică nu poate spera să aibă într-o zi o fabrică a sa)

și nu are pentru viitor, decât idealul vag pe care îl poate trezi viziunea politică”. Muncitorii industriali „nu trăiesc cu-adevărat ca oameni – ca ființe purtătoare de un ideal, ființe orientate spre un viitor – dacă nu adoptă mitul socialist” (p.71). Niciodată nu trebuie să se uite că tocmai lipsa unei „idei a viitorului” a făcut din proletarul industrial un luptător pentru alt viitor... „Agricultura... pune statornic pe lume oameni pentru care idealul socialist nu înseamnă nimic; oameni care în schimb au idealul propriu bine definit” (p.72).

În altă lucrare a sa *Kautsky* mai scria că, deoarece în industrie transformările fuseseră înfăptuite de capitalism, socialismului îi rămânea aici să schimbe doar proprietatea / proprietarul. Socialismul va veni să transforme într-o măsură mai mare agricultura. Aici el nu se va limita la o schimbare juridică a proprietății, ci va parcurge la transformarea modului de producție. Dar, adaugă Noica, **aducând o răsturnare a modului de producție, socialismul vrea în cele din urmă o răsturnare a sensurilor de viață a satului**. Deși cei care se considerau marxiști ortodocși se apărau de aceste precizări ale lui Kautsky, ideologia practicii socialiste a insistat anume pe răsturnarea sensurilor autentice de viață... De aici și **concluzia finală** a lui Noica: *o dată cu destinul țărănimii se joacă ceva din destinul omului de mâine* (p.75).

Însă, dacă, analizând problema agrară în prealabil, teoreticienii socialismului au căzut în perplexitate / încurcătură, practica socialismului a ignorat îndoielile lor și **a tranșat totul** (a rezolvat totul printr-o decizie categorică) **prin colectivizare. Asta a însemnat răfuială cu țăranul...**

Așadar, răspunsul *Manuscriselor* la întrebarea din titlul acestei comunicări, precum l-a înțeles subsemnatul, e pozitiv, însă nu necondiționat. Adică e pozitiv nu pentru că satul românesc ar rămâne neschimbat, căci el se schimba și se schimbă încontinuu. Păstrarea satului ca izvor al veșniciei / al perpetuării în el a firii / spiritualității țărănești (și prin ea, a poporului român în întregul său spațiu de viață) depindea - și, evident, depinde încă mai mult – de două condiții. *Prima* ține de garantarea nivelului normal de îndeplinire a traiului țăranului (mai precis, a traiului actualilor locuitori ai satului, fiindcă majoritatea lor încă nu s-au vindecat de deșăranire, dar, tot ce-i posibil, nici nu se vor vindeca). Iar *cea de a doua*, mult mai dificil de asigurat, cere ca schimbările prin care

avea să treacă satul să nu fi destrămat lumea spirituală a țăranimii, valorile ei dintotdeauna. Or, e foarte discutabil să afirmi că această a doua condiție a fost / este respectată. Mai mult ca atât, au fost și există, cu regret, mari probleme și la capitolul îndestulării. Căci, dacă e greu să ne pronunțăm referitor la asigurarea primei condiții în majoritatea satelor de peste Prut, în privința celor din R. Moldova se știe foarte bine că în ele multă, multă lume abia că poate lega tei de curmei...

Exprimându-ne în termenii folosiți de Conta, pentru mulți dintre acești oameni, la sigur, *acum* e un blestem nu numai de a fi țăran (mai precis, poate, de a fi urmași de țărani), ci și de a trăi la sat (*acum*, *zic*, când ei nu mai sunt considerați nici „talpa” țării). Iar această constatare nu înseamnă că am regreta dispariția agriculturii sovietice, de colhozuri și sovhozuri, ci e încă o acuzație a fostului imperiu pentru faptul că i-a destărănit / desproprietărit pe săteni. Dar și la adresa guvernărilor noastre de după proclamarea Independenței. Pentru că n-au avut și n-au grijă ca locuitorii satelor să dispună de condițiile necesare pentru a putea, prin munca lor acasă, nu numai să se întrețină, ci și să o ducă bine, dar nu să se fi ajuns în situația când foarte mulți au fost și rămân nevoiți să-și ia lumea-n cap și s-o apuce încotro îi duc ochii, pentru a-și câștiga existența prin străinătăți. Iar cele ce ar fi trebuit / trebuie de făcut au fost – parcă special ȘI pentru aceste timpuri – enumerate de către Noica (vezi acea enumerare la sf., p. 112).

De aici afirm că, în viziunea mea, *repetarea la tot pasul, în zilele noastre, a adevărului că veșnicia s-a născut la sat nu e tocmai binevenită*. Fiindcă poate lăsa să se înțeleagă cum că satul nostru ar putea rămâne în continuare chezășia veșniciei firii / spiritualității noastre, româniște, chiar și fără ca el – satul – să fie scos de urgență (prin măsuri neamânate și eficiente ale statului) din situația sa catastrofală în care se află de mult timp, mai ales, cel din R. Moldova. Căci o altă cale de păstrare cât de cât a rolului dintotdeauna (de sursă a veșniciei) pe care l-a avut satului nostru nu există nicidecum.

Duesseldorf, 20.09.2015.

VEȘNICA REÎNTOARCERE LA ORIGINI: SPIRITUL SĂRBĂTORII

Anghelina SUCEVEANU,
doctor, conferențiar universitar
Departamentul Filosofie și Antropologie, USM.

„Epoca de aur” a filosofiei românești a fost între cele două războaie mondiale, când filosofii români se simțeau în Occident ca la ei acasă. Se zice că Martin Heidegger, când lânzezeau discuțiile la seminar, avea obiceiul să întrebe: Unde sunt lateinerii? Iar „lateinerii” aceștea erau tinerii filosofi români, bine pregătiți la cele trei universități românești de la București, Iași și Cluj. Este și epoca marilor profesori de filosofie, care nu se mai rezumau la simpla prezentare a filosofiei occidentale, ci începuseră să traseze părțile proprii, pe care au și pornit filosofii mai tineri, și cei cu mai mult noroc au și ajuns la rezultate remarcabile. Unul dintre aceștea a fost profesorul Nae Ionescu, dascăl al unei întregi generații, care a adunat în jurul său discipoli ca Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, s.a. Așa cum spune Virgil Ierunca, „Pentru prima dată universitatea devine academie și atelier. Catedra, ceva între alee și altar. În ea, cuvântul dobândește ceva din puterile lui originale”. Faptul că Nae Ionescu prefera conținutul în detrimentul formei îl făcea îndrăgit de studenți. Era un adevărat Socrate românesc. Nu a publicat nimic în timpul vieții, toată opera fiindu-i publicată de discipoli. Aceasta pentru că i se părea că prin scris este limitat, bătut în cuie, pe când cuvântul era viu. Deteșta astfel gândirea încremenită: „Ferește-te de omul care-ți spune douăzeci de ani același lucru! Să înveți filosofie e o absurditate. Tot ceea ce se scrie în filosofie nu este de învățat, ci este de judecat din nou, gândit prin tine însuși”. Același Mircea Vulcănescu va spune în 1951: „Nae Ionescu ne-a învățat să gândim. Geniul lui era, în primul rând, de structură socratică; ne ajuta să căutăm și să scoatem singuri la iveală adevărul. Nu ni-l da de-a gată, nu ni-l impunea”.

Republicarea recentă a cursurilor pe care le-a ținut Nae Ionescu, cum a fost și cursul de filosofia religiilor, oferă astăzi dovezile incotesabile, că a fost cel care a îndrumat cu adevărat urmașii, care i-au purtat o deosebită recunoștință. Poziția fenomenologică a lui Nae Ionescu a fost adoptată ca atare de către Mircea Eliade în formula „morfologiei religiilor” și a fost singura la vremea respectivă care i-a stimulat studiile de istoria religiilor. Ba și mai mult, Nae Ionescu este considerat precursor al disciplinei care se numește astăzi religiologie sau știința despre religie.

Una din ideele propuse de Mircea Eliade în frumoasele sale studii este „veșnica reînnoire la origine”, care sugerează devenirea circulară a timpului, o succesiune de perioade a căror alternanță guvernează în-lănțuirea epocilor. Această reînnoire presupune reaprecierea valorică a tradiției, a sărbătorii, care asigură unitatea și coeziunea generațiilor.

În interpretarea lui M. Eliade sărbătoarea este „reactualizarea unui eveniment sacru care a avut loc într-un trecut mitic, „la începutul începuturilor”. Participarea... la o sărbătoare implică ieșirea din durată temporală „obișnuită” și reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare” [3,67]. „O sărbătoare, scrie M. Eliade, se desfășoară întotdeauna în Timpul originii” [3,67]. Deci, în sărbătoare se regăsește prima apariție a Timpului sacru, așa cum s-a produs ea în illo tempore. Și tocmai regăsirea acestui Timp originar, sacru, deosebește comportamentul uman din timpul sărbătorii de cel de dinainte ori de după sărbătoare. De multe ori, se efectuează în cadrul sărbătorilor anumite acțiuni care se regăsesc și în durată profană, ele fiind percepute acum, însă, ca sacre, deoarece oamenii cred că trăiesc un alt timp, diferit ca esență și ca natură de cel cotidian. Reintegrarea în acest timp diferențiază comportamentul uman din timpul sărbătorii de cel de dinainte sau de după ea. „Timpul originii unei realități, adică Timpul întemeiat de prima sa apariție, are o valoare și o funcție exemplare; din acest motiv, omul se străduiește să-l reactualizeze periodic, cu ajutorul unor ritualuri adecvate” [3,67].

Prin concepția sa asupra sărbătorii, M. Eliade aduce în discuție și structura Timpului sacru actualizat prin sărbători, menționând că: „Se poate spune că Timpul sacru este mereu același, alcătuit din „un șir de eternități”. Oricât de complexă ar fi o sărbătoare ..., ea reproduce întot-

de-auna un eveniment sacru care a avut loc ab origine și care este readus în prezent în chip ritual. Participanții devin contemporani cu evenimentul mitic sau, altfel spus, „ies” din timpul lor istoric, adică din Timpul alcătuit din totalitatea evenimentelor profane, personale și interpersonale, pentru a ajunge la Timpul primordial, care este mereu același și care aparține Eternității” [3,69].

Sărbătoarea, în ciuda interdicțiilor sau nepăsării unora, este un fenomen, ca să vorbim în termenii lui Nae Ionescu, care se manifestă independent de voința cuiva, este ceva cu care te naști și la care participi din primele clipe ale vieții. Sărbătoarea este forma de manifestare publică a specificului cultural al unei comunități, care diferă de la o comunitate la alta, având totuși note asemănătoare, dar și diferite pe anumite spații geografice determinate. De regulă, se vorbește mai mult despre determinațiile spațiale, de loc, ale sărbătorilor, dar și despre un spirit al locului care ne îndeamnă să ne comportăm într-un fel sau altul, să facem în genere sau să nu facem ceva, obișnuit sau neobișnuit, în funcție de locul în care ne găsim. L. Blaga, urmându-l pe O. Spengler, vorbea despre specificul temperamental, sonor sau gestual, determinat de o anumită situație în spațiu, numindu-l spațiu mioritic. M. Eminescu într-unul dintre articolele sale scria că: „Orice serbare a poporului este o sărbătoare a sufletului”, astfel evidențind latura spirituală a săbătorii.

Spiritul sărbătorii înseamnă și o anumită „atmosferă” care se naște în desfășurarea sărbătorii, fiind pregătită în prealabil cu multă mîgală. Spiritul sărbătorii, ca să vorbim în termenii lui A. Schopenhauer, se naște prin încălcarea echilibrului dintre mediul înconjurător (natura) și mediul intim uman. Sărbătoarea are și o dimensiune colectivă, se face în cadrul unei comunități, dar și cu prilejul unui eveniment semnificativ, tradițional. La sărbătoare nu participă oricine și nu oricine se ocupă cu organizarea ei. Construită pe un scenariu-mit, fiecare sărbătoare este sacră în primul rând că ea este efortul de reconstituire, de resurrecție a unui moment și a unor personaje arhetipale, de retrăire a epocii și împrejurărilor timpului primordial. M. Leenhard marchează foarte clar acest lucru menționând că dacă sărbătorile ar înceta, societatea și-ar pierde coerența și ar degrada. Viața festivă este viața prin excelență, iar viața exemplară dă sens vieții cotidiene. Comportamentul sărbătoresc este un

comportament ritualic, definit printr-un cod al tradițiilor foarte precis. Timpul sărbătorii cere aplicarea unei etichete imperioase. Se folosește un limbaj, care nu este cel uzual, ci unul care implică forme particulare. Expresia sentimentelor, sau mai curând realitatea acestor sentimente înseși, este dată din afară de chiar sensul/spiritul sărbătorii. Ea impune fiecăruia dintre participanți un rol anumit, aceștea având acces la un nou sentiment al ființării sale în univers, prin conștiințizarea funcțiunii sale în ansamblul social. Nimeni aici nu își este suficient, fiecare se afirmă în colaborare cu ceilalți. În această privință, sărbătoarea se constituie ca o reprezentare fără public. Toată lumea joacă pentru toată lumea. Teatrul, născut din sărbătoare, separă spectatorii de actori. El a pierdut - și încearcă neîncetat să regăsească – această unanimitate în care fiecare joacă alături de toți, fără ca vreounul să rămână în afara acțiunii.

Dintotdeauna sărbătoarea a fost integrată în sistemul social, ea însăși fiind o manifestare eminentamente colectivă; ea a fost considerată ca reprezentând o instituție socială. Ca orice instituție, sărbătoarea este alcătuită dintr-un ansamblu structural-funcțional de norme și valori, care reglementează comportamentul membrilor instituției sărbătorii și presupune un scop (menținerea unei funcționări a comunităților umane), pentru a cărei atingere trebuie îndeplinite anumite funcții: regenerarea sufletească, rezolvare a angoaselor existențiale, comuniune/ solidaritate cu tine însuși, cu comunitatea, cu universul, definire a identității etnice și culturale, refacere a potențialităților vieții, echilibrarea sufletească și trupescă a ființei s.a. Funcțiile sărbătorii sunt realizate de către „membrii” instituției sărbătorii (actorii și spectatorii), cu ajutorul unor mijloace materiale și simbolice.

Sărbătoarea autentică a fost pentru multe generații, cel mai înălțător eveniment al comunităților umane, ea reprezentând legătura omului cu ordinea cosmică, naturală și socială. Nerespectarea tradițiilor conduce spre „declinul sărbătorii”, iar internaționalizările și globalizările impun treptat și pseudo-sărbători, total lipsite de spirit. Alexandru Surdu în lucrarea sa *A sufletului românesc cinstire* conchide că sărbătoarea modernă, lipsită de spirit „decade în petreceri, iar petrecerile în chefuri”. Astăzi s-ar putea spune că spiritul sărbătorilor noastre a intrat într-o eclipsă, strălucirea lui a fost acoperită, dar experiența cosmică ne

face să credem în revenirea lui. Ceea ce contează pentru M. Eliade e modalitatea prin care omul modern, spre deosebire de omul societăților arhaice, se poate salva de „teroarea istoriei” – nu prin sustragere, ci prin reinvestirea semnificativă a trăirii. De aceea, „curba” de atemporalitate a sărbătorii, breșa realizată în planul istoricității pentru accesarea la timpul mitic nu implică, în scrierile lui M. Eliade, o separare absolută a celor două lumi, ci oferă tocmai șansa transformării calitative a omului prin trăirea simultană în istorie și atemporalitate. Finalitatea soteriologică a sărbătorii se evidențiază prin nevoia de depășire a crizei generate de pierderea semnificației, criză resimțită atât de omul laic, cât și de omul religios.

Referințe:

1. Băncilă V. *Duhul sărbătorii*. București: Editura Anastasia, 1996.
2. Cucu-Oancea O. *Trăirea sărbătorii*. București: Editura Eminescu, 2001.
3. Eliade M. *Sacrul și profanul*. București: Humanitas, 1992.
4. Gusdorf G. *Mit și metafizică*. Timișoara: Amarcord, 1996.
5. Surdu A. *A sufletului românesc cinstire*. București: Editura Renaissance, 2011.

LUCIAN BLAGA „ÎN MARAEA TRECERE”

Mihai BRAGA,
doctor, conferențiar universitar,
Universitatea Tehnică a Moldovei.

O carte deosebită a autorului. Am procurat-o într-un magazin specializat de carte a țărilor socialiste din orașul Leningrad (acum Sanct - Petrburg) în 1975. Mă întorceam dintr-un detașament studentesc organizat de Universitatea din Leningrad, la care fusesem student înainte de aceasta și cu care mai țineam relații. Încă pe atunci aveam o bibliotecă mare, dar preponderent în limba rusă. Și de fiecare dată, când întâlneam o carte în limba română mă bucuram foarte mult. Nu-l cunoșteam pe Lucian Blaga pentru că în Universitate nu se vorbea de autorii români. Despre unicul autor român, despre care am auzit din gura unui profesor de logică a universității a fost numele lui Moisiș și trebuie să spun că a vorbit cu un respect deosebit, ca de un mare logician. În sine m-am mândrit atunci foarte mult că aparțin acestei națiuni și că numele unui român este rostit de la o catedră a unei mari universități din Rusia. Încă de atunci noi basarabienii am fost privați de un drept care ne aparține după lege, după neam, istoricește de a cunoaște cultura românească prin cărțile celor mai de vază reprezentanți ai acestei culturi. Trebuie să spun, că de fapt nici acum situația cărții românești în Republica Moldova nu s-a schimbat cu mult. Eu pot să intru în magazinele noastre de carte și să cumpăr liber cei mai mari autori ai lumii, dar în limba rusă, ceea ce nu vei găsi în limba română. În limba română mai degrabă vei găsi carte comercială, carte la zi. Chiar nu de mult am intrat în magazinul de lângă Universitatea Tehnică și am procurat Omar Haiam, Iliada, Odiseea, Mahabharata și pe bani de nimic, toate acestea n-au costat nici două sute de lei, dar nu în limba română. În limba română nu le vom găsi. Eu doar știu că în România se fac traduceri foarte bune și ale marilor gânditori. De ce ele la noi nu ajung, sau dacă ajung, atunci ajung în cantități neimportante. Când basarabeanul rusificat se va reface

într-o ființă perceptibilă a duhului românesc? Doar de aceasta depinde problema unirii. Cea mai mare problemă și, în același timp, tragedia Basarabiei este conștiința maselor rusificate și sovietizate.

Cartea despre care este vorba nu începe cu poezia „În marea trecere”, dar desigur în această culegere de versuri ea este centrală.

Soarele-n zenit ține cântarul zilei.
Cerul se dăruie apelor de jos.
Cu ochi cumiți dobitoace în trecere
își privesc fără de spaimă umbra în albi.
Frunzare se boltesc adânci
Peste o întregă poveste.

Nimic nu vrea să fie altfel decât este.
Numai sângele meu strigă prin păduri
După îndepărtata-i copilărie,
ca un cerb bătrân
după ciuta lui pierdută în moarte.

Poate a pierit sub stânci.
Poate s-a scufundat sub pământ.
În zadar i-aștept veștile, numai peșteri răsună,
Pâraie se cer în adânc.
Sânge fără răspuns,
o, de-ar fi liniște, cât de bine s-ar auzi
ciuta călcând prin moarte.

Dacă am citi, pur și simplu poezia, am spune că este vorba despre un crâmpeu de natură frumos ca într-o poveste și de o anumită atitudine a autorului față de această poveste. Însă dacă separăm poezia în anumite fragmente esențiale ne întâlnim cu un șir de gânduri care ne face să pătrundem nu doar în gândirea autorului ci și în gândirea omului în general, adică în filosofia existenței umane.

În prima strofă atrage atenția noastră următoare frază:

Cu ochi cumiți dobitoace în trecere
își privesc fără de spaimă umbra în albi.

A doua strofă este centrală în înțelegerea sensului spunerii lui Lucian Blaga. Aici vom deosebi două gânduri principale:

Primul:

Nimic nu vrea să fie altfel decât este.

Și al doilea:

Numai sângele meu strigă prin păduri
După îndepărtata-i copilărie,
ca un cerb bătrân
după ciuta lui pierdută în moarte.

Și în a treia strofă evedențiem următorul vers:

o, de-ar fi liniște, cât de bine s-ar auzi
ciuta călcând prin moarte.

Marea trecere desigur este trecerea noastră prin ființă. Noi venim din neființă, trecem prin ființă, pe care autorul o numește „marea trecere” și ne ducem din nou în neființă. De ce marea trecere? Vom răspunde mai târziu.

Prima strofă

Cu ochi cumiți dobitoace în trecere
își privesc fără de spaimă umbra în albi.

spune, că nimic în această lume, chiar și animalele, care au simțuri, sunt vii, chiar și începuturi ale gândirii concrete nu-și percep, nu-și înțeleg existența sa. Cu alte cuvinte ele nu au existență. Gând foarte apropiat de înțelegerea heideggeriană.

În strofa a doua

Nimic nu vrea să fie altfel decât este.

se spune că naturii în general îi este improprie tendința schimbării, și chiar dacă sunt schimbări, ele nu depind cumva de o oarecare voință interioară, proprie naturii. Însă în noi, oamenii, care își înțeleg existența există și dorința de a ne schimba. Dar în poezia lui Blaga, această dorință a noastră de a ne schimba și aduce problema:

Numai sângele meu strigă prin păduri
După îndepărtata-i copilărie,
ca un cerb bătrân
după ciuta lui pierdută în moarte.

Cum trece timpul și schimbările devin mai intense, acestea ne duc spre neființă, ne apropie de moarte și atunci începem să înțelegem ce înseamnă ființa, care ne este dată pentru o vreme și ar trebui cumva s-o prețuim, și care de fapt și constituie esența marii treceri. Dar, lumea nu are când asculta ființa, ea este preocupată de problemele cotidiene, care încătușează mintea umană. Omul nu poate și nici nu este în stare să deosebească ce este mărunț de ceea ce este principal. Cum spune Blaga, de-ar fi liniște, de am putea cunoaște ființa, cea ce constituie sensul unei vieți umane conștiente.

Și în a treia strofă evedențiem următorul vers:

o, de-ar fi liniște, cât de bine s-ar auzi
ciuta călcând prin moarte.

Însă totul s-a ascuns de mine sub pietre, în ape, s-a scufundat sub pământ.

Poate a pierit sub stânci. Eu în calitate de ființă umană nu știu cum am pierdut principalul, adică ființa, pentru că ea este adevărul. Adevărul care m-ar putea face liber.

Poate s-a scufundat sub pământ. – scrie autorul.

În zadar i-aștept veștile, numai peșteri răsună,

Pâraie se cer în adânc.

Sânge fără răspuns.

Cum să mă comport în această mare trecere? Răspunsul îl găsim în poezia „Eu nu strivesc corola de minuni a lumii”. Lumea este o minune, este o taină, dacă o atingi ea se strivește. Întâlnim gândul adânc al bătrânului filosof chinez Lao Tseu, care spunea că lumea este o sferă și dacă o atingi ea se sparge, se strică:

“Cel ce caută să modeleze [să reformeze ; să cucerească prin
forță lumea]

Știu bine că nu va reuși [niciodată]

Lumea seamănă cu un vas spiritual, care poate fi spart în
orice moment; care este imprevizibil

Pe care nu ai voie să-l modelezi [atingi, modifizi]:

Cel ce încearcă să-l modifice, să-l șlefuiască distruge vasul”

Astfel vorbește și Lucian Blaga:

Eu nu strivesc corola de minuni a lumii
și nu ucid
cu mintea tainele ce le-ntâlnesc
în calea mea
în flori, în ochi, pe buze ori morminte.

Mai mult ca atât, Lucian Blaga spune că el înmulțește tainele, minunele acestei lumi, pentru că el iubește această lume, pe când alții cu mintea lor sugrumă viața, o nimicesc. Oare nu este vorba cumva de știința contemporană, care despică aceste taine și se bucură la explozia unei bombe atomice. Cine într-adevăr trăiește după firea naturii și a ființei, acel care capătă un virus nou în laborator, un gaz, care va fi utilizat împotriva ființei umane și a naturii în general:

Lumina altora
sugrumă vraja nepătrunsului ascuns
În adâncimi de întuneric

Blaga zice, eu nu fac acest lucru, pentru că iubesc.

Iar în poezia "Pământul" el spune că trebuie să poți asculta pământul pentru că el ne poate spune, ne poate învăța cum să fim.

Pe spate ne-am întins în iarbă: tu și eu.

.....
Tăcere apăsătoare stăpâna pământul
Și-o întrebare mi-a căzut în suflet până-n fund

N-avaea să-mi spună
nimic pământul? Tot pământu-acesta
neîndurător de larg și ucigător de mut,
nimic?

Ca să-l aud mai bine mi-am lipit
de glii urechea – îndoielnic și supus-
și pe sub glii ți-am auzit
a inimei bătaie zgomotoasă.

Pământul răspundea.

Este ca și în cartea sfântă: Cine are urechi să audă, cine are ochi să vadă.

Este o apropiere foarte puternică de filosofia orintală, cunoașterea lui Tao. Numai unii știu a-l găsi pe Tao, cei ce pot asculta ființa, această este nedeslușită, adâncă, este liniștea. Cine poate asculta această liniște universală, acela știe adevărul.

“Lăsați sufletul trupului și sufletul spiritului să îmbrățișeze liniștea unității, se spune în “Tao Te King”,

Fără ca vreodată să se detașeze

Concentreză-ți suflul și fă-l natural

Și tu vei fi ca un nou născut

Purifică-ți vederea primordială

Și vei oglindi fără pată realitatea”.

Și unul și altul ne spune: cunoașteți ființa, căci ea este adevărul.

Bibliografie:

1. Blaga Lucian. *În marea trecere*. Ed. Eminuscu., 1975.
2. Lao Tseu. *Tao Te King*. București, 1982.
3. M. Heidegger. *Introducere în metafizică*. Humanitas, B., 2011.

PARANORMALUL ÎN CREAȚIA LUI LUCIAN BLAGA

Ion SÎRBU,
doctor habilitat, profesor universitar,
Academia militară "Alexandru cel Bun".

Paranormalul, sau ceea ce e neobișnuit, tainic, alogic, ce ține de minuni, anomalii sau anormal, întotdeauna interesează oamenii simpli, dar și oameni de știință, de creație ocupați cu creativitatea umană și cea naturală. Astăzi nu ne mai miră faptul că mass-media publică și emite la televizor și radio horoscoape, care prezic și programează activitatea de zi cu zi a oamenilor, chiar dacă majoritatea dintre aceștia nu le dau crezare.

Știința și oamenii care o reprezintă, cu mici excepții, tratează în prezent fenomenele paranormale ce țin de societate, natură, organismul și psihicul uman, ca ceva ireal, inexistent sau pur și simplu, ca exocrocerii sau superstiții. Corect ar fi, considerăm noi, ca fenomenele de acest gen să fie supuse cercetărilor științifice, chiar dacă majoritatea dintre ele par a fi de ordin subiectiv și nu obiectiv.

Am putea vorbi de trei moduri esențiale de interpretare ale fenomenelor paranormale, începând cu negarea acestora, continuând cu recunoașterea absolută a existenței lor și terminând cu tendința de a elucidă și separa laturile obiective de cele subiective ale acestor fenomene [1, p. 139-140]. Necunoscutul în practica umană deseori este interpretat ca paranormal, iar odată cunoscut devine normal. Magnetul, tunetul, fulgerul, electricitatea, hipnoza și multe altele se prezentau până a fi cunoscute fenomene paranormale. Multe fenomene, inexplicabile astăzi de pe pozițiile științei, sunt considerate ca paranormale mai ales cele ce țin de om, de psihicul și corpul lui. Așa zisele reîncarnări, experiența transpersonală, stigmat-rănile, care apar pe corpul unor fanatici creștini, fenomenele "omul zăpezilor", telepatia, teleportația, biolocația, clarviziunea, câmpul informational atemporar, poltergeistul, foto-

chinezia, levitația, biogravitația ș.a., care sunt încă, în multe aspecte inexplicabile din punct de vedere științific, apar în anumite condiții, sau în dependență de anumite condiții ambientale naturale, socio-culturale, socio-psihologice, tehnogene, artificiale și de aceea noi le înzestram și cu dimensiuni antropoecologice, atribuindule și câmpului investigativ al antropoecologiei, parte constitutivă a ecosofiei sau înțelepciunii ecologice. Or, după cum menționează biologul A.P. Dubrov și medicul A.G. Li ”problema ”gîndul - conștiința - creierul-materia” a devenit una de frunte în programele investigației ale savanților de cele mai diverse specialități. Această problemă, afirmă ei îmbină în sine sferele fundamentale ale științei cum ar fi fizica, psihologia, și psihofiziologia. Fără de soluționarea acestei probleme științele naturii nu se vor putea dirija mai departe în interpretarea esenței omului și a legăturii lui strînse cu lumea înconjurătoare” [2, p. 197].

Antropoecologia, ca parte componentă a ecosofiei și ca știință medico-biologică, în ultimă instanță, este o știință ce ține nu numai de interacțiunea individului uman cu mediul ambiant la primele etape ale constituirii sale ca specie, ilustrată splendid de către paleontologul Richard Leakey [3], fiul renumiților paleontologi Louis și Mary Leakey, dar și cu interacțiunile lui, cu ambianța prezentă și viitoare, și rezultatele acestora în ceea ce privește biologicul și psihicul uman, însușirile și calitățile lor viitoare.

Antropoecologia, cel puțin în aspectul său filosofic, considerăm noi, trebuie să includă și problematica legată cu creativitatea, talentul, genialitatea și în general, aptitudinile umane, inclusiv și cele estetice sau ale naturii sentimentului estetic, care sunt rezultate și ale activității inconștientului său. Anume în acest aspect dorim să vorbim despre creația lui Lucian Blaga.

Toată opera acestui mare, poate cel mai mare, filosof român, poate fi privită și analizată prin prisma paranormalului. Aceasta din urmă, în creația blagiană, este de câteva tipuri sau gradații. Noi nu ne vom opri în detalii or, aceasta ar fi o temă aparte de licență, master, doctor, sau cel puțin al unei cărți mai mult sau mai puțin voluminoase.

În calitate de formulare a problemei ne-am putea referi la opera cu denumirea de ”Daimonion”, unde Blaga abordează problema demoni-

cului în creația lui Gaethe și contrapunerea acesteia opiniilor altor filosofi, cum ar fi Socrate; Nietzsche, Kant; Schopenhauer, Spinoza, Freud.

”Cuvîntul Daimonian, afirmă L.Bloga, se asociază desigur cu numele lui Socrate. Asupra sensului ce la putut avea acest cuvînt în filosofia socratică mai există încă și astăzi divergențe de păreri. Și e firesc să fie așa, deoarece Socrate nu a încercat să definească sau măcar să circumscrie demonicul. El a enunțat doar în termeni mitici existența acestuia... înțeleptul atenian identifică ”demonicul” cu acel glas lăuntric, noi am spune de dincolo de conștiință, care în momentele hotărîtoare te oprește de la anumite fapte” [4, p. 141]. Socrate, conform opiniei lui Bloga, cu toate că a fost, fără îndoială, unul din spiritele cele mai lucide ale antichității, se credea totuși în legături misterioase cu o putere care-l depășea. Socrate se credea într-un contact miraculos cu demonicul sau Daimonianul mai ales în momentul de deliberare și de ezitare. Demonicul îi apărea numai sub modul interdicției [Ibidem]. Daimonianul era perceput de Socrate ca un glas din alt tărîm, cineva care interzice, deci negativ, capricios, puțin constructiv sau întreprinzător.

Conform lui Bloga, mai puțin cunoscută decît credința lui Socrate într-o putere ”de dincolo” e credința lui Goethe într-un ”daimonian” tot atît de misterios precum cel socratic, tot atît de capricios, dar mai pozitiv și mai întreprinzător. În a doua parte a vieții sale lungi Goethe stăruie asupra ”demonicului” în viața omenească. ”Oracolul interior al lui Socrate are ceva negativ. Demonicul socratic e un glas ascuns, care desconsiliază ocazional, te reține de la un pas greșit. Demonicul socratic e un geniu al rezistenței morale. Demonicul goethean e o putere magică, un duh pozitiv, al creației, al productivității, al faptei” [4, p. 143].

Cunoscut e faptul că filosoful Hegel, în concordanță cu concepția lui filosofică conform căreia natura, societatea, omul sunt nu altceva decît anumite trepte ale manifestării ideii absolute, a eșit din orașul asediat de oastea franceză pentru a vedea ”spiritual lumii călare pe calul alb” întruchipat în Napoleon Bonapart.

Mai puțin e cunoscut faptul întîlnirii lui Goethe cu Napoleon. Iată cum relatează L.Bloga despre întîlnirea aceasta: ”Mai puțin simbolică decît întîlnirea aceasta la distanță ”filosofică” a lui Hegel cu Napoleon, dar în același timp mai mișcătoare prin omenescul cel ascunde, e întîlni-

rea lui Napoleon cu Goethe. Deopotrivă impresionați unul de celălalt, cei mai mari oameni ai timpului s-au văzut odată față în față. Întâlnirea lor are ceva din inevitabilul evenimentelor legendare. Goethe a avut grijă, nu se știe nici astăzi din ce pricină, să nu destăinuiească totul audienței sale la ”spiritual lumii”. Poate că din convențională discreție. Poate dintr-un sentiment mai profund, greu de lămurit. În orice caz, cuvintele ce le-ar fi vorbit Napoleon despre Goethe: ”voila un homme!”, deși anecdotice în aparență, n-au fost serios dezmințite de nimeni, iar Goethe nu și-a mai revizuit admirația imnică față de marele corsican niciodată. Personajul care pentru Hegel era ”spiritul lumii” avea să devină pentru Goethe repărezentantul par excellence al ”demonicului” [4, p. 144].

Demonicul, conform lui Goethe, e ceia ce nu se poate istovi cu intelectul și cu rațiunea. Neconsiderînduse demonic, Goethe totuși admitea că el e supus acestuia. Napoleon, însă era o natură demonică în gradul cel mai mare și cu greu altul iar fi fost pe potrivă. Asemenea ființe demonice, afirmă Goethe, erau socotite de greci printer semizei. La întrebarea de are Mefistofel trăsături demonice, Goethe răspundea că acesta e o ființă mult prea negativă, iar demonicul se manifestă într-o putere de faptă cu desăvîrșire pozitivă. Demonicul la Goethe, conform lui Blaga, e înfăptuitorul, iar pentru el faptă nu este numai acțiunea exterioară a omului de stat, a conducătorului de oștiri, ci orice creație și din această cauză el vede în orice creație, indiferent în ce domeniu, manifestarea unei puteri, irezistibile ca impuls și eficiență, analoagă aceleia ce lucrează în oamenii așa numiți de ”fapte”.

Orice creație autentică, menționează L.Blaga, devine pentru Goethe o faptă, și orice faptă – o creație. Când sunt de dimensiuni copleșitoare, izvorul lor e ”demonicul” sau ceva asemănător: acestei puteri îi poți da o sută de nume – căci nu o ajungi cu niciunul. Demonicul e creatorul. Și totuși în anume privință deosebit de Dumnezeu.

Demonicul, precizează Blaga, nu disprețuiește nici un tărîm de manifestare din cite aparțin omului. El se manifestă în artă, filosofie, știință, în conducerea statelor. Printre oamenii demonici Goethe menționează nu numai pe Napoleon, dar și pe Mozart, Rafael, Shakespeare și mai ales pe Byron [4, p.144-145]. Demonicul e o taină a vieții și a lumii. El își caută cu preferință epoci tulburi și personalități de mare format. De-

monicul e o putere, căreia nu-i rezistă nici individul în care izbucnește, nici mulțimea docilă, care îl înconjoară pe acesta. Demonicul lucrează în mare parte în întuneric, ”inconștient”, dar cu atât mai distrugător de zăgazuri. Demonicul lucrează în oameni ca o putere immanentă. Conform lui Blaga, Goethe atribuie demonicului și o oarecare transcendență, or oamenii pătrunși de demonic se comportă realmente ca niște posedați de o putere ce-i depășește [4, p. 146-147]. Vocația lui C.R. Motru e asemănătoare cu acest demonic a lui Goethe. În credința lui Goethe demonicul, conform lui Blaga, împrumută ceva din privilegiile ireductibile ale fatalității și în unii oameni demonicul devine fatalitate. Vorba e despre demonicii reprezentativi cum ar fi cei enumerați de Goethe: Rafael, Mozart, Byron și cei adăugați de L. Blaga: Rimbaud, Verlaine, Gauguin, Van Gogh. Toți aceștea au ceva comun: trăiri în ritm grăbit de tragică baladă, vieți scurte, repede mistuite de demonicul sălășluit în ei ca o fatalitate de neînlăturat [4, p.147].

În interpretarea lui L. Blaga demonicul lui Goethe e ieșirea din sine a divinității, o evadare a acesteia din ordinea logică ce și-a impus-o și de aici puterea irezistibilă ce-l caracterizează, de aici latura pozitivă a manifestărilor sale, care diferă așa de binefăcător de cele negative ale drăcescului Mefistofel; de aici și întimplătorul, capriciosul și providențialul în toate izbucnirile demonicului.

Dumnezeu e organic, câte odată paradoxal manifestat în contradicții. Când e paradoxal, Goethe preferă să-l numească ”demon”. Dumnezeu întrucât are posibilitatea să iasă din sine, să lupte cu sine, să se joace cu sine, încercând imposibilul, devine Daimonion [4, p.150].

În compartimentul ”Goethe și Filosofia istoriei” al operei date L. Blaga, arătând specificul înțelegerii istoriei de către marele german, atrage atenția la profunzimea observației acestuia că ”Demonicul își alege de preferință timpuri turburi”. Timpul demonicului, sau a marii creații pozitive și al faptelor ce fascinează veacurile, e timpul turbure, haotic, de criză și întunecare, de dezechilibru și fierbere. Peste epocile lucide demonicul nu se coboară în chipul limbilor de foc înspiratoare de gânduri și fapte ce rămân [4, p.152].

În lumina acestei gândiri mitice am putea analiza și situația noastră, a cetățenilor Republicii Moldova, a statului nostru cu jaful secolului, cu

nevoile care i-au atins pe majoritatea cetățenilor. Poate numai ”demoni-
cul” creator ne-ar salva, arătându-ne ieșirea din ”mocirla” în care ne-am
pomenit?

Oare e un lucru normal furtul miliardelor de către guvernauții
noștrii? Dar acapararea principalelor instituții de stat de către oligarhi,
sau mai bine zis de un singur oligarch de care depind ceilalți? Numai
normal nu e. Ca și activitatea procuraturii și a sistemului judiciar din
Moldova. Mai degrabă putem vorbi de anormal și nicidecum de nor-
mal. Numai printr-o minune, deci, numai pe cale ”paranormală” putem
soluționa problemele majore ce ne sugrumă. ”Daimonionul”, deci forța
creatoare eu îl văd în Platforma Civică Demnitate și Adevăr ce exprimă
interesele poporului și îndeplinirea cerințelor acestora. Da, aceasta e
o cale paradoxală, ”paranormală”. Societatea civilă Platforma Da sau
adresat guvernauților cu propunerea de a rezolva problemele populației,
de a face reforme, de a pedepsi vinovații furtului secolului. Aceasta ar fi
fost o cale normală. Dar nu a fost să fie. Or, guvernauții au ignorant și
ignoră poporul, cerințele acestuia.

Unora, cum ar fi V.Dulgeru [5], profesorul Teodor David din Ro-
mânia [6] și alții, nu le inspiră încredere liderii Platformei și ceia ce
aceștea, împreună cu sute de mii de oameni cer.

Meritul liderilor Platformei Da constă în faptul că ei au intuit do-
leanțele și voința poporului moldav și deaceia au fost și sunt susținuți
de masele largi. Au înaintat la începuturi cerințe economice și juridice,
dar guvernauții i-au ignorant și continua ai ignora. Ei, cu anumite ris-
curi de critici au putut consolida masele de diverse orientări politice,
înaintînd pe prim plan problemele care –I dor pe toți cetățenii, cerînd
întoarcerea miliardului, demisia și pedepsirea vinovaților de acest ”furt
al secolului”. Numai la 6 septembrie au înaintat, cu acordul mulțimii
de mai mult de o sută de mii de cetățeni, ce se aflau în PMAN, cerința
politică de demisie a întregii guvernări și de alegeri anticipate peste o
jumătate de an. Ei împreună cu masele, cer alegerea Președintelui țării
nu de parlamentari, dar de întreg poporul.

Meritul Platformei constă și în faptul că protestele au loc în o multe
locațități ale țării și nu numai la Chișinău. Meritul lor constă și în faptul
că ei nu chiamă masele la violențe, cu toate că acestea sunt gata s-o

facă, nu plătesc drumul și cheltuielile oamnilor care vin la Chișinău să protesteze benevol. Ce lideri politici au mai putut face așa ceva fără de mijloace bănești din caznaua statului sau din subvențiile externe?

Că liderii Platformei nu sunt îngeri, dar oameni și ca oameni au și ei păcatele lor cine nu o știe? Nu poate fi susținută o guvernare care a compromise vectorul european.

Da, există pericolul că puterea poate fi preluată de progeniturile cu orientare estică, dar așa ceva nu este inevitabil. O orientare estică o efectuează guvernării actuali. O dovadă e și faptul că ei nu au droit să înfăptuiască real vectorul European, pe care ei îl mimează, pentru a fi susținuți de UE, SUA ș.a. financiar. Demisiile lui Gaburici și a lui Drăgușan, ”evadarea” la Constanța, România în momentul oportun a prim –ministrului Streleț cu guvernul său, demonstrează voință rea a guvernanților. Or, occidentalii vor da bani numai când va fi întors miliardul, vor fi pedepsiți vinovații și vor fi efectuate reformele instituțiilor statale.

Erorile Platformei Da, din punctul nostrum de vedere, constau în faptul că ei nu au creat, pe baza Platformei și alături de ea, un partid politic, care ar fi fost susținut de mase și ar fi fost o forță reală și capabilă să preia guvernarea. Dar aceasta încă nu e târziu. O eroare a liderilor acestei Platforme e și faptul, că nu au fost destul de insistenți în alegerile locale, ca oamenii să voteze alte partied cu vector European, dar care nu sunt și nu au fost la putere și pretendenți independenți. Poate că rezultatele erau cu totul altele.

Dacă la prima etapă a fost corect ca să nu se evidențieze apartenența de partid, la a doua etapă – în alegeri anticipate partidele se pot manifesta, inclusiv și cele unioniste. Ultimile ar putea să -si coaguleze rîndurile incluzînd pe toți cei ce aspiră la unirea cu România. Cine îi împedică de a crea, în baza, spre exemplu, a forului Democratic al Românilor din Moldova, un partid sau un bloc de partide unioniste, capabile să se lupte pentru putere? La etapa actuală însă toate forțele sănătoase, cu adevărat proeuropene, trebuie să militeze pentru răsturnarea puterii oligarhice mascată sub lozinci proeuropene.

Revenind la paranormalul dîn opera blagiană am putea afirma că ”după părerea lui Goethe, demonicul e elemental creator, intuitiv, irăți-

onal, divinator în orice geniu, câteodată chiar fatalitatea geniului. Orce creație autentică, înglobează prin mijloace rationale, orice creație, care viacuri dea rîndul nu încetează să fascineze închipuirea muritorilor, duce spre demonic, iar creațiile acestea pot să fie poeme, simfonii, catedrale, tablouri, mituri, teorii, cîntece, ipoteze, idei, construcții, fapte. Demonice pot să fie toate acestea atunci cînd ele sunt în stare să încînte magic generații de oameni și cînd ele opun o rezistență oricărei încercări de a le înțelege eshaustiv prin simple mijloace intelectuale [4, p.167-168].

Concepțiile despre Daimonion a lui Goethe nu sunt într-o anumită lucrare. Meritul lui Blaga constă în spicuirea concepțiilor din diverse surse a lui Goethe, ale secretarului său și alte izvoare.

Meritul lui Blaga constă și în faptul că el pentru prima dată a arătat că există o deosebire esențială între panteismul lui Goethe și cel al lui Spinoza. ”Natura” lui Spinoza e un Dumnezeu impersonal, matematic, mecanic, geometric. ”Natura” lui Goethe e țesută și legată și ea cu noduri de legi, dar în esență ea rămîne antimatematică, în veșnică pulsație, un organism viu. Geniul lui Goethe nu s-a identificat definitiv cu schema spinozismului” [4, p.148].

Conform lui L.Blaga, Goethe vorbește despre ”dumnezeesc” acolo unde înțelegerea încetează și unde copleșitoare începe venerația. Dar pe la aceleași răscruci cosmice el vorbește uneori și despre ”demonic”: acesta e tot atît de neînțeles ca și dumnezeescul, și dacă nu tot atît de vrednic de a fi venerat, atunci e totuși cel puțin mai cuceritor și mai fascinant [4, p.149].

Scopul studiului său, deci a lucrării ”Daimonion” L.Blaga îl vede nu în a arăta demonicul ca principiu biographic permanent sau intermitent activ în viața lui Goethe, ci legătura într-un întreg, cu articulații mai lămurite, a ideilor acestuia asupra demonicului.

Ideia demonicului, consideră L.Blaga, pare o ultimă corectură, pe care Goethe o face concepției sale despre lume și viață. Panteismul lui Goethe, conform filosofului roman, se deosebește de cel a lui Spinoza și prin asimilarea fecundă a demonicului, ideia căcuia se profilează pe mai multe planuri.

Demonicul, continuă L.Blaga, în aspect metafizic, intră ca element paradoxal în panteismul lui Goethe; în aspect istoric, acesta e un prin-

cipiu supraistoric al fenomenelor istorice; în planul esthetic, demonicul însumă mitic iraționalul artei; în aspect etic, faptele derivate din demonic stau întrucîtva în afară de legile morale și demonicii faptelor nu pot fi judecați prin obișnuitele legi morale și prin aceasta, Goethe pregătește supermoralismul unor gînditori de mai tîrziu; pe plan psihologic, prin ideia demonicului se proiectează o vagă lumină asupra inconștientului; în teoria geniului demonicul e un element indispensabil și activ în orice geniu; în aspectul filosofiei culturii, demonicul este sursa elementelor iraționale din orice cultură. În perspectiva ”demonicului”, afirmă L.Bлага, toate domeniile enumerate mai sus se lărgesc, dobîndind semnificații inedite și noi reliefuri [4, p.172-173].

Prin prisma paranormalului pot fi privite concepțiile blagiene de Centru metafizic al universului, Marele Anonim, Cenzorul universal, Omul paradiziac, Omul luciferic și corespunzător, cunoașterea paradiziacă și cunoașterea luciferică, eonii, diferențialele divine, etc. Acestea însă vor fi obiectul de studiu al altei lucrări mai voluminoase și mai profunde.

Concluzii

Problema paranormalului în creația lui L.Bлага, abordată în acest material, are și o importanță actuală cînd avem de aface cu creații de toate genurile, inclusiv și cea științifică.

Paranormalul, ”Daimonionul”, demonicul, fatalitatea etc. se manifestă în natură, societate, inclusiv și istorie, om (conștiință, inconștient, corporalitate).

Paranormalul explică și starea actuală a societății moldave, a vieții și activității cetățenilor și societății civile.

Paranormalul poate fi un nou început creator al vieții sociale, naturale și spirituale din Republica Moldova.

Paranormalul în creația lui L.Bлага poate servi ca problemă de cercetare.

Meritul lui Blaga mai constă și în generalizarea concepțiilor despre demonic, culegîndule din diverse opere ale acestuia și nu din una singură consacrată pe care acesta nu a avut-o.

Meritul lui L.Bлага constă și în elucidarea deosebirilor esențiale între panteismul lui Spinoza și cel a lui Goethe.

Meritul lui L.Blaga mai constă și în faptul dezmințirii abreviatului ”luminosul Goethe” arătând că acesta are o teorie a sa a culorilor și că el este și ”întunecat” și numai ”luminos”.

Paranormalul, inclusiv și cel a lui L.Blaga, în viziunea noastră, este de mai multe ”sorturi”-paranormalul metafizic (filosofic), religios, demonic, diavolesc, fizic, etc.

Referințe bibliografice:

1. Ion Sîrbu. *Ecosofia sau filosofia ecologică*. Fundația ecologică ”D. Cantemir”. Academia Ecologică din România. - Iași, 2000, 370 p.
2. Дубров А.П., Ли А.Г. *Современные проблемы парапсихологии. Парапсихологические исследования на рубеже 2000 года. Краткий очерк*. – М.: Фонд Парапсихологии им. Л.Л. Васильева, 1998.
3. Richard Leakey. *Originea omului*. Trad. de Ion Oprescu și Ana Maria Glavce. – București: Humanitas, 1995.
4. Lucian Blaga. *Daimonion*. // Opere vol.2, Chișinău ”Știința”, 1995, p.p 141-177.
5. Valeriu Dulgheru. *Am ajuns iarăși la covata spartă*. // Literatura și arta, nr.40(3657) din 1 octombrie 2015.
6. Teodor David. *Apel către participanții la marile manifestări din Piața Marii Adunări Naționale din Chișinău*. // Literatura și arta, nr. 40(3657) din 1 octombrie 2015.

POETUL LUCIAN BLAGA: FILOSOFIA IUBIRII

Lidia GROSU,
poetă, critic literar, USM.

Intenția mea cu această, poate nu nouă, în ansamblu, dar totuși nobilă încercare de reevaluare, din perspectiva filosofiei iubirii, a creației poetului român Lucian Blaga este și o expresie a tentației sesizării propriei lumini, descoperind, printr-o activitate intelectuală, că duelul cu ambiția ar stimula prefigurarea ipostazei de “donator de sânge la spitalul cuvintelor” (definiția aforistică a *scriitorului* îi aparține lui Lucian Blaga, “Elanul insulei”, 1977), dar și materializarea unui alt gând profund al autorului în favoarea descoperiri noastre interioare, ca imbold la perfecțiune: “Lupta reușește mai ales acelor care iubesc mai mult lupta decât succesul (1). Evadarea în dimensiunea Lucian Blaga – un univers larg, cu o densitate a culorilor bucuriei a căror „prizonierat” îți stimulează calitatea de filosof al zilei, când este vorba de cucerirea nemărginirii, cu îndemânarea celui “străbătut de-avânt (“*C-o mare de îndemnuri și de oarbe năzuinți / în mine / mă-nchin luminii voastre, stelelor, / și flăcări de-adorare îmi ard în ochi, ca-n niște candelă de jertfă.* (Stelelor)) și cu ponderea la iluminarea întru înțelegerea propriei existențe, așadar și celei a unei lumi, întru umplerea golurilor cu produsul unei veritabile conștiințe asumate ce ar stopa surparea liniștii cu exces de durere (*Un vânt răzleț își șterge lacrimile reci / pe geomuri. Plouă. / Tristeți nedeslușite-mi vin, dar toată / durerea, / ce-o simt, n-o simt în mine, / în inimă, / în piept, / ci-n picurii de ploaie care curg... / Și altoită pe fiița mea imensa lume cu toamna și cu seara ei / mă doare ca o rană. / Spre munți trec nori cu ugerale pline. / Și plouă* (Melancolie) ar fi o susținere a probei la măiestria de a capitula în fața acestui mister și a ceda inspirației, detaliu semnificativ întru a dezvălui exaltarea sufletească intens trăită („...Poeziile lui Blaga sunt bucăți de suflet, prinse sincer în fiecare clipă și redată de o superioară muzicalitate în versuri care, frânte cum sunt, se mlădie împreună cu mișcările

sufletești însele”) (2) și a o împărtăși întru aplanarea unui conflict cu propriul sine supravegheat, sub auspiciul notelor criticii literare, de proșteptimea gândului în toată expresivitatea, pe agenda de azi, ca și pe cea de ieri, deși s-au împlinit mai bine de 130 de ani de la nașterea scriitorului: “Sufly liric autentic” (3), poetul Lucian Blaga a rămas să se remarce prin “beția dionisiacă, declanșată pe scară cosmică, (care) este expresia - în plan imaginativ - apetitului tineresc de viață, reprimat în ordinea empirică” Criticul va aprecia în continuare ipostaza autorului de „vizionar ce trăiește problematizând” (4) („*Lumina și păcatul, / îmbrățișându-se, s-au înfrățit în mine-nțtia oară / de la-nceputul lumii, de când îngerii / strivesc cu ură șarpele cu solzii de ispită, / de când cu ochii de otravă șarpele pîndește / călcîiul adevărului să-l muște-nveninîndu-l*” (Pax magna)), eul sugerând că omul este ispitit de o „aderare”, niciodată prevăzută, la păcat, în cadrul căreia lumina, strâmtorată de lanțul ispitelor, pretinde, pe cât e posibil, recuperarea spațiului meritat în sufletul omenesc.

Filosofia presupunând mereu apariția unor frecvente întrebări pe seama unor răspunsuri la întrebările anterioare, creația lui Lucian Blaga este o sursă inepuizabilă de interpretări ale textului ce permite dezvoltarea continuă a unui conținut valoros de idei anunțat în chiar cadrul unei „tăceri abisale de peste ani” ce ar fi spartă de căderea, cu rezonanță, a roadelor mult așteptate din pomul vieții (“*Ades un zgomot surd mă face să tresar./ Să fie pașii sprinteni ai iubitei mele, / sau e moartă și ea / de sute de mii de ani?/ Să fie pașii mici și guralivi ai ei, / sau poate pe pămînt e toamna / și niște fructe coapte-mi cad mustoase, grele, / pe mormînt / desprinse dintr-un pom, care-a crescut din mine?*” (Gândurile unui mort)) întru o redescoperire a rostului vital al omului de creație ce i-a asigurat o ținută demnă în albia semnificativului „a fi” prin prisma sentimentului a iubi viața (“...rostul iubirii este să restabilești pentru o clipă haosul inițial din care să se nască o lume nouă...” (Lucian Blaga)) până la sacrificiu, continuând edificarea „Coloanei...” lui Brâncuși: „*Sapă, frate, sapă, sapă / până când vei da de apă. / Ctitor fii fântânilor, ce / gura, inima ne-adapă. / Prinde tu-n adânc izvoare – / de subt strat stihie blândă. / Să se-aleagă din argilă / ochiuri lucii de izbândă...*”. (Sapă, frate, sapă, sapă)

Reconsiderat ca evadare în metafizică, spațiu în care eul devine o rezonanță a florilor în dorința de cercetare a infinitului fenomenelor uluitoare iremediabile ale lumii și de exprimare inedită a limbajului acestora (*Soarele în răsărit / –de sânge-și spală-n mare / lancile, cu care a ucis în goană noaptea /ca pe-o fiară. Eu / stau pe țărniș și / – sufletul mi-e dus de-acasa. / S-a pierdut pe-o cărăruire-n nesfârșit și nu-și gasește / drumul înapoi* (La mare), acest mistic zbor al poetului Lucian Blaga se anunță ca o raportare la o realitate trăită cu efervescență de către un ostatec al iubirii – sentiment ce este țesutul fin dintotdeauna al ființei umane: „*Iubești - când simțiri se deșteaptă / că-n lume doar inima este, / că-n drumuri la capăt te-asteaptă / nu moartea, ci altă poveste*” (Iubire). De altfel, criticul literar, academician Mihai Cimpoi, referindu-se la filosoful Lucian Blaga va consemna următoarele: „Conștiința umană se manifestă în două orizonturi: cel al lumii concrete și cel al misterului, acesta determinând și calitatea omului de creator de valori, înzestrat cu darul de a converti misterele în metafore revelatorii și în tipare abisale” (5) De fapt, ideea: „Conștiința umană trăiește într-un climat de valori spirituale, iar filosofia s-a străduit aproape întotdeauna să elucideze substratul și natura acestor valori” (6) îl va conține atât pe poetul, cât și pe filosoful Lucian Blaga, proiecția eului fiind în toate cazurile cea a înseninării clipei cu aplicarea sinesteziei – tehnică literară ce presupune transpunerea metaforică a datelor unui simț în limbajul altui simț. Un exemplu elocvent în acest sens este poemul „Liniște”, în care energia este recepționată ca sunet („*Atâta liniște-i în jur de-mi pare că aud / cum se izbesc în geamuri razele de lună*”), Eugen Lovinescu descriind acest procedeu în felul următor: „...Pentru a reda impresia liniștei, el cel dintâi a auzit zgomotul razelor de lună bătând în geamuri. Imaginea nu este unul din elementele poeziei lui Lucian Blaga, ci pare poezia lui însăși” (7). De fapt și în continuare vom observa această împletire a simțurilor când timpul trecut devine conturul nu doar văzut, ci trăit și venerat de un prezent („... *În piept / mi s-a trezit un glas străin / și-un cântec cântă-n mine-un dor, ce nu-i al meu / Se spune, că strămoși, cari au murit fără de vreme, / cu sânge tânăr încă-n vine, / cu patimi mari în sânge, / cu soare viu în patimi, / vin, / vin să-si trăiască mai departe / în noi / viața netrăita* (“Liniște”),

distingerea vocilor generațiilor, ca organism viu, constituind mărturia că numai astfel poate fi declarată instaurarea armoniei în cadrul evaluării/aprecierii nivelului rezonanței între ceea ce a fost și impactul ei pozitiv asupra a ceea ce este, specificat ca determinant al Universului Iubirii și raportat la sufletul omului pe care filosoful Lucian Blaga îl va recunoaște ca lume a lui Dumnezeu: „Cele mai minunate cuvinte, ce-au fost rostite cândva pe pământ, sunt: Împărăția lui Dumnezeu nu vine ca înfățișare externă. Nici nu poți zice , că este aici sau dincolo, – căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este în voi înșivă. Orice reformă radicală religioasă trebuie să porceadă din cuvintele acestea. Să nu pornească oare și la noi – tot de aici?” (8) O astfel de gândire nobilă îl selectează pe poet ca reacție de condensare dintre idei („*Acesta-i drumul tău*”, *mi-au zis părinții, / pornești din văi s-ajungi în slava minții...*” (Anii vieții)) și clipe-instantanee trecute prin fibra ființei („*Prin anul lung, ah, lung, de altădat*” / *de-abia iubirea m-a întemeiat*. (Anii vieții)), al căror produs valoros este sentimentul – deloc accidental – al iubirii, cu alura metaforei ce implică o pondere religiozității creștine prin a-i asigura calitate vieții prin viață: „*Iubești – când simțuri se deșteaptă / că-n lume doar inima este, că-n drumuri la capăt te-așteaptă / nu moartea, ci altă poveste*” (Iubire).

Așadar, concentrare totală la ceea ce numim viață, cu toate aspectele ei de mister (“*Eu nu strivesc corola de minuni a lumii / și nu ucid cu mintea tainele, ce le-ntâlnesc / în calea mea / în flori, în ochi, pe buze ori morminte...*” (Eu nu strivesc corola de minuni a lumii)), Lucian Blaga este un descoperitor de sensuri și un erudit predicator , dar nu numai ca specialist al domeniului profesat – filosofie, noțiune ce conține sintagma *philia – iubire; sophia – înțelepciune*, adică iubire de înțelepciune” – în calitatea sa de absolvent al Facultății de Teologie din Sibiu (1917), al Facultății de Filosofie de la Universitatea din Viena (1920) și de profesor angajat la Catedra Filosofia Culturii a Universității din Cluj-Napoca, ci și de cea de trăitor al sentimentului autentic de bun creștin, biblia rămânând simbolul credinței cu cel mai profund tratat de iubire trăit în imensitatea ce va conține viața autorului ca pe o cea mai elocventă enigmă despre enigme care rămâne și al cărei sens îl interpretează: “Cu cât lămurim printr-un fenomen sau printr-o lege mai multe

enigme, cu atât devin ele însele mai enigmatice: aş vorbi în privinţa aceasta foarte bucuros despre un principiu al conservării enigmelor (9)

Deja prin însuşi titlul primului volum de poezie – “Poemele Luminii”(1919) – Lucian Blaga se anunţă un mesager al calităţilor profund umane pe care le promovează în cadrul actului de creaţie, trăind uluirea de fiecare dată ca pentru întâia oară, parte a axei vieţii fiind veneraţia originii, dar şi valorificarea tainei ce o înconjoară şi care e o deschidere cu alte semne de întrebare care provoacă definirea mereu total indefinită, fiecare răspuns fiind mereu o destrămare a întunericului în sute de întrebări născătoare de lumină: “...*Lumina altora / sugrumă vraja nepătrunsului ascuns / în adâncimi de întuneric, / dar eu, / eu cu lumina mea sporesc a lumii taină – / şi-ntocmai cum cu razele ei albe luna / nu micşorează, ci, tremurătoare, / măreşte şi mai tare taina nopţii, / aşa îmbogăţesc şi eu întunecata zare / cu largi fiori de sfânt mister şi tot ce-i neînţeles / se schimbă-n neînţelesuri şi mai mari / sub ochii mei – / căci eu iubesc / şi flori şi ochi şi buze şi morminte*” (Eu nu strivesc corola de minuni a lumii...). Radiografiere a cunoaşterii lumii cu recunoştinţa pentru “stropul din lumină” care este (“*Lumina ce-o simt / năvălindu-mi în piept când te văd, / oare nu e un strop din lumina / creată în ziua dintâi, / din lumina aceea-nsetată adânc de viaţă?*” (Lumina)), eul polemizează pe seama “*setei de lume şi soare*” în viaţa cu cele “trei feţe” ale omului (“Copilul râde: / „Înţelepciunea şi iubirea mea e jocul!” / Tânărul cântă: / „Jocul şi înţelepciunea mea e iubirea” / .Bătrânul tace:”Iubirea şi jocul meu e înţelepciunea”).(Trei feţe), toate semnificative şi uneori trăite concomitent (“*Sunt ca o moară lângă râu. / Obişnuitu-s-a gândul / să doarmă în mine / vârste de-a rândul* (Moara), dar pledând totuşi pentru păstrarea consecutivă în fiecare dintre aceste dimensiuni pe cea a copilului, acesta realizând inspectarea păstrării calităţilor, ca reglul al seismelor psihologice, într-o lume de vis intangibilă, cu simbolul inocenţei, cumiţeniei şi al invenţiei şi cu rolul de suveran asumat inconştient al situaţiei în care Dumnezeu este neglijat, declarându-L „locuitor” al sufletului uman în afara oricăror remize: “*O, vreau să joc, cum niciodată n-am jucat! / Să nu se simtă Dumnezeu / în mine / un rob în temniţă – încătuşat*” (Vreau să joc).

De “un lirism intens, extatic (...) care atinge vibraţia copleşitoare

a pânzelor lui Van Gogh” (10), poezia lui Lucian Blaga, (*Traduc întotdeauna. Traduc // în limba românească / un cântec pe care inima mea / mu-l spune îngânat, suav, în limba ei* (Stihuitorul)), “veșmânt în care ne îmbracă iubirea și moartea”, poartă un ecou al intraductibilului, sonorizat mereu de un dictat al inimii: “Când fiecare celulă din noi devine o inimă, atunci suntem bolnavi. Dar numai iubirea ne încearcă în acest chip” (Lucian Blaga, *Elanul insulei*). De altfel, critica literară, în persoana lui Daniel Dragomirescu, îi va atribui lui Lucian Blaga afinitățile sale cu expresionismul austro-german de care a fost influențat în timpul studiilor, combătând astfel ideea lui E. Lovinescu de a se fi aflat sub zodia impresionismului francez (11). Prin urmare, iubirea își poartă antetul său în multiplele imagini asociate ce se interpătrund în creația acestui autor: Dumnezeu-iubirea / iubirea- Dumnezeu; Dumnezeu-lumina / lumina-Dumnezeu; Dumnezeu-cuvântul / cuvântul-Dumnezeu, dar și femeia-lumină (“*În curând n-o să mai pot bea nimic. În curând n-o să mai pot mânca nimic. Căci femeia pe care o iubesc schimbă în lumină tot ce atinge*” (din “*Elanul insulei*” (1977)), femeia-cuvânt (“*Un text și-o melodie / e iubita mea / cuvânt acoperit de cântec, / cuvânt ce nu-l pot descifra...*”), ipostaze coagulate în acest “Ermetism” și favorizate de aceeași aureolă a codificării / decodificării prin alte cifruți neanunțate ale înțelesurilor lumii, ce se încadrează în formulele anterior menționate pentru care autorul păstrează și un pretext: “Când Dumnezeu se îndrăgostește de-o creatură sau ființă, privirea Sa stăruie asupra lor, ca „frumusețe” a lor” (*Elanul insulei*). Este poate cea mai concludentă idee în opera lui Lucian Blaga că tot ce este frumos este iubire și poartă chipul lui Dumnezeu. Dacă facem trimitere la afirmația lui Einstein în “Scrisoarea secreta catre fiica sa Lieserl” – “Iubirea este Lumina, care ii lumineaza pe cei ce o ofera si o primesc” (12) – vom conchide următoarele: fără a-l cunoaște pe Lucian Blaga, autorul teoriei probabilităților i-a ofeit un loc de veci printre semănătorii de lumină. Valorificând această energie de-a lungul scurtei sale vieți, poetul- filosof, prin aspirația sa către iubirea prin cunoașterea Creatorului, și-a meșterit inedita icoană cu chipul Cuvântului, adică cu cel al Iubirii pentru Dumnezeul din sufletul său, predispus a fi cel al lumii întregi. Intuitiv conștientizând că “Dumnezeu este iubirea, iar rodul acestei iu-

biri este cosmosul paradiziac” (13), în zborul metafizic, cu excelenta calitate de traducător al limbajului simțurilor în ipostază de sinestezio-
log, Lucian Blaga ne invită la masa rotundă a eternității operei sale ce ne îndeamnă la o continuă cugetare într-un drum infinit al anotimpurilor fără a le neglija asupra a ceea ce suntem și cine ne dorim să fim: “*A cunoaște. A iubi. Înc-o dată, iar și iară, / a cunoaște-nseamnă iarnă, / a iubi e primăvară*” (Primăvara)

Referințe:

1. Blaga Lucian, *Pietre pentru templul meu*, 1920, <http://surse.citatepedia.ro/din.php?a=Lucian+Blaga&d=Pietre+pentru+templul+meu>
2. Iorga Nicolae, “Rânduri pentru un tânăr”, // Neamul românesc, 1 mai 1919 <http://romanianliterature.tripod.com/ro/blagacrit.html>
3. Călinescu G., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Ed. Minerva, a.1988
4. Micu Dumitru. *Lirica lui Lucian Blaga*. - București, Editura pentru Literatură, 1967;
5. Cimpoi M., „Destinul valorilor” // „Literatura și arta, 14 mai, 2015, p. 4.
6. Blaga L., „Trilogia valorilor”, București, 1976
7. Lovinescu E., „Critica și literatura IV, Sburătorul literar. I, 22, 11 febr., 1922, <http://romanianliterature.tripod.com/ro/blagacrit.html>
8. Blaga Lucian, *Pietre pentru templul meu*, <http://surse.citatepedia.ro/din.php?a=Lucian+Blaga&d=Pietre+pentru+templul+meu>
9. Blaga L., *Opere.*, - Chișinău, 1995
10. Crohmălniceanu Ov. S., *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. II, Ed. Minerva, 1974)
11. Dragomirescu Daniel, *Lucian Blaga și receptarea sa critică*, <https://luceafarul.wordpress.com/atitudini/recitiri/daniel-dragomirescu-lucian-bлага-si-receptarea-sa-critica/>.
12. Einstein A., *Scrisoarea secreta catre fiica sa Lieserl*, <http://www.exploimentez.ro/scrisoarea-secreta-a-lui-albert-einstein-catre-fiica-sa-leiserl-dezvaluie-care-este-forta-superma-din-univers-singura-noastra-salvare/>).
13. Biță Bonea, *Filosofia iubirii desprinse din paradisul pierdut*, 10 Iulie 2011, <http://ziarullumina.ro/filosofia-iubirii-desprinse-din-paradisul-pierdut-8075.html>
14. Blaga L., *Opere.*, - Chișinău, 1995, v.1-4
15. Blaga L. *În marea trecere*, Chișinău, Ed. Litera, 1997

SIMBOLUL ÎN POEZIA ȘI FILOSOFIA LUI LUCIAN BLAGA

Tatiana MĂRGĂRINT,
Lector, USM.

Lucian Blaga este poet și filosof, personalitate de valoare care prin originalitatea gândirii sale, ne face dornici a înțelege, a interpreta opera sa. Filosof al culturii Blaga definește conceptul de *cultură* într-un dialog cu Mircea Eliade: „...este modul specific de a exista al omului în Univers. Este vorba de o mutațiune ontologică, mutațiune care deosebește pe om de celelalte animale și care e rezultatul eforturilor omului de a-și revela Misterul. Omul singur este creator de cultură și aceasta datorită trăirii sale întru mister și revelare. Omul, încercând să-și reveleze misterul, în ale cărui dimensiuni singur trăiește, creează cultura” [10, p.484]. Ne propunem aici prezentarea unei încercări de a intra în esența problematicii simbolului în poezia și filosofia lui Lucian Blaga. Unitatea de baza a culturii este simbolul, cultura fiind creată prin capacitatea de simbolizare a ființei umane. Facultatea de a utiliza simboluri ne-a transformat în oameni și a permis crearea și perpetuarea culturilor. Evseev Ivan afirmă că „Simbolul este un semn care se identifică cu obiectul simbolizat” [11, p.39]. Iar Boldureanu în una din lucrările sale, explică simbolul astfel:

- Simbolul (semnul simbolic) nu doar evocă, ci redă absentul ca prezența cea mai nemijlocită, o relație extrem de strânsă – relația cu nevăzutul – într-o „comunicare” (comuniune) mistică arhaică, originară, primordială, deplină – pe care o răsfrânge și o revarsă, „contaminând” vecinătățile, asupra celor și a ceea ce vine în contact magico-ritualic, mitic, religios, estetic cu entitatea astfel redată, revelată și ipostaziată.
- Prin actul simbolizării „semnul simbolic” nu funcționează ca un substitut al entității simbolizate (semnificate), ci prin ritualizarea magico-sacră a contextului spațio-temporal real, sim-

bolul devine consubstanțial acelei entități și „contemporan” cu originile, cu „starea primordială” a entității.

- Astfel revelat și ipostaziat (prin potențare magic-rituală, mistică, de ritualitate sacramentală) simbolul este identitatea desăvârșită și prezența nemijlocită a referinței (referentului) lui.
- Simbolul – este în același timp un semn cu maximă deschidere informațională și, deopotrivă, reprezintă cel mai scurt traiect/traseu gnoseologic prin suprapunerea, identitatea, consubstanțierea a trei entități: (1) sensul/semnificația, (2) semnul, (3) referința/referentul. Cu toate acestea, este anevoios – dacă nu chiar imposibil – a alcătui o „gramatică a simbolurilor” cât de cât fermă [7, pp.43-44].

Autori ca Evseev I. și Botezat C.-C. prezintă modul în care marile simboluri și arhetipuri au rodit și au căpătat o viață nouă în operele maeștrilor cuvântului printre care și Lucian Blaga. Filosoful culturii folosește termeni simbolici consacrați de tradiție, al căror câmp semantic îl dezvoltă, fără însă a-l afecta.

Principalele simboluri întâlnite în poezia lui sa sunt: lumina, trupul, sângele, ochiul, pleopa, oglinda, timpul, moara, lucrul, elementul acvatic, prundul, albastrul, aurul, focul, cenușa, somnul, moartea, semnul, albina etc.

Lumina în planul senzorialului are sensul de *vizibilitate* care, prin similitudine cu vizibilitatea razelor de lună conduce la metafora *raze de lună* pentru lumina mea, având o deschidere a sensului pentru acceptarea *luminii* drept un simbol al cunoașterii care „la rândul ei deschide o cale ultimă pentru contopirea aspectelor parțiale ale luminii într-o unitate reprezentată ca un real imaginar, dincolo de limitele realității sensibile misterul” [8, p.40]. Blaga L., în meditația sa *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*, meditația pe tema poetul și poezia spune:

Eu cu lumina mea sporesc a lumii taină –
și-ntocmai cum cu razele ei albe luna
nu micșorează, ci tremurătoare
mărește și mai tare taina nopții, așa îmbogățesc și eu întu-
necata zare
cu largi fiori de sfânt mister...[2]

Soarele un simbol de sorginte mitică, este izvor de speranță, simbol al aspirațiilor. „Credința mea o sorb puternică din soare”, „spre soare rîd”. Soarele este simbol al permanenței, al statorniciei vieții [8, p.52].

Cerul este pentru poet spațiul luminii și focului cosmic. Exprimă credința într-o forță divină.

Lacul, simbolismul său se leagă de cel al apei și al cerului: „Lacul oglindește stelele fiindcă vrea să fie cer” [3, p.51]. Lacul în vechile mitologii este ochiul pământului, prin care locuitorii lumii subterane pot să vadă tot ce se întâmplă pe pământ și în văzduh [11, p.85].

Lacrima căzută din ochiul înlăcrimat al omului spune: „Eu sunt un strop de suflet / Și sunt / Ca picurii izvoarelor fierbinți / Vin totdeauna din adâncuri — mari /”. Lacrimile fierbinți ale durerii, implorării și disperării reprezintă o conjuncție a focului și a apei. Se poate vorbi de o adevărată „alchimie” simbolică a lacrimii, izvorâtă din focul inimii, devenind stihie acvatică eliberatoare și purificatoare, ca, în cele din urmă, să se cristalizeze într-un conglomerat salin [11, p.85]. *Lacrima* tradițional semnifică durere și suferință, însă la Blaga este semn de bucurie epurată de durere.

Muntele reprezintă un Axis Mundi (Axă a Lumii) sau o scară, ce înlesnește ascensiunea omului spre înaltele valori spirituale, al căror simbol și sediu este cerul. Prin valoarea sa ascensională, prin orizontalitate, stabilitate și duritate, muntele este un simbol masculin (yang). El semnifică permanența, imuabilitatea, tăria de a rezista vicisitudinilor timpului. Pentru români, munții și codrii erau locurile de refugiu în fața numeroșilor dușmani care călcau hotarele gliei strămoșești [11, p.110]. Peisajul montan a intrat ca parte integrantă a spiritualității poporului nostru. Lucian Blaga consideră că insistența cu care imaginația mitologică și folclorică a poporului român este preocupată de originea munților (și nu a mării, ca la multe alte popoare) este determinată de orizontul spațial specific românesc, pe care poetul filosof îl va desemna prin metafora „spațiului mioritic”. În mentalitatea oamenilor trecutului, urcarea unui munte era întotdeauna o acțiune cu caracter ritual, iar din punct de vedere psihologic semnifică încercarea omului de a depăși propriile limite, o ascensiune spirituală, o ridicare prin cunoaștere de sine. Contemplarea muntelui ne provoacă un elan spre piscuri, ne îndeamnă la o

participare activă la o simfonie a vieții cosmice și ne insuflă speranța eternității.

Somnul în culturile arhaice este asociat morții temporare sau unei călătorii în lumea de dincolo. Pentru L. Blaga, somnul oferă posibilitatea contactului cu transcendența: „Când suntem trezi, suntem în lume. / Când dormim, dormim în Dumnezeu” Zi și noapte) [5]. Somnul devine refugiu al poetului chinuit de sentimentul efemerității, al alunecării în timp. Prin somn se suspendă temporar procesul cunoașterii fără ca lumea, să-și înceteze existența [8, p.58]. Simbolul este semnul care trimite la obiect prin intermediul altui semn sau prin intermediul altor semne, cum este cazul simbolurilor polivalente. Termenul simbolic somn are drept referenți semnele: moarte în poetica eminesciană și inconștient colectiv la Blaga.

Stejarul din marginea codrului prilejuește meditația poetică a lui L. Blaga. Gorunul apare ca un simbol al vieții și al morții, al sfârșitului care e întotdeauna un nou început:

*O, cine știe? Poate că
Din trupul tău îmi vor ciopli
nu peste mult sicriul
și liniștea ce voi gusta-o între scândurile lui,
o simt pe semne de acum;
o simt cum frunza ta mi-o picură în suflet
și mut
ascult cum crește-n trupul tău sicriul,
sicriul meu,
cu fiecare clipă care trece,
gorunule din margine de codru.*

(L. Blaga, *Gorunul*). [4]

Gorunul rămâne punctul de reper în jurul căruia vibrează luciditatea unui spirit poetic, preocupat de probleme grave, de întrebări și taine existențiale. „Martor al trecerii atâtor existențe terestre individuale, el semnifică permanența, continuitatea vieții și faptelor unui popor” [11, p.175].

Motive și simboluri prezente în opera blagiană sunt simbolistica porumbelului împrumutată din arealul biblic; motivul plopilor ca in-

stanțe ale unei atitudini mântuitoare; clopotul ca simbol al vestirilor solemne, instituind o legătură emoțională cu sacralitatea.

L. Blaga definește sofianicul care este văzut ca „un anume sentiment al omului în raport cu transcendența, sentimentul cu totul specific, grație căruia omul se simte receptacol al unei transcendențe coborâtoare”, Blaga, consideră că la popoarele ortodoxe „spontaneitatea creatoare” „s-a contaminat de potența sofianică, în multe din manifestările ei”, literatura populară oferind, din acest punct de vedere, un foarte bogat material documentar. Este vorba, afirmă filosoful, despre „foarte felurite și complexe trăiri, imagini sau viziuni.”

Miorița este interpretată sofianic aducând drept argument contopirea motivului ciobanului „cu motive cristologice. Ciobanul mioritic devine însuși Cristos, iar „măicuța bătrână”, care umbla din loc în loc căutând pe cel ucis și jertfit, e însăși Maica Domnului.” În viziunea filosofului culturii, moartea devenită nuntă și natura transfigurată în biserică sunt două ipostaze „sofianice”, când faptele lumești se sublimează prin transcendentul care coboară. În *Miorița* „moartea”, precum se știe, e echivalentă cu „nunta”. Ciobanul, care va fi ucis, trimite vestea – cu ton de bunavestire! – ca s-a înșurat cu a „lumii mireasa”. Nunta e aici nu numai un element vădit creștin, ci mai precis: un element ortodox. Moartea prin faptul că e echivalentă cu o nuntă, încetează de a fi un fapt biologic, un epilog; ea e transfigurată, dobândind aspectul elevat al unui act sacramental, al unui prolog. Ea e nunta, unire sacramentală cu o stihie cosmică. Să nu uităm cadrul nunții: Soarele și luna/ Mi-au ținut cununa/.../ Și stele făclii. [8, p.24]

Blaga afirmă „omul este un animal metaforizant”, subliniind prin aceasta dimensiunea lui spirituală. „...metafora reprezintă de fapt libertatea de manifestare a eului poetic animat de dorința de a descoperi ceea ce nu se vede, nu este perceptibil prin simțurile obișnuite. De aceea, tot ceea ce se vede nu constituie altceva decât o provocare adresată omului de a „dezvălui” ceea ce este dincolo de elementele vizibile” [9].

Termenul metaforic are tendința de a se apropia de simbol, chiar păstrându-și complexitatea unui fenomen deosebit de al simbolului, astfel, dacă metafora este folosită frecvent, asociația dintre cei doi termeni devine una obișnuită, naturală, și în acest caz, obiectul reprezentat prin

termenul metaforic va deveni simbolul obiectului pe care acest termen îl designează în semnificația sa schimbată.

Este cazul poeziei *Somn* a lui Blaga unde termenul sânge devine un simbol pentru părinți. Poetul spune:

*În somn sângele meu ca un val
se trage din mine
înapoi în părinți... [5]*

Filosoful atacă teoria conform căreia metafora s-a născut din mentalitatea tabuizantă, filosoful contraargumentează inversând raportul; tabu-ul, este de părere Lucian Blaga, s-a impus tocmai ca urmare a descoperirii de către om a tehnicii metaforizării, care-i permite substituirea noțiunilor, numirea aceluiași fapt printr-un alt termen decât cel propriu.

Mentalitatea tabuizantă presupune existența prealabilă a modului metaforic. Omul, trăind într-o societate, nu poate să nu vorbească despre obiectele tabu. E constrâns la această viață și de realități. Vorbierea despre sau aluziile la obiectele tabu i se impun necentenit. Aceste obiecte sau ființe nu ar fi devenit niciodată tabu dacă omul nu ar fi fost investit din capul locului cu posibilitatea de a le numi indirect, metaforic. Putința prealabilă a omului de a designa obiectele prin circumscriere metaforică, a făcut posibilă tabuizarea obiectelor, și cu aceasta interdicția de a le spune pe nume, afirmă filosoful în „*Geneza metaforei și sensul culturii*”. Dacă pentru metafora, macrocontextul nu este necesar pentru a sprijini efectul stilistic, simbolul este ca păianjenul care se topește el însuși în secreția pânzei; el este o funcție a contextului, împreună cu care formează un sistem cu autodeterminare.

În concepția lui Blaga numai poeții, sfinții și gânditorii sunt înzestrați cu capacitatea de a alege din limbă „cuvinte de vrajă cuvinte ce au darul de a se întrupa într-un fel singure, sau cel puțin cuvinte ce dau iluzia unei supreme întruchipări” [1, p.222]. Blaga a reușit să pătrundă în profunzimea cuvintelor și a dezvăluit misterul puterii lor.

Referințe:

1. Blaga, L. *Cuvintele originare*. În: *Isvoade*. București: Minerva, 1972.
2. Blaga, L. *Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*. <http://www.aboutromania.com/blaga1.html>
3. Blaga, L. *Elanul insulei: aforisme și însemnări*. Cluj-Napoca: Dacia, 1977.

4. Blaga, L. *Gorunul*. <http://www.aboutromania.com/blaga5.html>
5. Blaga, L. *Somn*. <http://www.aboutromania.com/blaga82.html>
6. Boldureanu, I. V. *Cultura tradițională orală. Teme, concepte, categorii*. Timișoara: Marineasa, 2006.
7. Boldureanu, I. V. *Folcloristică și etnologie*. Timișoara: Mirton, 2003.
8. Botezat, C.-C. *Metafora revelatorie în poezia lui Lucian Blaga*. Brăila: Sfântul Ierarh Nicolae, 2009.
9. Clim, M.-R. *Preocuparea pentru o lingua universalis... în căutarea limbii începuturilor*; http://www.philologica-jassyensia.ro/upload/III_2_Clim.pdf
10. Eliade, M. *Convorbiri cu Lucian Blaga*. În: *Lucian Blaga – cunoaștere și creație*, București: Cartea Românească, 1987.
11. Evseev, I. *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara: Armacord, 1994.

ROLUL ELITELOR NAȚIONALE

Sergiu LUCA,
doctorand,
Institutul de Istorie AȘM.

Orice stat este condus de o elită, iar ca rezultat avem celebra expresie: „Elita făurește istoria”. Elitele prin definiție sunt persoanele cele mai competente, dar și cele mai privilegiate în plan social și material. Locul în istorie a unui popor este apărut de elite, numai elitele au împuternicirea de a duce tratative. Accesul la treapta elitară garantează bunăstarea materială. Din acest motiv avem studii și specialități prestigioase și locuri bugetare neacoperite an de an. Această regulă este valabilă atât pentru elita politică, cât și pentru elitele științifice, culturale, sportive, militare ș.a.m.d. Conform teoriei selecției, selectarea se efectuează de către cercetător care selectează acele plante care corespund criteriilor sale. La fel procedează și societatea și își selectează conducătorul conform necesităților sale. Deaceia conducătorul ales nu este cel mai bun în opinia criticilor.

„Omul sfințește locul” și oamenii sunt cei care pot să identifice și să decidă ce să facă cu acest om care este în stare să sfințească locul. După revoluțiile din secolul XIX perspectiva de a face parte din elita era următoarea: - „în viitor, nici un june nu va mai putea fi primit în serviciile publice ale statului, de nu va fi înzestrat cu testimoniile sau diplomele necesare, conform cu natura postului ce va ocupa” [4,10]. Acest aspect de formare și afirmare în cadrul societății al elitelor intelectuale, care pe de o parte era dependent de sistemul academic, deoarece fără o diplomă talentul său nu putea accede spre perfecționare condusă de maestri și totodată nu putea fi valorat și prin urmare valorificat. Problema constă în lipsa sursei de venit de care are nevoie fiecare individ și mai cu seamă o persoană creatoare, deoarece această lipsă de mijloace de existență se datorează nu numai limitei de ocupație dar, în primul rând de timpul necesar oricărei creații, astfel nedispunând de timp pentru ocuparea cu

dobândirea mijloacelor de existență în defavoarea creației. Acest aspect îl foloseau din plin toți deținătorii de putere, - savanții erau nevoiți să se plece în fața celor mari începând cu nevinovatele dedicații ale lucrărilor sale și terminând cu „opere la comandă”.

Anterior conceptul de „elită” era sinonim cu „aristocrația”, care are niște calități superioare înăscute – „sânge albastru”, „viță nobilă”, „os domnesc” etc. Nobilimea era descendentă din familia regală conform criteriului ereditar. Dar, orice dinastie regală oricum are un început căruia i se atribuiă diferite legende cu proveniență divină, pentru a se detașa de popor și a-și legitima dreptul de dominație. Nobilimea în afară de „calitățile nobile” și „gustul rafinat” aveau un privilegiu care în cel mai clar mod îi separa de popor: erau „lipsiți” de dreptul de a munci. Munca era considerată cel mai înjositor mod de viață. Columb s-a întors din America în lanțuri deoarece a încercat să îi pună la muncă și pe tinerii „idalgo” la construcția fortului de protecție. În armată nobilii aveau rolul de conducători. În Uniunea Sovietică șefii de partid și directorii de întreprinderi pe timpul războiului, automat au primit grade militare de ofițeri, ofițeri superiori și funcții de comandanți.

În lucrarea „Statul” cartea 4, filosoful Platon indică asupra necesității circulației elitei pentru a asigura atât o mai bună guvernare, cât și pentru a valorifica la maximum eficiența a potențialului uman disponibil - ”descendenții străjerilor, dacă nu sunt suficient de buni, trebuie trecuți în alte categorii sociale, iar cei cu îndemânări deosebite să fie trecuți în rândul străjerilor. Fiecare dintre cetățeni este necesar să fie pus în funcție și ocupația cea mai potrivită conform calităților și aptitudinilor sale mai bune, astfel fiecare s-ar manifesta ca un tot întreg și nu mulțime: la fel și statul în totalitate va deveni un tot întreg și nu o mulțime.” Desigur, o astfel de circulație a elitelor, în mod firesc duce la un progres social și totodată exclud diferite tenisiuni sociale. În același timp, procesul de stratificare socială devine organizat pașnic și armonios.

Dacă analizăm după anumite criterii observăm că elita nu este ceva apriori, ci condițiile devenirii rees din necesitate. Universitatea de Stat din Moscova a fost creată pentru instruirea viitorilor funcționari (dlea raznocințev), studiile fiind cu plată, admitându-se la studii doar copiii de nobili și preoți(adică valabil fiind doar pentru rangul social înalt). Din

acest motiv V. Lomonosov, a cărui nume o poartă această universitate, a fost nevoit să recurgă la șiretlicuri și schimonosiri de biografie pentru a accede la studii.

Napoleon Bonaparte a introdus în École Polytechnique destinată la origine pentru a da Franței înalți funcționari care profesau, în general, în marile corpuri ale Statului francez un regulament de selectare a candidaților printr-un concurs de admitere pentru orice categorie socială cu studii bugetare. École Polytechnique este considerată cea mai prestigioasă instituție de învățământ științific din Franța. Această reputație este clădită atât pe dificultatea concursului de admitere, cât și pe faptul că o bună parte dintre politehnicienii, odată intrați în sfera profesională, acced la poziții cheie în industrie, afaceri, administrație, management sau chiar politică, perpetuând renumele școlii și justificând sintagma de *élite républicaine* (elita republicană) asociată absolvenților acestei școli.

În Imperiul Rus și Uniunea Sovietică, accesul la studii și posturi nu se baza în primul rând pe principiul vocației și al meritocrației. Această strategie diferită a dus la un progres diferit a societăților date. Țările occidentale unde a fost liberalizată circulația elitelor, progresul social, tehnic și științific a atins niveluri mai înalte atât cantitativ cât și calitativ.

Elitele pentru a accede la o treaptă mai înaltă, sau pentru a se menține la putere, deseori apelează la ajutor din exterior în defavoarea sa și a propriului popor. Iulius Caesar a cucerit egiptul în momentul când doi pretendenți egali la tron se luptau între ei. Cleopatra a cerut ajutor Imperiului Roman în lupta sa pentru putere cu fratele său Ptolemeu. Iulius Caesar după ce a învins armata egipteană a recunoscut-o pe Cleopatra succesoară legitimă la tronul Egiptului. Drept recompensă pentru ajutorul acordat spre acesiunea la putere, Cleopatra a închinat regatul său Imperiului Roman. Acum poporul egiptean era obligat să întrețină nu doar elita proprie, dar să aprovizioneze și armata Imperiului Roman. Caesar l-a făcut dreptate intervenind cu armata și justiția romană. Cleopatra a câștigat pentru moment în favoarea intereselor personale, dar strategic, neunindu-se cu fratele său împotriva dușmanului comun, a dus la dispariția lor și a imperiului egiptean.

Imperiul incașilor a fost cucerit de către spanioli datorită faptului că între elitele incașilor avea loc un conflict referitor la supremația la

putere, astfel împărțind și societatea în două tabere care, la rândul său a dus la un război civil. Doi frați luptau pentru tronul imperial. Elitele au ales în calitate de arbitru pe spanioli. Elitele din sudul imperiului au cerut ajutor spaniolilor împotriva elitelor din nord. Fratele care lupta pentru unificarea imperiului și independență după ce a fost capturat de spanioli cu ajutorul elitelor din sud, și a fost judecat după legile regatului spaniol. Elita imperiului de sud a primit drept recompensă, privilegiile pe care le dețineau anterior, dar sub supunerea spaniolă. Elitele incașilor au acceptat invazia spaniolilor pentru că la moment le convenea intereselor personale pe termen scurt, dar pe termen lung, strategia a fost greșită, ceea ce a dus la propria lor nimicire.

În orașul-stat Singapore în anul 1959 a fost ales un prim-ministru care în 31 de ani a ridicat țara din lumea a treia la locul trei din lume după bunăstarea populației.

În cadrul unei societăți, datorită factorilor ereditari, educaționali, culturali, religioși, politici și a altor factori ce influențiază asupra devenirii omului inevitabil apare o stratificare socială. Indivizii au asemănări și deosebiri, iar grupurile pe care ei le alcătuiesc se vor diferenția ori asemenea în dependență de suma membrilor săi la nivel psihologic și a conduitei colective și individuale. Calitățile personale de natură egoistă ori altruistă în combinație cu calitățile fizice, morale și intelectuale fac imposibilă o omogenitate a societății [5]. Din motiv că membrii societății sunt diferiți și au aspirații diferite, unii sunt conștienți de necesitatea de a fi conduși, iar alții au tendința de a conduce inevitabil duce spre o stratificare socială [1]. Societățile se diferă prin modurile de stratificare socială: rigidă ori flexibilă. În societățile unde clasificarea socială este flexibilă și permite trecerea unui individ de la o apartenență socială la alta, societatea devine mai viabilă și mai eficientă spre o schimbare calitativ superior. Societățile cu sistemul de clasificare socială rigid, unde nu este posibilă trecerea de la o clasă la alta, nu are loc progresul calitativ, și aceste societăți până la urmă ajung să dispară.

Este firesc pentru orice individ dorința de a-și satisface necesitățile și aspirațiile sale la un nivel cât mai înalt. Din acest motiv, interesele fiecărui individ coincid cu interesele altor indivizi și apare concurența. Satisfacerea necesităților și a aspirațiilor de unul singur nu este posibilă

deaceia indivizii sunt nevoiți să coopereze. Această cooperare poate fi efectuată în comun acord, ori prin impunerea tendințelor sale de cooperare altor indivizi și/ori supunerea lor spre realizarea necesităților și aspirațiilor sale, sau a întregii societăți. Acest conflict de interese duce la lupta pentru supremație. Pentru a își realiza absolut aspirațiile sale, individul are tendința de a îi include în cooperarea sa cu forța, ori prin convingere pe alții. În urma luptei pentru treapta superioară are loc această stratificare socială. Pe treapta superioară poate fi un număr restrâns de indivizi, iar pe treapta inferioară sunt cei mai mulți. Cei de pe treapta superioară pot fi numiți elită dacă ei au fost aleși, ori dacă în urma luptei de ascensiune au ajuns să domine acei indivizi, care dețin cele mai multe și mai bune calități necesare pentru a asigura o mai bună guvernare.

Buna guvernare poate fi realizată în cazul când toți indivizii din cadrul unui grup anumit și a întregii societăți sunt pe deplin raționali. Raționalitatea le permite să facă diferența dintre câștig și pierdere. Este știut că „este mai bine să pierzi cu deșteptii, decât să câștigi cu proștii”. Un individ rațional, va ceda în favoarea celui cu mai multe demnități, deoarece va avea de câștigat de pe urma unei mai bune guvernări. Individul condus doar de ambiție, îi va nenoroci pe ceilalți și pe sine însuși.

Napoleon Bonaparte alegea ofițerii după criteriul caracterului și nu după criteriul inteligenței. Să ai caracter nu este suficient, deoarece inteligența este superioară. Caracterul separat de inteligență prezintă un pericol pentru societate, fapt demonstrat de istorie. Caracterul l-a dus pe Napoleon la Berezino și nu l-a ajutat la Waterloo, și a pus țara sa în pericol.

Cât de mult se implică puterea în ierarhizarea elitei ne este demonstrată de următorul exemplu: - între 1860-1940, - în optzeci de ani, titularii ministerului educației s-au schimbat de 84 ori, fiecărui nou numit revenindu-i o activitate medie sub un an de zile (mai precis, de 11,4 luni), atât pentru intervalul 1860-1918, cât și între 1919-1940[4,33]. Evident că în asemenea condiții știința(savanții), trebuia să găsească mai întâi de toate surse de existență, și să-și asigure o continuitate în poziția sa. Iar această continuitate se asigura în modul următor: - „exem-

plul oferit de N. Iorga în volumul lui de memorialistică, în ce privește – de pildă – candidatura cumnatului său la funcția de rector al Universității din București. Atunci când I. Bogdan, „îndemnat de prieteni”, a acceptat să intre în competiție pentru această poziție, „și-a luat toate precauțiunile, a vizitat pe toți colegii, ba a mers și la șefii de partid. (...) I s-au dat toate asigurările, care aveau valoarea celor ce se pot căpăta de la un politician – și de fapt Bogdan a fost ales” [4,32]. Efortul depus, a adus ca consecință postul dorit. Dar care pot fi consecințele reale asupra sistemului de învățământ și a întregii societăți, care rees din obținerea acestui post prin intermediul unui astfel de procedeu. Din ce motiv a dorit acest post? Una este dacă simțea o datorie față de societate, ca capacitățile sale să nu rămână nevalorificate și este cu totul de o altă natură când posturile ra râvnit din imboldul orgoliului.

Acest exemplu ne demonstrează faptul că pentru a face parte din elita nu erau suficiente cunoștințe și competențe, iar formarea elitei în așa mod, inevitabil duce la scăderea creației științifice, dar și la formarea unei generații ulterioare. Sociologul Emil Durkheim pune accent pe fapta socială ca criteriu de evidențiere: „Ele constau în maniere de acționa, de a gândi și de a simți exterioare individului și înzestrate cu o putere de constrângere în virtutea căreia i se impun [3]. Actualmente structura și formarea elitelor este determinată de procesele sociale interne, dar și de fenomenul circulației elitelor. Societățile pentru a prospera implimentează instrumente de selectare a cadrului elită conform criteriilor de meritocrație prin evoluție și nu este corect a fi făcut prin revoluție. Aristotel indică că sclavul și stăpânul au același interes. La fel și elitele. Chiar dacă se află în concurență reciprocă, ele se grupează pentru atingerea scopului. Această cooperare este negativă și efectul pentru societate va fi negativ.

Toate problemele omeniri le rezolvă, ori nu le rezolvă un cerc îngust de oameni. În dependență de ce calități au acești oameni așa vor fi și problemele rezolvate. Pentru orice realizare este necesar timp. Timpul disponibil pentru orice individ este egal (cu excepția duratei de viață care depinde și de condițiile de viață). Este foarte bine cunoscut faptul că un individ nu este în stare să se ocupe de toate lucrurile și încă să și le facă bine. Numai divizarea muncii, face posibilă ridicarea calității

produselor și a productivității muncii. Platon în lucrarea „Statul” cartea 4, indică asupra necesității identificării calităților și aptitudinilor fiecărui cetățean în parte și crearea condițiilor optime pentru manifestarea sa întru binele său și binele întregii societăți: „Fiecare dintre cetățeni este necesar să fie pus în funcții și ocupația cea mai potrivită conform calităților și aptitudinilor sale mai bune, astfel fiecare s-ar manifesta ca un tot întreg și nu mulțime: la fel și statul în totalitate va deveni un tot întreg și nu o mulțime.” Omul, pentru a-și satisface necesitățile și rezolva problemele sale, are nevoie de ajutorul semenilor săi. Aristotel a demonstrat că reușita oamenilor este dependentă de acceptarea unei stări de fapt: „cine poate, grație inteligenței sale, să prevadă, acela este stăpânitor și domn firesc, iar cel ce poate săvârși cu puterea corpului cele prevăzute este din fire menit a fi stăpânit și a sluji celuilalt; așa că și stăpânul și sclavul au același interes” [1].

Elitele prin definiție sunt persoanele cele mai competente, dar și cele mai privilegiate în plan social și material – „elita parte a societății ai cărei membri, având o poziție avantajoasă se consideră superiori maselor – aleși, deosebiți”. Oficialitățile fac parte din elită și tot ele sunt acele care trebuie să facă acest clasament a elitei și să o răsplătească. Istoric această problemă era rezolvată de regi și împărați – se referă nu numai la funcții, ci și la posturi din academii – universitățile și academiile fiind direct conduse de monarhi, știința realizându-se în cadrul „societăților științifice regale”.

Elita trebuie să făurească idealuri, fiecare să facă ceea ce știe mai bine. Această contribuție față de societate a fiecărui individ, prin realizarea a ceea ce știe mai bine, poate să se manifeste doar prin vocație. Doar vocația este în stare să identifice în individ calitățile speciale și performante și să direcționeze activitatea sa cu maximă eficiență. Numai vocația permite utilizarea eficientă a resurselor personale: „în vocație se întrupează la un loc cele mai înalte însușiri morale și intelectuale ale sufletului. De aceea nu este deloc o coincidență că popoare, care au avut în sânul lor mai mulți oameni de vocație, acelea au progresat mai mult” [2]. Dacă anterior, monarhul decidea ca la curtea sa să se afle cei mai buni medici, astronomi, bucătari, arhitecți, pictori, muzicanți etc. apoi, în societățile cu un sistem al puterii divizate acest proces are

aceiași tendință, doar că decizia aparține mai multor persoane, și de aceea continuitatea profesională, și în special asigurarea unei strategii de lungă durată este mai dificilă.

Cicero în cartea V și VI, analizând problema „omului de Stat” (De optimo cive) ajunge la concluzia că dacă conducătorul ajunge să procedeze nedrept atunci, acel stat se va prăbuși.

Conform elitologiei social-filosofice elita este determinată prin calitățile morale și abilitățile intelectuale, profesionale personale ale indivizilor. Pentru evidențierea elitei este utilizat criteriul meritocrației. Astfel în rândurile elitei se vor regăsi doar indivizi nu cu „drept înăscut”, ori datorită circumstanțelor de genul „locul sfânt nu este niciodată gol”, dar cei cu merite, erudiți, educați, morali și cu potențial creativ.

Formarea cadrului elitar dirijat de autorități, și selectarea conform „selecției naturale”, dacă nu sunt în concurență diametrală, ci se suprapun, creează posibilitatea formării unei conștiințe de „intelectual de elită”. Pentru această elită este importantă nu doar situația materială și socială, dar și valoarea supremă pe care o au cunoștințele adevărate. Aceste cunoștințe veritabile sunt unicele capabile să conducă spre progresul tehnico-științific.

Structura și formarea elitelor este determinată de procesele sociale interne, dar și de fenomenul circulației elitelor. În fața societății stă o dilemă strategică: utilizarea creierilor străini pentru a produce tehnologii, sau a cumpăra tehnologiile gata, a produce savanți ori a-i „cumpăra”. Este necesar de a crea un instrument de dirijare a procesului de formare și recrutare a elitei.

Crearea unui sistem independent de apreciere a cunoștințelor este necesar pentru a combate o posibilă influență a relațiilor de rudenie, banilor, sau apartenența la o clasă socială. Acest instrument trebuie să fie utilizat de către stat în strategia sa de formare a elitei conform criteriului meritocrației.

Globalizarea fiind „o categorie filosofică de înțelegere a lumii înconjurătoare” [8,59] conține în sine noțiunile de integritate, unitate, interdependență, intercomplementaritate, continuitate etc. Globalizarea la nivel social are foarte multe sfere și aspecte. Fiecare sferă are particularitățile sale, mecanisme și legități de funcționare și dezvoltare.

Un criteriu important de identitate a fenomenului de globalizare este societatea informațională.

Societatea în care trăim este o societate globală informațională [10,37]. Prin „societate globală informațională” se subînțelege societatea de tip nou bazată pe dezvoltarea explozivă și convergența tehnologiilor informaționale și telecomunicații. Este o societate bazată pe cunoaștere în care cunoștințele sunt condițiile necesare pentru bunăstarea fiecărui cetățean în parte și a întregii societăți, datorită accesului nelimitat la informații și posibilitatea de a lucra cu ele. În societatea globală fără limite în timp și spațiu, prin susținerea științei și prelucrarea științifică a informației acumulate, deciziile au o bază analitică mai solidă și o strategie de lungă durată. Aceste condiții sunt foarte favorabile pentru ridicarea nivelului de viață în toate aspectele sale. Această societate pe deoparte facilitează interpătrunderea reciprocă a culturilor, iar pe de altă parte, deschide fiecărei societăți și individ niște posibilități noi de autorealizare.

În condițiile actuale datorită efectului de globalizare cerințele față de calitățile elitei și a modului de selecție a elitei și a stratificării sociale poartă un caracter mai flexibil și mai deschis. Actualmente o parte din elita politică sunt reprezentanți a acelor etnii și grupuri sociale care acum cincizeci de ani în condițiile segregării și a aparteidului nu aveau nici o speranță spre o posibilitate de restratificare socială. Ca exemplu ne servește Nelson Mandela, Leho Valensa și Barac Obama.

Cerințele de bază către concurenții spre treapta elitară sunt studiate. O altă cerință înaintată de societate către concurenți este procesul transparent de selectare a cadrului elitar. Această transparență de selectare a cadrului elitar se realizează prin procesul de democratizare a societăților.

Aristotel prin afirmația ”Fiindcă statul este alcătuit totdeauna din două părți bine deosebite, săracii și bogații, trebuie a convinge și pe unii și pe ceilalți că nu vor găsi garanție decât în putere și a înlătura dintre ei orice nedreptate mutuală. Dar dintre aceste două partide, cel mai tare este totdeauna acela care trebuie luat ca unealtă a puterii, pentru ca într-un caz extrem, tiranul să nu fie silit ori să dea libertate sclavilor, ori să ia armele din mâinile cetățenilor. Partidul acesta este de ajuns prin el

însuși spre a apăra autoritatea al cărei sprijin este și pentru a-i asigura triumful contra aceluia ce o atacă” [1], indică la o inevitabilă stratificare socială, dar totodată și la existența robiei. Acest fapt întră în contradicție cu posibilitatea de realizare a individului și cu principiile democrației contemporane. Acest aspect este urmat și în condițiile actuale din necesitatea asigurării unei mai bune guvernări.

M. Weber, consideră că într-o societate educația este folosită ca pârghie în dobândirea drepturilor și pozițiilor sociale dorite sau în conservarea celor deja deținute. Datorită educației facilitează mobilitatea socială, spre ocuparea de către cei capabili a unor poziții mai înalte în societate [7]. Educația are rolul de a orienta și stimula evoluția potențelor genetice, permițând realizarea naturii umane [6,21]. Evident că persoanele cu vocație, necesită să fie din timp selectate conform aptitudinilor sale și create condiții benefice pentru formarea și perfecționarea lor profesională, pentru realizarea capacităților lor de creație.

O bună guvernare poate fi realizată doar în baza unor cunoștințe calitative. Necesitatea educației pentru elită a fost conștientizată încă din antichitate. Astfel în toate societățile s-a mers pe formula creării de școli speciale pentru copiii regilor și a aristocraților. În Uniunea sovietică pentru funcționarii de partid a fost creată Școala Superioară de Partid, deoarece buna guvernare se egala cu nivelul superior de ideologizare a funcionarului.

Pe parcursul istoriei, educația afectează cu exclusivitate toate aspectele vieții sociale, evidențiind și amplificând potențialul de dezvoltare atât al fiecărui element din sistem, cât și al societății ca unitate integră. Societatea umană și educația devin în timp variabile ce se intercondiționează: nivelul de dezvoltare al societății condiționează locul în societate și tendințele în evoluția fenomenului educațional, iar educația, la rândul său, perpetuează și trasează traiectoriile de dezvoltare ale societății umane.

Pentru a oferi acces la cunoștințe și posibilitatea de a căpăta studii superioare, în multe țări a fost introdus învățământul la distanță. Accesul la învățământul la distanță a devenit posibil datorită tehnologiilor noi de comunicare. Aceste universități datorită minimizării cheltuielilor, oferă șansa de a câștiga cunoștințe calitative și categoriilor sărace ale

populației din diferite țări. Liberalizarea accesului la studii devine o premisă pentru o nouă stratificare socială [11].

Creșterea rolului educației în dezvoltarea social-economică a țărilor este subliniată de un șir de strategii și concluzii ale organizațiilor și forumurilor mondiale: Organizația Națiunilor Unite a declarat perioada 2005-2014, deceniul dedicat educației în spiritul dezvoltării durabile, care urmărește integrarea principiilor, valorilor și practicilor ce vizează dezvoltarea durabilă a tuturor aspectelor educației și învățării.

Alven Toffler susține că știința este cea mai democratică sursă a puterii. De aici rezultă că elita științifică este un obstacol pentru dictatori, iar dictatorii pentru realizarea scopurilor sale cu siguranță că vor înlătura orice obstacol din calea lor. Mulți oameni nu doresc să recunoască existența anumitor probleme deoarece v-or fi nevoiți să le rezolve, iar aceasta necesită efort și riscul de „tulburare a liniștei”. De aceea preferă să nu recunoască că există probleme și își duc viața liniștit până când aceste probleme nu îi afectează, ori afectarea este suportabilă comparativ cu deranjul adus de o eventuală implicare în rezolvarea problemelor.

Pentru a-și menține puterea și să satisfacă interesele, elitele au trădat la necesitate și interesele statului și interesele societății. Pentru satisfacerea intereselor sale, elitele au acceptat ocuparea statului lor de către armate străine, desființarea statului lor, nimicirea culturii poporului său, preluarea culturilor și limbilor străine. Actualmente și nobilimea are afaceri. În Spania princesa „Infanta” este acuzată de înșelăciune – a sustras banii din buget prin intermediul firmei proprii de oferire a serviciilor. Munca este necesară pentru satisfacerea necesităților și totodată este cea ce face clasificarea socială mai pronunțată. Munca în calitatea de proprietar de firme nu este echivalentă cu munca la propriu. Din acest motiv, sursele de venit asigurat de afaceri nu este înjositor ca și munca fizică ori salarială. Elitele sunt acele care inițiază o nouă ordine socială și un nou model de guvernare [9].

Elitele culturale și științifice au rolul de a apăra cultura și meritele naționale în știința universală. După cum a demonstrat Rădulescu - Motru, - vocația face pe individ să se simtă ca o parte necesară totului; ca un factor predestinat să fie așa cum este. Acel ce se simte cu o vocație, se simte cu o responsabilitate față de el însuși. Această responsabilitate

a vocației față de sine și societate cu necesitate cere ca și societatea să fie responsabilă de potențialul său intelectual, și ca urmare de condițiile de formare și selectare a elitelor. Formarea elitei după criteriul meritocrației, poate fi realizată în baza condițiilor de evidențiere și realizare a calităților personale a fiecărui individ și a mecanismului de selectare și promovare în plan profesional.

Procesul de formare a elitelor are loc conform legității „locul sfânt, nu este niciodată gol”, deaceia este dirijat atât din interiorul societății, cât și din exterior. Societatea este responsabilă de formarea elitei, iar elita prin accesul său la putere este responsabilă de mecanismul și politica statului în formarea continuă a viitoarei elite. O societate, care nu își formează propria elită, v-a hrăni o elită străină.

Bibliografie:

1. Aristotel, *Politica*, Redactor: Nicolae Năstase, editura Cultura Națională Imprimeria de Vest R.A., Oradea, 1996.
2. Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică*, ed. Timpul, Iași, 1997.
3. DURKHEIM, ÉMILE, *Regulile metodei sociologice* / trad. de Dan Lungu. Iași: Polirom, 2002, 192 p.
4. Lucian Nastasă, *ITINERARII SPRE LUMEA SAVANTĂ. Tineri din spațiul românesc la studii în străinătate (1864-1944)*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2006.
5. M. Kolabinska, *La circulation des élites en France*
6. Stănciulescu E. *Teorii sociologice ale educației*. Iași: Editura Polirom, 2002.
7. Weber M., *Politica, o vocație și o profesie*. – București, 1992.
8. *Информационное общество и Россия* / Под ред. В.П. Колесова, М.Н. Осъмовой. — М.: Экономический факультет, ТЕИС, 2002, 196 с.
9. *Лэш Кристофер, Восстание элит и предательство демократии*, Пер. с англ./ Перевод Дж. Смити, К Голубович. М.: Издательство „Логос”, Издательство „Прогресс”, 2002. – 224 с.
10. Чернов А. А., *СТАНОВЛЕНИЕ ГЛОБАЛЬНОГО ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ*, М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2003.
11. <https://www.youtube.com/watch?v=PnG5XHBUIbI&list=PLZ72hzxvqPN70KE503C7yXCDleXRALy&index=84>, accesat 15.03.15

CUPRINS

PREFAȚĂ	3
Dumitru CĂLDARE, Reflecții privind omul, spațiul și timpul în opera lui Lucian Blaga.....	4
Vasile ȚAPOC, Generația profesorului Nae Ionescu (1890 – 1940).....	12
Valeriu CAPCELEA, ABORDAREA PROBLEMELOR ETICII ÎN LUCRAREA LUI D.D. ROȘCA <i>EXISTENȚA TRAGICĂ</i>	30
Theodor CODREANU, CONCEPTUL DE DOGMĂ LA ION BARBU ȘI LUCIAN BLAGA.....	36
Petru IOAN, UN SLUJITOR NEOBOSIT ÎN SLUJBA MĂRIEI SALE EMINESCU	50
Svetlana COANDĂ, CUPOLELE SISTEMULUI FILOSOFIC ELABORAT DE LUCIAN BLAGA	56
Victoria FONARI, DIOPTRIILE TĂCERII LUI LUCIAN BLAGA FOCUSATE ÎN CREAȚIA LUI VICTOR TELEUCĂ	62
Sorin SCUTELNIC, METAFORA TERAPEUTICĂ ÎN FILOSOFIA LUI LUCIAN BLAGA	70
Gheorghe BOBÎNĂ, TIPOLOGII ALE FILOSOFIEI MEDIEVALE ÎN OPERA LUI MIRCEA VULCĂNESCU	77

Lidia TRIOANOWSKI, RAICU IONESCU-RION: PREDISPOZIȚII ESTETICO-IDEATICE	91
Dumitru DODUL, FIINȚA ISTORICĂ: CONSIDERAȚII PRELIMINARE	100
Nicolae COJOCARU, VA MAI RĂMÂNE SATUL ROMÂNESC SURSĂ DE VEȘNICIE? (În lumina reflecțiilor lui <i>Constantin Noica</i> despre țărâtime expuse în „ <i>Manuscrisele de la</i> <i>Câmpulung</i> ”)......	108
Anghelina SUCEVEANU, VEȘNICA REÎNTOARCERE LA ORIGINI: SPIRITUL SĂRBĂTORII	123
Mihai BRAGA, LUCIAN BLAGA „ÎN MARAEA TRECERE”	128
Ion SÎRBU, PARANORMALUL ÎN CREAȚIA LUI LUCIAN BLAGA.....	134
Lidia GROSU, POETUL LUCIAN BLAGA: FILOSOFIA IUBIRII	144
Tatiana MĂRGĂRINT, SIMBOLUL ÎN POEZIA ȘI FILOSOFIA LUI LUCIAN BLAGA.....	151
Sergiu LUCA, ROLUL ELITELOR NAȚIONALE	158

**Materialele conferinței științifice cu participare
internațională**
**PERSONALITĂȚI NOTIRII ALE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI:
LUCIAN BLAGA, NAE IONESCU, DUMITRU D. ROȘCA**
(evocări aniversare)
26-27 iunie 2015

Machetare computerizată: *Tatiana Capliuc*

Bun de tipar 16.11.2015. Formatul $60 \times 84 \frac{1}{16}$.

Coli de tipar 9,0. Coli editoriale 10,6.

Comanda 0. Tirajul 50 ex.

Centrul Editorial-Poligrafic al USM
str. Al. Mateevici, 60, Chișinău, MD 2009