

Perceptia de sine in spiritualitatea interbelica

Ravaru (Goudenhoofd), Gabriela

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ravaru (Goudenhoofd), G. (2005). *Perceptia de sine in spiritualitatea interbelica*. Iași: Ed. Pim. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-456322>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Lizenzen finden Sie hier:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

Terms of use:

This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more information see:
<http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/>

CUPRINS

CAP.1. TREPTE ȘI CAPCANE ALE PERCEPȚIEI SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI INTERBELICE.....	5
1.1. OBIECTUL CERCETĂRII.....	5
1.2. PERCEPȚIE POSTEVENIMENTIALĂ.....	5
1.3. PERCEPȚIE SINCRONĂ.....	12
CAP.2. JOC ȘI ILUZIE: IMAGINEA DE SINE	14
2.1. TÂNĂRA GENERAȚIE ȘI PERCEPȚIA LUMII INTERBELICE.....	14
2.2. MENTORII.....	31
CAP.3. MOTIVE ARHETIPALE ROMÂNEȘTI; MOȘTENIREA BLESTEMATĂ	41
3.1. IPOTEZE DE LUCRU.....	41
3.2. MIRCEA ELIADE ȘI FENOMENOLOGIA ARHETIPURILOR ROMÂNEȘTI.....	42
3.3. EMIL CIORAN ȘI MOȘTENIREA BLESTEMATĂ.....	54
3.4. MIRCEA VULCĂNESCU ȘI MOȘTENIREA ISPITELOR.....	56
3.5. CONSTANTIN NOICA ȘI ETERNITATEA ROMÂNEASCĂ.....	60
CAP.4. CAPCANELE CULTURII, CAPCANELE PERCEPȚIEI CULTURALE....	65
4.1. CAPCANA DISTINCȚIEI: CULTURĂ POPULARĂ ȘI CULTĂ; CULTURĂ MINORĂ ȘI MAJORĂ.....	65
4.2. SPIRITUALITATE ȘI NAȚIONALISM.....	67
4.3. PROBLEMA EVREIASCĂ.....	74
CAP.5. CAPCANELE PERCEPȚIEI, TEORII ȘI UNGHIURI DE PERCEPȚIE; MARELE EXPERIMENT INTERBELIC	87
5.1. CAPCANELE DISCIPOLATULUI	87
5.2. CAPCANA DREPTEI LEGIONARE.....	92
5.3. TEORII ȘI UNGHIURI DE PERCEPȚIE	112
CAP.6. PORTRERE FINALE.....	131
6.1. Un pesimist revoltat Emil Cioran scepticul; Emil Cioran sofistul.....	131

6.2.	Un stoic târziu, socraticul Constantin Noica.....	135
6.3.	Un fenomenolog implicat. Mircea Eliade.....	143
BIBLIOGRAFIE.....		149

CAP.1. TREPTE ȘI CAPCANE ALE PERCEPȚIEI SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI INTERBELICE

1.1. OBIECTUL CERCETĂRII

Spiritualitatea românească interbelică, “intelighenția” cum a fost adesea cu ironie numită, este fenomenul pe care încercăm să-l aproximăm în cele ce urmează. “Personajele” care intră în aria cercetării sunt: cei care au fost numiți “tânăra generație” sau “generația 27”, “grupul Criterion”: Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, împreună cu alte două personalități ce aparțin altei generații: Nae Ionescu și Nichifor Crainic.

Noutatea modului de abordare constă în aceea că dorim să descifrăm cum s-au perceput pe sine aceste personaje și rolul lor în ceea ce vom numi în continuare *marele experiment interbelic*, dorim să ne raportăm la realitate ca la o sumă de imagini diferite, rezultate din percepții diferite ale personajelor și ale criticilor și exegeților. Măsura în care aceste imagini se suprapun nu corespunde metaforei “oglinzii spartă în cioburi” și recompusă ulterior, ci este un soi de caleidoscop ale cărui imagini se recompun în mod diferit la fiecare răsucire a obiectului prin care privești. Pornim totodată de la ideea sugerată de psihologia socială, idee care ne face să credem că modul în care actorii pe care îi urmărim s-au perceput pe sine se definește în funcție de reprezentările pe care le aveau despre ceea ce se petrecea în epocă, reprezentări despre care credem că sunt un fel de reflectare intelectuală a conștiinței colective.

1.2. PERCEPȚIE POSTEVENIMENTIALĂ

Utilizând termenul de “percepția post-evenimentială” avem în vedere acel tip de reflectare cognitivă asupra unui peisaj cultural, în condițiile în care subiectul se situează la o distanță considerabilă în timp, susceptibilă de a-l plasa într-o postură ce comportă numeroase avantaje, dar și o serie de dezavantaje.

Există, pe de o parte, avantajul indiscutabil al neimplicării directe în evenimente, în măsura în care implicarea, trăirea unor evenimente pe viu ne poate afecta capacitatea de a le evalua, ne contaminează cu o doză apreciabilă de subiectivism. Se mai poate lua în discuție și avantajul incalculabil al faptului că ne aflăm într-un punct al istoriei în care avem privilegiul de a putea reitera prin lectură șirul de evenimente petrecute în perioada pe care o studiem, “trăind”, alături de personajele a căror evoluție spirituală o urmărim, aceste evenimente, dar având avantajul de care aceste personaje nu se pot bucura, anume de a cunoaște și

deznodământul evenimentelor. Trăim deci simultan trecutul și viitor acestor întâmplări, fără ca ele să reprezinte vreodată un prezent cu un referent plauzibil. Acest avantaj se poate însă curând transforma în handicap, în măsura în care ne afectează judecata și deciziile ipotetice pe care este imposibil să nu le contaminăm de valoarea informațiilor pe care le avem în avans, asemenea unui lector care citește un roman, după ce a tras cu ochiul la paginile de final, sau mai grav, cunoscând de multă vreme finalul. Pericolul acestor prejudecăți și al faptului că, pentru noi, istoria acelor vremuri și deznodământul experimentului ne sunt deja cunoscute, la fel ca și cunoașterea nenumăratelor aprecieri și critici cu privire la diversele poziții, puncte de vedere și atitudini pe care personajele urmărite le vor fi avut în epocă, poate deveni un dezavantaj, punând serios în pericol acuratețea percepției. Și iată cum percepția neimplicată, cu pretenții de obiectivitate, este viciată din start de multitudinea de informații de care dispunem. Există o singură cale de a ne salva demersul de un eșec garantat: a nu lăsa ca cercetarea pe care o întreprindem să devină o demonstrație a unui rezultat cunoscut, acceptat și nici măcar previzibil, să nu devină o justificare a unor poziții actuale în istoria culturii românești, ci a ne “livra poveștii”, a ne lăsa pe firul ei, indiferent care va fi locul în care vom ajunge, construind o serie de ipoteze plauzibile, fără pretenția veridicității absolute, acordând personajelor prezumția de faibilitate și dreptul de a se fi înșelat într-un mod îngrozitor sau de a fi fost îndreptățiți să aibă orice poziție posibilă, cu condiția de a nu dori nici să-i culpabilizăm, nici să-i absolvim de vini imaginare sau reale.

Percepția postevenimentală are însă și marele dezavantaj de a pierde din realitatea evenimentelor, îndepărtată fiind de momentul în care se vor fi petrecut. Se poate pune o întrebare legitimă asupra calității informațiilor pe care le deținem, asupra veridicității lor, nu pentru că punem sub semnul întrebării documente, scrieri, mărturii ci, pentru că evenimentele la care se raportează s-au pulverizat, realitatea lor este una secundară, indirectă.

Pe de altă parte, există o diferență considerabilă între modul în care percepem noi, cei neimplicați, “epoca” și cum percep acum personajele ale căror intenții căutăm să le descifrăm, ideile și atitudinile pe care le-au împărtășit, oamenii de care s-au legat, evenimentele la care au participat sau care i-au purtat printr-o Istorie uneori ingrată, arareori recunoscătoare. Personajele noastre au observat că ceea ce **cultura** consacra sau recuperează, deține un alt tip de realitate, o realitate cu o relativă continuitate, chiar dacă este susceptibilă unor noi și noi evaluări, ea perpetuează în mod constant o serie de valori, în timp ce **istoria** este antropofagă, înghițind cu egală lipsă de considerație genii și nebuni, alăturând cu o cumplită ignoranță personaje ilustre și oamenii cei mai comuni.

Dar și modul în care filosofii la care ne referim se percep astăzi, sau mult după ce evenimentele se vor fi consumat, este extrem de diferențiat și uneori greu de precizat pentru

că, de cele de mai multe ori, referirile la aceste evenimente nu sunt directe sau lipsesc pur și simplu, cei implicați refuzând (așa cum este cazul lui Mircea Eliade) să reia discuția pe tema “istoriei interbelice”.

Această încercare metodologică are în vedere sugestiile criticilor istoriei standard, ale textualismului, care consideră că există o influențare și modelare între discurs și obiect, ceea ce conduce la “textualizarea” obiectului și implicit la contaminarea lui de propriile noastre modele teoretice¹, de prejudecăți, de idiosincrazii, sau pur și simplu de un anumit gen de “ideologie” (în sens formal) care ia în stăpânire un domeniu de cercetare. Achiesăm la obiecțiunile cu privire la tendințele textualiste reduționiste, de tipul reducerii evenimentelor la textul scris despre acestea, acceptând însă ideea preeminenței discursului asupra ontologicului în analiza istorică a unor evenimente și mai mult, ne punem întrebarea dacă textul și evenimentul se suprapun într-adevăr, și în ce măsură, mai multe texte, discursuri asupra unui eveniment pot oferi o imagine panoramică și realistă a acestuia. Rămânând pe tărâmul metodologiei trebuie să menționăm că am găsit ca fiind remarcabilă și punerea problemei, de către același autor² din punctul de vedere al “contextualismului istoriografic”, care, în opoziție cu “textualismul” consideră că evenimentele nu trebuie contaminate cu ideile noastre actuale despre ele, cu modelele noastre teoretice, și trebuie analizate exclusiv în contextul evenimential sincron, în contextul lor de atunci.

Iată-ne prinși în hățișul ipotezelor de lucru, pe care vom încerca să le enunțăm având în vedere următoarele niveluri ale percepției: percepțiile post-evenimentiale, care pot fi clasificate după criteriul sensului de mers în analiza temporală în percepții diacronice, urmând firul evolutiv al istoriei și percepții invers cronologice, pornind de la momentul actual și inversând sensul timpului; după gradul de obiectivitate al subiectului care oferă imaginea, le putem considera drept percepții cu diferite grade de subiectivism sau contaminate de prejudecăți referitoare la evrei, legionari, naționalism, cu toate sensibilitățile și susceptibilitățile care le însoțesc ori pe care le trezesc; după atitudinea subiectului care le propune: percepții defensive și ofensive etc. Nu clasificarea în sine o socotim importantă și nici măsura în care ar reuși să epuizeze universul discursului ci, să punem în evidență faptul că fiecare imagine pe care am receptat-o, pe care o prezentăm, pe care o cercetăm, este condamnată să fie contaminată de factorii pe care i-am amintit și dorim să păstrăm pe toată durata cercetării conștiința acestui fapt, fără a le socoti prin aceasta mai puțin “realiste” ori veridice, ci doar constructe ale unei “realități interbelice multiple” și dorim să păstrăm de asemenea permanent conștiința faptului că aceste discursuri nu pot fi “curățate”

¹ Am avut în vedere aplicarea textualismului istoriografic cu privire la perioada interbelică, operat și criticat în: Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers București, 1998, pp.11-12 sqq.

² Ibidem, p.14.

decontaminate nici măcar teoretic de determinările lor subiective și că această decontaminare nici măcar nu ar avea valoare, ba chiar ar putea fi periculoasă, în sensul totalitarizării, absolutizării ideologice a unui adevăr unic. Ne alăturăm deci tezei lui Sorin Alexandrescu privind ideea unor “realități interbelice multiple” adaptând-o ideii de percepție pe care căutăm să o construim propunând următoarea ipoteză de lucru: realitatea interbelică este realitatea percepută de Mircea Eliade, este realitatea percepută de Eugen Ionescu, de Nae Ionescu, de Corneliu Zelea Codreanu, de Carol al II-lea, de Cioran, de Nichifor Crainic, de Constantin Noica, dar și cea percepută de Z. Ornea, de Leon Volovici ori de Sorin Alexandrescu, chiar dacă aceste realități nu se împacă. Mai mult, aceste realități sunt total diferite, la fel de diferite cum sunt modurile în care interpretăm un text sau o întâmplare, atât de diferit încât ea devine irecognoscibilă pentru ceilalți coparticipanți la eveniment, dar nu mai puțin reală pentru cei care și-o reprezintă. Vom îndrăzni astfel să înaintăm într-o logică aparent neeuropeană, a acceptării simultane a contrariilor și chiar a contradicțiilor, având în apărare argumentul că această acceptare nu are loc într-un discurs al logicii formale (imposibil de încălcat) ci într-un discurs al trăirii, într-un punct de maximă focalizare unde și-au dat întâlnire și s-au suprapus într-un mod straniu cele mai diferite lumi și dimensiuni: politicul, filosofia, cultura, istoria și mai ales dorința fiecăruia dintre personajele participante de a determina de a avea în putere magnificul joc al epocii; toate acestea au dat naștere unui vast experiment istoric, cu motivațiile cele mai diverse dar cu rezultate asemănătoare: un strălucitor și elucubrant eșec, urmat de o eșuare dinspre **istorie** înspre **cultură** între care au pendulat permanent cu iluzia că le pot stăpâni pe amândouă și în cele din urmă înspre moarte și înspre uitare.

Că alegerea mijloacelor în vederea acestui experiment (apropierea de mișcarea de extremă dreaptă, legionară) a fost greșită, este un fapt pe care numai evoluția ulterioară a istoriei îl putea valida, pe care îl putem observa noi, din acest punct dar care era imposibil de detectat din acel punct. A face o cercetare invers cronologică, înseamnă să ne asumăm, din start, intenția de a culpabiliza totul, căci noi avem deja cunoștința de evoluția lucrurilor¹, avantaj pe care cei implicați în experiment nu îl aveau. Vorbim despre o greșită alegere a mijloacelor referindu-ne la falsa percepție pe care intelectualii în discuție o vor fi avut despre mișcarea legionară, căci aceasta nu a fost una a renovării spirituale, „ci una antispirituală, care viza asasinarea spiritului uman în totalitatea lui [...] a fost o mișcare antimodernă și ca atare antiistorică ...”²

Încercând să tratăm aceste probleme ne-am confruntat cu o serie de dificultăți legate de confuziile care s-ar putea crea prin faptul că însoțind percepțiile diferitelor personaje și ale

¹ Vezi Dan C. Mihăilescu, Prefața la *Revelațiile durerii*, (Emil Cioran), Editura Echinox, Cluj-Napoca, 19p.18.

² Vezi eseul lui Radu Florian, *Ideologia fascistă – o expresie a civilizației moderne*, în volumul colectiv, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, Editura Noua Alternativă, București, 1994, pp.33-34.

criticilor și exegeților lor de o sumă de motivații și determinări legate de motivațiile lor de apartenență la o anumită orientare politică ori la o anumită religie, motivații și determinări care le vor fi influențat percepția am risca să trebuiască să ne legitimăm ca autor al cercetării și să analizăm propriile determinări. Trebuie să recunoaștem că există o anumită sensibilitate privind modul în care ar putea fi judecat acest demers, precum și conștiința temerilor dominate de aceea a riscului de a fi obligați să ne alegem o tabără, să ne plasăm de partea cuiva. Întrebarea pe care vrem să o lansăm este următoarea: Când se poate aborda o problemă, un eveniment, fără teama de a deschide răni, de a dezgropa securi îngropate ori numai ruginite ? Dificultatea de a vorbi despre sensibilitatea și suspiciunile evreului, fără ca discursul să fie catalogat drept antisemit ori filosemit este însoțită de amărăciunea gândului că tentaculele otrăvite ale trecutului se întind până la noi, obligându-ne se facem gesturi inutile să apelăm la justificări care nu ar fi fost necesare dacă am fi tratat despre hitiți, nu pentru că au dispărut, ci pentru că rănila pe care lumea le va fi creat nu ne sunt cunoscute.

Pentru a nu fi siliți să ne înregimentăm într-o tabără sau alta, revenim la ideea imaginilor perceptiv multiple și plural autentice la care adăugăm ideea de comprehensiune ca atitudine personală și modalitate cognitivă de raportare la aceste probleme. Vom utiliza, de asemenea, o serie de prezumții precum cele pe care le descrie Sorin Alexandrescu: “prezumția de sinceritate a personajelor” și “prezumția de contingentă”¹, conform cărora trebuie să credem că personajele au acționat sincer fără intenția de a produce o catastrofă în mod necesar, socotind că acțiunile și ideile pentru care au optat au constituit la momentul respectiv cea mai bună alegere dar și “prezumția de nevinovăție politică” corelată însă cu cea de “răspundere morală”, adăugată la cea de “atitudine non-judecătorească a istoricului”, care garantează faptului că cel care întreprinde analiza nu se va erija în judecător, nu va face procese de intenție, nu va judeca și condamna personajele, dar nici nu le va absolve de responsabilități. La acestea am adăuga prezumția dezimplicării, a nepărtinirii, de care am dori să ne prevalăm pe parcursul acestei cercetări, prezumție care nu o utilizăm în sensul interzicerii unei opinii personale, ci pentru a fixa gnoseologicul în detrimentul ontologicului, pentru a ne stabili clar locul în cercetare și nu în istoria acestor fapte care oricât am discuta despre ele nu pot să ne privească decât “din urmă”, ele nu ne aparțin.

1.2.1. IMAGINEA ANILOR '30-'40, SCENA VIEȚII SOCIAL-POLITICE. Perioada la care ne referim a fost adesea numită “deceniu de răscruce”¹, considerându-se că a constituit momentul când România a traversat modificări social-politice și economice importante, radicale. România unită la 1918, realizase două reforme importante: universalizarea dreptului de vot și reforma agrară. Totodată, este perioada în care se naște

¹ Sorin Alexandrescu, op. cit., pp.17-18.

ampla dezbatere națională privind opțiunile României: fie către modelul occidental, modern, fie către modelul agrar și ortodox (reflectat prin revista *Gîndirea* de către “gîndiriști), pe scurt europenism versus tradiționalism. Există desigur și o a treia cale care încearcă să îmbine modernitatea cu tradiționalismul, reflectată în plan teoretic de contribuțiile lui Eugen Lovinescu și Ștefan Zeletin.

Pe scena politică confruntarea² pare să se transpună între democrație și autoritarism. Asistăm la dispariția Partidului Conservator, al doilea mare partid al țării, după Partidul Liberal și apar formațiuni politice burgheze, precum și partidele de dreapta și stînga. Alternează acum la putere P.N.L., cu dinastia Brătianu și anturajul ei, atît de detestat în epocă (deși, paradoxal, contribuie la modernizarea statului) și P.N.Ț. Toate acestea par să fi concurat la crearea unui “climat de opinie favorabil mișcărilor naționaliste, extremiste și autoritare”³ Deceniul patru a devenit deceniul crizei democrației românești. La aceasta se mai adaugă și influența recesiunii mondiale care a exacerbat problemele economice și tensiunile sociale existente, dînd tot mai multe lovituri democrației parlamentare și deschizînd drumul către naționalism și antisemitism.

Prima formațiune de dreapta a fost cea a lui A.C. Cuza și N. Paulescu¹, urmată de L.A.N.C. (Liga Apărării Național-Creștine) în 1923. În cadrul acestei formațiuni evoluează viitorul lider al extremei drepte, Corneliu Zelea Codreanu. Lui i se datorează sciziunea din 1927, cînd se constituie “Legiunea Arhanghelului Mihail”, mișcarea legionară.

În 1930 Regele Carol al II-lea revine pe tronul țării, cu ambiția de a-și crea propria forță politică și implicit, de a slăbi forța partidelor care își disputau puterea. Venirea lui la tron a fost de rău augur pentru democrație, prin disprețul său față de instituțiile parlamentare ca și prin faptul că se erijează drept sursă incontestabilă a puterii în stat. Scena politică românească are de a face în deceniul trei și patru cu guverne de tranziție, fragile guverne de coaliție, instabilitate politică ce permite ascensiunea partidelor de extremă dreaptă, dintre care se impune Garda de Fier.

Este de adăugat și influența externă (schimbările în echilibrul de forțe la nivel european), ascensiunea Germaniei naziste și a Italiei fasciste, combinată cu o tendință de conciliere a democrațiilor occidentale și rezultînd din percepția politică falsă, ipoteza de lucru greșită, că viitorul ar aparține autoritarismului.

Carol are o atitudine inconsecventă față de mișcarea de extremă dreaptă, crezînd că poate să o controleze și să o folosească ca armă împotriva celorlalte partide, a partidelor tradiționale în jocul său pentru obținerea puterii absolute, joc ce a culminat cu proclamarea dictaturii regale la 10 februarie 1938. Instituirea dictaturii lui Carol a marcat sfârșitul

¹ Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, București, 1980, pp.19,20 și urm.

² La alegerile din 1928 s-a votat într-o proporție copleșitoare pentru democrație. Dar impactul votului universal a fost relativ limitat, deoarece marea masă de țărani se caracteriza prin apatie și lipsă de experiență politică, ei fiind atîta vreme excluși de la viața politică, fapt care trebuie coroborat, pentru o viziune corectă, cu opoziția puternică a unor grupări și personalități importante (gîndiriștii) la modernism. Vezi Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea și Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1999, p.428 sqq.

³ Ibidem.

experimentului democratic în România. Atitudinea regelui a fost echivocă, el a pendulat între interzicerea Gărzii de Fier și acceptarea acesteia.

Dacă formațiunile politice de dreapta erau relativ ne semnificative în anii '20, în deceniul patru situația nu mai este aceeași. Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) acționează prin intermediul propriei sale mișcări naționaliste mai extremiste decât cea a lui A.C. Cuza. Aripa militară a Legiunii Arhanghelului Mihail, Garda de Fier, înființată în 1930 va da ulterior numele întregii organizații². Substanța fascismului românesc, antisemitismul, creștinismul ortodox fundamentalist, cultul țăranelor ca om natural, nepervers, autohtonismul³.

Între alegerile dintre 1931 și 1937, Garda a devenit o mișcare de masă, voturile câștigate de aceasta evoluând numeric de la 1% la 15,58%, iar electoratul ei fiind: tineri locuitori ai orașelor, membri din toate clasele sociale, țărani, cler rural, muncitori, burghezii de la orașe și periferia societății. În acea perioadă la conducerea Gărzii se aflau elemente din clasa de mijloc cu educație universitară. Alegerile din 1937 au reprezentat un test critic; în noiembrie, guvernul liberal și-a încheiat mandatul, și-a prezentat demisia iar Carol I-a invitat pe Ion Mihalache să formeze un guvern național-țărănesc. Acesta refuză și Carol apelează la fostul ministru liberal, Gh. Tătăreanu. În campania electorală Iuliu Maniu și-a asumat conducerea opoziției în scopul de a răsturna guvernul Tătăreanu iar pentru aceasta a semnat un pact electoral cu Corneliu Zelea Codreanu și Gheorghe Brătianu. Maniu nu simpatiza nici cu Garda de Fier nici cu dictatura dar credea că Garda ar putea descuraja guvernul în folosirea obișnuitei tactici de mână de fier în timpul alegerilor. Această viziune va aduce rezultate șocante în alegeri, adică Garda devine al treilea partid ca mărime din Parlament¹.

Ca urmare a demisiei lui Tătăreanu (28 decembrie 1937), Carol îl invită pe O. Goga (șeful Partidului Național Creștin) să formeze guvernul. Carol era încântat de posibilitatea de a-și realiza ambițiile aducând la putere un partid care obținuse mai puțin de 10% din voturi și un guvern slab, divizat, dincolo de care putea să-și impună discreționar voința. Dorința de a se impune ca și convingerea că sosise momentul instaurării unei dictaturi regale, îl făceau pe Carol să nu dorească un guvern puternic. Așa că a acționat rapid și fără vâlvă la 10-11 februarie 1938, înlocuind pur și simplu guvernul Goga cu un "guvern consultativ" condus de Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Miron Cristea și avându-l în componența sa pe Ion Antonescu drept ministru al apărării. Pentru a-și consolida puterea, Carol a dizolvat instituțiile sistemului

¹ În 1922 cei doi întemeiază "Uniunea Național Creștină".

² În încercarea de definire a mișcării, aceasta ajunge să semene tot mai mult cu fascismul german și italian (uniforme, salut, glorificarea conducătorului – Căpitanul) dar aceste asemănări erau preponderent formale. Ibidem, p.433.

³ Ibidem, p.434.

parlamentar; la 20 februarie 1938 a abolit Constituția din 1923 și a înlocuit-o cu una bazată pe principii corporatiste și care concentra puterea în mâinile regelui; la 30 martie 1938 Carol dizolvă toate partidele și grupările politice. Totodată ia măsuri drastice împotriva Gărzii de Fier pe care o considera principalul său inamic. Dă instrucțiuni lui Armand Călinescu, omul forte al noului său cabinet (ministrul de interne) să o distrugă prin orice mijloace (legale sau ilegale). Astfel membrii Gărzii și chiar simpatizanții sunt arestați în număr mare și internați în lagăre de concentrare înființate în acest scop². Brutalitatea, forța măsurilor luate împotriva Gărzii în 1938 și după acest moment erau motivate de perceperea ei ca o agentură a Germaniei. Arestările masive au început la scurt timp după Anschluss-ul dintre Germania și Austria din martie 1938 iar uciderea lui Codreanu și a altor 13 gardiști în noiembrie 1938 a intervenit după ce Carol vizitase Germania și Hitler îi ceruse insistent să elibereze membrii Gărzii și să facă un cabinet condus de Codreanu. Carol își propune să creeze un partid unic pentru mobilizarea și canalizarea sprijinului maselor pentru noul regim. Așa se va naște în data de 6 decembrie 1938, Frontul Renașterii Naționale. Dar la sfârșitul anului 1939, când Carol invită vechile partide politice să se unească în jurul regelui pentru a apăra țara împotriva pericolelor internaționale tot mai grave.

În noua atmosferă de criză, Garda reînvie sub conducerea lui Horia Sima care se refugiază în Germania pentru a scăpa de persecuțiile lui Carol. Organizația nu mai era cea dinaintea de 1938 ci, din cauza persecuțiilor lui Carol, devenise dintr-o mișcare de mase, un partid compus din conducători și birocrați³.

Situația internațională dramatică (căderea Franței în iunie 1940) l-a făcut pe Carol să se deplaseze și mai mult spre dreapta. Astfel el decretează înființarea Partidului Națiunii, partid unic, “totalitar” ce are ca misiune aceea de a ghida întreaga viață spirituală a națiunii, dar noul partid va fi cu totul lipsit de importanță.

Aceasta este scena politică pe care se va desfășura experimentul de idei pe care îl vom numi “marele experiment interbelic” și care, scos din contextul care l-a generat naște mult mai mulți monștri decât a făcut-o totuși în realitate.

1.3. PERCEPȚIE SINCRONĂ

Acest tip de percepție are în vedere simultaneitatea momentului creării imaginii perceptivă cu momentul producerii evenimentului perceput. Avantajul este de ordinul evidenței, apropierea spațio-temporală de obiect face ca imaginea să fie autentică dar nu

¹ Partidul Liberal a obținut majoritatea – 35,9 % și 152 locuri în Parlament dar nu și procentajul de 40% necesar pentru a obține prima electorală și, implicit pentru a deține majoritatea în Cameră. PNȚ obține 86 locuri iar extrema dreaptă, prin partidul său Totul pentru Țară, obține 66 locuri. Ibidem, p.435.

² Ibidem, p.436.

³ Ibidem.

scutită de subiectivismul trăirii. Observăm cu surprindere că mai multe persoane care au trăit același eveniment prezintă imagini diferite ale desfășurării acestuia, filtrul cognitiv dar mai ales filtrul afectiv personal, dând seama de aceste trăiri diferite ale unuia și aceluiași eveniment. Suma de semnificații pe care o atribuim unui eveniment sau altul, unor persoane etc, ca și evaluările pe care le facem ne duc în cele din urmă la o concluzie pe care am anticipat-o deja, sub condiția acceptării prezumției de sinceritate a personajelor, ideea unor realități multiple. Trebuie de asemenea să observăm că evenimentele petrecute în perioada pe care o studiem evenimente care au marcat fofrte diferit anumite personaje, atât în sensul evoluției lor, cât și în sensul modificării discursului lor, în timp ce unele dintre personajele urmărite au avut reacții complet diferite, evenimente puternice neinfluențându-le, neafectându-le nici preocupările, nici discursul: două astfel de evenimente care au generat reacții total diferite ar putea fi moartea lui Corneliu Zelea Codreanu¹ sau chiar a lui Nae Ionescu.

Întrebarea la care încercăm să răspundem este nu numai cum au perceput evenimentele personajele pe care le urmărim ci, și cum s-au perceput pe sine, care le-au fost motivațiile, ce reprezentări sociale aveau, ce imagine au construit despre jocul de idei și atitudini în care s-au implicat și cum s-a modificat discursul acestor personaje pe parcursul trecerii timpului.

Câteva dintre ideile cheie în descifrarea răspunsului la aceste întrebări sunt: ideea de “mesianism”, “nouă spiritualitate”, “transfigurare”. Vom urmări în cele ce urmează imaginea pe care și-au construit-o despre sine membrii tinerei generații, ideile celor care au constituit tânăra generație și modul cum și-au perceput acțiunea, coroborat cu motivațiile pe care le vor fi avut în acea vreme. Trebuie să ținem seama de faptul că este nevoie de răbdare dar mai ales de bunăvoință pentru a decipta din hățișul de idei, conflicte, direcții „drumul spre centru”. Căci din motive ce țin de construcția ei genetică² dar și din motive exterioare („deturnată cu profit de forțele politice”) Tânăra Generație sau Generația 27 „s-a urcat pe eșafodajul istoriei într-o semiconștientă, provenită în egală măsură din propria-i narcoză, auto-otrăvitoare, și din euforizantele injectate din afară”³.

¹ Mihail Sebastian merge la schi și pomenește numai în trecut, în Jurnal, de moartea lui Codreanu, fără să analizeze efectele asupra celorlalți. Crede numai că Eliade ar putea ține doliu.

² Dan C. Mihăilescu, Prefața la *Revelațiile durerii*, (Emil Cioran), Editura Echinoc, Cluj-Napoca, 1990, p.7.

³ Ibidem.

CAP.2. JOC ȘI ILUZIE: IMAGINEA DE SINE

2.1. TÂNĂRA GENERAȚIE ȘI PERCEPȚIA LUMII INTERBELICE

2.1.1. MIRCEA ELIADE, “șeful Tinerei generații” descrie trăirile generației din care face parte în cele două romane ideologice *Întoarcerea din rai* și *Huliganii*, apărute în 1934, respectiv în 1935. Aici este susținută tema „pierderii beatitudinilor, a iluziilor și a optimismului care dominaseră primii doisprezece ani ai <României Mari>”. Aceasta a fost generația (prima și singura) care s-a bucurat de “raiul” instaurat în anii 1919-1920. În cel de al doilea roman, Eliade dorește să illustreze modul de gândire al celor ce vor „să triumfe în Istorie”, înarmați cu o „inconștiență împinsă până la cruzime și o încredere absolută în ei înșiși”. S-ar mai putea face trimitere și la un al treilea roman, socotit metaforă care sintetizează imaginea acelor ani, romanul *Noaptea de sânziene*, în care sunt prezente temele cheie ale gândirii lui Eliade și poate și chei ale comportamentului acestuia: ideea misterului ireductibil al vieții (care în orice moment al ei este un cifru care ascunde și altceva în sine, a nevoii de a găsi o ieșire din labirint, obsesia ieșirii din timp și din istorie, asumarea unor vini care nu îți aparțin, precum și ideea rătăcirii printr-o existență capcană, dar posedând locuri și momente privilegiate. Nostalgia pierderii paradisului unei generații libere o vom întâlni trăită și de Emil Cioran, cu referire la copilăria sa¹. Un exemplu al acestei libertăți oferite de „raiul” societății românești a fost posibilitatea înființării *grupului Criterion*², un fel de simpozion, la care se conferenția pe teme importante la acea vreme (Gandhi, Gide, Chaplin, Lenin, Freud, arta modernă, muzica contemporană, jazul etc.). Erau invitați reprezentanți din tot felul de mișcări³, se dezbătea liber și în contradictoriu, lucru deosebit de important: Eliade

¹ “N-a mai existat nici măcar o singură clipă în care să nu fi fost conștient că mă aflu în afara paradisului.” - *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973, p.40. Cioran își explica tristețea și pesimismul de mai târziu prin contrastul dintre fericirea absolută a primilor ani de viață și tot ceea ce a urmat după aceea.

² În vara lui 1932, duminicile după-amiaza, un grup de artiști și scriitori și artiști se adunau în grădina lui Mac Constantinescu pentru a juca volei. Primul nucleu a fost alcătuit din Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Mihail Polihroniade, Dan Botta, Petru Comarnescu, Haig Aterian, Marietta Sadova, Ion Călugăru, Paul și Margareta Sterian, Lily Popovici, Mircea Eliade. După ce se însera, grupul se retrăgea la una din cărciumile din cartier, unde stăteau de vorbă până târziu. Numele grupului „Criterion” a fost dat de Petru Comarnescu. Într-una din seri, Comarnescu a adunat de la fiecare câte o mie de lei și cu banii adunați a închiriat sala Fundației Regale, a tipărit afișe, iar din toamna care a urmat s-a inaugurat seria de simpozioane, care au făcut grupul să devină celebru. Vezi Mircea Eliade, *Fragment pentru Dan Botta (Prodomos)*, august 1967), în *Împotriva deznădejzii*, Editura Humanitas, București, 1992, p.241.

³ Pentru Lenin, de exemplu, au fost cinci conferențieri: un renumit profesor universitar- președinte, Lucrețiu Pătrășcanu – secretar al partidului communist, inginerul Belu Silber – ideolog communist, Polihroniade - reprezentant al Gărzii de Fier, Mircea Vulcănescu – ca reprezentant al politicii liberale de centru, dar în același timp economist, filosof și teolog. Vezi Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.69.

mărturisește: „Când am scris *Întoarcerea din Rai*, mi-am spus că eram pe cale să pierdem un fel de paradis, deoarece în anii 1933-1934, se mai putea vorbi încă deschis. Mai târziu n-a existat o cenzură, în sensul strict al cuvântului, dar trebuiau alese mai curând subiecte culturale. Criterion a avut repercusiuni covârșitoare la București”¹. Dan Botta spunea, impresionat de succesul grupului Criterion: „Pentru întâia oară în București, *stilul* face sală plină”², stil însemnând capacitatea de a înfunta marile probleme cu seninătate, fără înverșunare (*audiatur et altera pars*), ci cu eleganță și competență. Generația lui Eliade încerca un soi de obiectivitate care a fost de multe ori greșit înțeleasă, răstălmăcită. Ei încercau să pună în practică ideea potrivit căreia „într-o cultură majoră toate curentele de gândire pot fi prezentate”³. Era un fel de asigurare împotriva provincialismului și a complexelor de inferioritate pe care le are orice cultură minoră. Și cu toate acestea, sentimentul încrederii în posibilitățile de creație ale geniului românesc, continua să fie dublat de prejudecata, teama de „influențele nefaste” ale „ideilor subversive”. „Spiritul Criterionului” a fost generat de această experiență uluitoare culturală, mai bine-zis de această experiență a multiculturalității și a demonstrat că „fenomenul românesc” era susceptibil de a fi pus în evidență nu numai prin creații folclorice, dar și printr-o cultură majoră, după care „suspinăm de atâtea secole”, care cu timpul ar trebui să înlocuiască minoratul cultural provincial în care ne-am obișnuit să trăim⁴. Va trebui însă să urmărim dacă deschiderea nelimitată promovată de criterioniști, “emanciparea actului cultural de sub contingența politicii, asumarea personală a actului de gândire și simț critic față de ceea ce se fixează în forma unei tradiții”⁵ vor rămâne atitudini consecvente sau vor fi încălcate ori transformate în utopie ?

Eliade descrie atmosfera intelectuală a anilor '30 astfel: “Făceam parte din prima generație care a preluat cultura a ceea ce se numea pe atunci <România Mare>, a României de după războiul din 1914-1918. O primă generație fără vreun program stabilit dinainte, fără vreun ideal anume de realizat. Generația tatălui meu și aceea a bunicului meu aveau un ideal: să reunească toate provinciile românești. Acest ideal a fost îndeplinit iar eu am avut norocul să fac parte din prima generație de cărturari români care a fost liberă, care n-a avut program. Eram liberi să descoperim nu numai izvoarele tradiționale, cum ar fi cultura noastră clasică și literatura franceză, ci absolut totul. În ce mă privește, am descoperit literatura italiană, istoria religiilor și apoi Orientul. Unul din prietenii mei a descoperit literatura americană; un altul, cultura scandinavă. (...) Cum vedeți, totul era posibil”⁶. Toate demersurile acestea “libere” ale

¹ Ibidem, p.69.

² Idem, *Împotriva deznădejdii*, p.241.

³ Idem, *Memorii*, vol.I, p.255.

⁴ Idem, *Împotriva deznădejdii*, p.241.

⁵ Ștefan Afloroaiei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p.77.

⁶ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1990, p.20.

tinerei generații erau o modalitate de emancipare și totodată de protest la adresa celorlalte generații: “Ne simțeam angajați într-o campanie împotriva fosilelor”¹ dubate de conștiința faptului că nu este suficient să faci teorie (“să vorbești la universitate) ci, mai mult, că era necesară o implicare civică: “Trebuia să coborâm în arenă”². Tânăra generație depășea astfel complexele profesorilor lor, manifestate în teama de implicare în cotidian și rezumarea activității intelectuale la latura ei strict academică, dorind o mai amplă implicare în cultură și cu o audiență mai largă decât cercurile universitar-academice. Tânăra Generație avea ceva de spus lumii și își căuta cu fervoare mijloacele.

Mircea Eliade și-a expus teoria asupra “generației” într-o serie de articole publicate în *Cuvântul* în perioada 6 septembrie – 16 noiembrie 1927 sub titlul “Itinerariu spiritual”. Eliade crede că generația dinaintea lor și-a încheiat misiunea istorică, unirea țării, dar împlinirea acestui vis adusese cu sine un cutremur asupra valorilor tradiționale: mitul progresului nelimitat, încrederea în capacitatea științei și tehnicii de a instaura pacea și dreptatea socială, întâietatea raționalismului etc. Eliade credea că odată cu războiul și-a făcut loc, în lumea lor (a Occidentului) și în viața spirituală însuși iraționalul. Vechea generație se afla în criză și nu-și mai putea recupera valorile. Aici intervenea misiunea Tinerei generații, de a găsi noi valori, noi rosturi, eliberați de anumite datorii naționale care copleșiseră Vechea generație. Noua generație avea misiunea “de a accepta invazia iraționalului sub toate formele și de a elabora o nouă filosofie a istoriei în care spiritul occidental să fie redus la justele-i dimensiuni”³. Se crea astfel spațiu pentru marele experiment interbelic al Tinerei generații.

În privința ideii de mesianism, Mircea Eliade pornește prin a se întreba dacă noi, românii, am putea crea ori alimenta un spirit mesianic, apt să ne ridice în ochii noștri și ai celorlalți. “O mișcare mesianică nu poate începe și nu se poate justifica decât printr-o puternică efervescență spirituală”⁴. Acest mesianism justifică, în ordine spirituală chiar și o anumită orientare politică. Politicul nu are însă prioritate, el este un mijloc acceptabil dacă este pus în slujba unui “act de înalt ordin spiritual”, acela de a crea, regăsi, restaura misiunea istorică a unui popor. Termenul de mesianism se traduce, în viziunea lui Eliade, prin “luptă cu destinul, sfârșimarea geografiei, depășirea istoriei, înseamnă o apocaliptică încordare a colectivității, încordare în care insul se pierde și interesele sale imediate (economice, sociale, politice) sunt anulate”¹. Teama că România este numai geografie și nu istorie, o vom găsi și la alt coleg de generație, Emil Cioran. Eliade admite și o serie de formule mesianice de tipul “împăcarea României cu Dumnezeu”, care sintetizează ideea primatului spiritului și al spiritualului asupra oricăror alte forme de activitate. Creația este singura cale de emancipare, iar singura emancipare convingătoare este emanciparea culturală. Mesianismul românesc

¹ Ibidem, p.69.

² Ibidem, p.70.

³ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995, p. 203.

⁴ Mircea Eliade, *Popor fără misiune ?!*..., 1 dec.1935, în vol. *Profetism Românesc. România în eternitate*, vol.2, p. 136.

trebuie însă să conducă și a crearea unor modele de viață, a unor forme trainice de stat, precum și a unor forme revoluționare de viață și chiar a unei noi conștiințe. Eliade deplângea gândirea restrictivă a tinerilor, atât a celor de stânga cât și a celor de dreapta, preocupați prea mult de aspecte dogmatice ori extetrioare, deformați de puritarism și rigorism. Pentru definirea “creațiilor spirituale” ale unui neam Eliade enumeră: “felul său propriu de a valorifica viața – printr-un nou model de eroism, sau de dreptate sau de mântuire, sau poate printr-o creație de geniu în domeniul artelor etc”².

Pe de altă parte, căutarea modelului omului nou, paradigma omului exemplar este o constantă a căutărilor lui Mircea Eliade, care mărturisește că simțea nevoia unor surse neglijate care să demonstreze că “omul nu este doar omul lui Kant, Hegel sau Nietzsche”. Aceste surse puteau fi cele care se apropiau de tradițiile populare românești și moștenirea străveche a dacilor, sau chiar de preistorie. De aici cercetarea curentelor ermetiste și oculte. “Poate nu-mi dădeam seama că, de fapt căutam omul exemplar, dar simțeam marea importanță a unor izvoare uitate ale culturii europene”³.

2.1.2 EMIL CIORAN, “copilul răzvrătit și disperat al Tinerei generații” a adus cu sine în vârtejul de idei al furibundeii epoci o culoare aparte. Și el s-a lăsat sedus de problemele cheie: mesianism, spiritualitate, om nou etc., chei pe care le-a răsucit dureros în hăurile eului, în prăspăstiile cu ecouri înșelătoare ale unei sensibilități intelectuale ce friza adesea limitele. Carisma lui Cioran, s-a făcut simțită și în țara de exil, Franța, unde prima apariție editorială îi este întâmpinată cu următoarele cuvinte: “Iată-l pe cel ce-l așteptam, profetul vremurilor concentraționare și al suicidului colectiv, cel căruia toți filosofii neantului și al absurdului îi pregăteau venirea, adevăratul aducător al releinvestiri. Să-l salutăm și să-l privim mai de aproape: el va depune mărturie pentru epoca noastră”⁴. Prezența acestui gânditor straniu în peisajul filosofic al anilor treizeci ne impune să analizăm o altă modalitate de a percepe evenimentele, o altă imagine a caleidoscopului nostru, văzută, de astă dată prin ochii celui care și-a făcut o profesie din a exersa paradoxul și disperarea, construind și deconstruindu-și identități spirituale, depășind granițele lingvistice dar și pe cele naționale, purtându-și cu sine pe malurile Senei și în paginile de eseuri și aforisme insomnia, decepțiile, răspunsurile pe care le-a descoperit la întrebările cheie, abandonate apoi odată cu locurile natale.

Cioran își exprimase opțiunea, odată cu finalizarea lecturilor adolescenței și studenției: el se dorește împotriva tuturor formalismelor, subtilităților și distincțiilor culturale care nu se

¹ Ibidem, p.136.

² Ibidem, p.196.

³ Idem, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1990, p.23.

⁴ În numărul din 29 septembrie al ziarului *Combat* apărea un articol al lui Maurice Nadeau cu titlul *Un “penseur crepusculaire”*, articol în care este semnalată prima apariție editorială (în Franța) a filosofului Emil Cioran; Despre acest articol, precum și alte semnături ilustre prezente în acele zile în presa franceză, salutând apariția lucrării *Précis de décomposition*, în Gabriel Liiceanu, *Cearța cu filosofia*, Editura Humanitas, București, 1992, p.174-175.

caracterizează printr-o angajare existentială, fermă. Scriind fragmentul *Adieu à la philosophie*¹, divorțează de filosofia sistematică, pledând pentru un mod viu, personal și chiar pasional de a face filosofie: “Am întors spatele filosofiei când mi-am dat seama că e cu neputință să descopăr la Kant vreo slăbiciune omenească, vreo urmă adevărată de tristețe; la Kant și la toți filosofi”. La urma urmei a face filosofie nu înseamnă doar a acumula și dezvolta scheme de gândire, ci și a participa la un scenariu paideic, a te iniția într-un anumit *modus vivendi*, filosofia întrupându-se într-un corp viu, personal.² Scrierea filosofică autentică este cea care izvorăște din tensiunile vieții, din obsesii, din stări organice, din intuiții ale singurătății și ale nopților insomniace. Acestea sunt și temele pe care Emil Cioran le abordează în colaborările sale publicistice din vremea studenției în *Mișcarea, Gândirea, Revista de filosofie, Revista teologică, Calendarul, Floarea de foc, Vremea, Azi, Arhiva pentru știință și reformă socială etc.* Aici vom găsi titluri sugestive ca: *Prea multă claritate!, Despre stările depresive, Conștiința și viața, Ideocrația, Elogiul oamenilor pasionați, Existențe dramatice, Sistem și viață, Forme perimate, Individ și cultură.* Publicistica lui Cioran din deceniul patru se orientează pe două mari direcții: infernul eului și infernul etniei (răul interior și răul exterior), așa cum se reflectă ele în *Pe culmile disperării* și, respectiv, *Schimbarea la față a României*. Scriitura lui Cioran are ceva mistic, asemănător misticii medievale germane. România este hulită și adorată cu o frenezie mistică: „Nu e mare lucru a iubi România din instinct; nu este merit. Dar s-o iubești după ce ai disperat total de destinul ei, îmi pare totul. Și cine n-a disperat de destinul României niciodată acela n-a înțeles nimic din complexitatea acestei probleme și acela nu va fi angajat nicicând profetic în destinul acestei țări”³.

Câteva motive circumscrise temei trăirii pe care gânditorul le abordează sunt experiența suferinței și trăirea insomniei și a plictisului, problema morții și trebuie relevat faptul că Cioran susține că nu s-a mulțumit doar să mediteze asupra ei, ci a experimentat-o trăind sub semnul ei, în proximitatea sinuciderii. La acestea se adaugă acea “indispoziție globală” care i-a marcat tinerețea, precum și plictiseala, pe care Cioran o numea “rana deschisă a vieții mele” și care au creat un fel de stare de grație din care au luat naștere toate acele reflecții, încărcate de melancolie, asupra vieții. Suferința, în sens dostoevskian, de cauză a conștiinței, este cea care îi livrează pe oameni vieții autentice, trăirii. Cioran crede că suferința se leagă în mod necesar de filosofie: “A suferi înseamnă a medita o senzație de durere: a filosofa – a medita asupra acestei meditații”⁴

¹ Fragmentul face parte din lucrarea *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949.

² Ștefan Afloroaiei, op. cit., p.142.

³ Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1990, p.44.

⁴ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, Editura Humanitas, București, 1991, p.21.

În ceea ce privește problema istoriei, raporturile omului cu istoria, destinul popoarelor, al culturilor și, în mod particular, destinul românilor. Cioran mărturisește¹ că teza sa principală (care-și găsește originea în filosofia fatalistă) este neputința omului în fața istoriei. Omul nu este decât obiect al istoriei, el nu este subiectul ei. Acesta este motivul pentru care Cioran ura istoria. Filosoful admite totuși că, în unele momente, omul reușește să “irumpă” din istorie, devenind subiect al ei, clipe în care este cu adevărat creator, dar în genere² primează latura pasivă a istoriei, care-l face pe om să fie un simplu rezultat al procesului. Poziția lui Cioran față de istorie cunoaște anumite inconsecvențe, el operând în diverse momente (înainte și după război, în perioada trăită în România și în perioada “franceză”) redefiniri ale istoriei³. Am putea afirma că percepția lui Cioran a suferit modificări serioase odată cu trecerea momentului “fierbinte” al anilor treizeci și că în cazul său, distincția sincron și post-evenimential este perfect operantă. Înainte de război, Cioran urmărea Istoria, desfășurarea ei din interior, istoria însemnând participare. Prin actul de a face istorie, individul își creea propriul său destin. În *Schimbarea la față a României* găsim ideea că “Istoria nu se desfășoară automat și nici numai datorită unui impuls originar”. Ea este pusă în mișcare de “ideea istorică”, idee care se naște dintr-o sinteză dialectică între individ, în calitate de creator al valorii și națiune ca purtător și garant. După război, Istoria este privită din afară. Istoria devine spațiul în care ea se petrece. Chiar până și pozițiile omului și ale istoriei s-au schimbat iar “capacitatea de răscumpărare a istoriei a pierit.”

Cioran suține și ideea că Istoria este o greșeală îngrozitoare; (credem că aici operează deja percepția post-evenimentială); să trăiești în istorie este o greșeală îngrozitoare. Singura salvare posibilă este să trăiești în afara istoriei, să refuzi participarea sau să o faci imposibilă: “<Niciodată nu vom accepta Istoria>, iată maxima care pare să ne exprime neputința de a fi înțelepți adevărați sau nebuni autentici.”¹ Observăm că atitudinea lui Cioran față de istorie este diferită deoarece și percepția lui s-a schimbat, evoluând de la dezinteres față de istorie și aplicație pentru spiritualul pur spre dorința de a interveni, de a schimba Istoria și destinul național și apoi, până la conștiința faptului că opțiunea a fost greșită, cu toate consecințele tragice pe care această acceptare le presupune pentru conștiința filosofică.

În *Schimbarea la față a României*, Cioran reproșează nației din care provine, românilor, defensivismul, scepticismul, influența blestemată a tradiției bizantine, lipsa

¹ În convorbirea cu Fritz J. Raddatz, volumul *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993, sub numele *Oceanograf al ororii*, p.152.

² Cioran crede că această atitudine pe care o are față de istorie este determinată de originea sa estică, românească.

³ În *Tratatul de descompunere* găsim următoarea definiție: “Istoria nu este decât o defilare de false absoluturi, o succesiune de temple înălțate unor pretexte, o înjosire a spiritului în fața improbabilului”.

gânditorilor mesianici, cantonarea în problemele etnicului, pacifismul. Cioran crede că nu există loc pentru judecăți morale atunci când e vorba despre destinul unui neam. Toate mijloacele pe care acesta le-ar folosi (chiar și teroarea, crima, bestialitatea) sunt justificate. Valoarea lor este relativă: în decadență sunt meschine, în ascensiune sunt virtuți. La urma urmei, conchide Cioran, “toate triumfurile sunt morale”².

Tot acest amestec de potențialități, precum și teama că românii nu vor reuși să schimbe destinul cultural al țării lor, l-a făcut pe Cioran să exclame: “Iubesc istoria României cu o ură grea”³, dorindu-și o Românie fanatică, schimbată la față, transfigurată. Filosoful crede că nu este greu să iubești România din instinct; este greu să o iubești după ce ai disperat, trimițându-ne cu gândul la distincția kantiană între iubirea din înclinație și iubirea din datorie.

O țară continuă să existe numai în măsura în care are o misiune istorică și niște mituri (care sunt “adevărurile ei vitale”) care să o susțină. Miturile unei națiuni sunt reprezentative chiar dacă eludează adevărul căci națiunile nu caută adevărul ci puterea. România își va găsi sensul în lume atunci când românii vor conștientiza unicitatea condiției românești și vor reflecta asupra faptului că viața noastră politică de până acum nu a scos la iveală nici un mit iar trecutul României a fost “timp fără istorie”. Din păcate noi nu am fost nici o dată mânați de un spirit transformator.

Intervine apoi problema raportării la universal, căci o națiune nu este mare dacă nu încearcă să se substituie umanității.⁴ Pentru ca un popor să facă saltul la națiune, trebuie să ia un contur original și să-și impună valorile lui particulare ca valori valabile universal. Iar “România nu are nimic original în afară de țărani, artă populară și peisaj (de care nu este responsabilă).”¹ România este mai degrabă geografie decât istorie. Participarea la spirit, crearea unei spiritualități autentice, este condiționată de trecerea de la popor la națiune, căci poporul, ca atare nu are relevanță pentru spirit, nu este un fenomen spiritual. Națiunea, pe de altă parte, întrupează numai valori spirituale, dar nu este în esența sa, spirituală. Ea trebuie să-și găsească în sine forța creatoare de spiritualitate.

Din păcate se pare că există un viciu substanțial în structura sufletească a românului, un gol inițial, o inadecvare, neconformitate din care derivă seria de ratări a trecutului nostru; lipsește acel dinamism primordial. De înfrângerea acestor deficiențe depinde șansa lansării noastre în lume. Cioran se plânge de faptul că “românii au fost întotdeauna prea călduți, au urât extremele și soluțiile tari, au dat ocol evenimentelor. Echilibrul nostru nu rezultă dintr-o armonie, ci dintr-o deficiență și acoperă “liniștea amărată a unui suflet nerealizat”. Care să fi

¹ Idem, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992, p.14.

² Ibidem, p.42.

³ Ibidem, p.42.

⁴ Așa cum a făcut Franța, care este atât de împlinită în sine și pentru sine pentru că și-a trăit naționalul ca universal; orice francez are sentimentul că Franța este lumea.

fost oare acel specific național al României care a ținut-o mai bine de o mie de ani în nemișcare ?

Cât privește țăranul român, ca unitate esențială, ca element de originalitate, și el ascunde un întreg ghem de amărăciune și neputințe: “Nu cunosc în Europa un alt țăran mai amar, mai pământiu, mai copleșit.”² El nu a cunoscut setea puternică de viață și poartă înscrise pe chip toate umilințele și toate înfrângerile pe care le-a trăit. El este mai lucid și mai bătrân sufletește decât țăranul italian sau german. Poate că din punct de vedere biologic este superior țăranului francez, are o anume maturitate sufletească nenecesară. Este prea înțelept, știind prea multe despre viață și despre moarte dar nu înțelege nimic din istorie. Este asemenea unui copil bătrân.

Oricare ar fi valoarea unei culturi populare, un popor nu trebuie să rămână la nivelul de cultură populară, căci o astfel de cultură identifică valorile cu etnicul, concluzie mult prea restrictivă și chiar periculoasă pentru spiritualitate iar cantitatea de natură prezentă în cultură indică gradul ei de naivitate.

Totodată, schema formală a soartei noastre este una orizontală, ceea ce înseamnă că ar fi de reflectat asupra introducerii unui sens ascendent devenirii României, sens caracteristic, de pildă, goticului³.

Românul are un soi de curaj (care este colectiv, căci individual, vom vedea, românul se derogă de răspundere) al românului de a-și asuma lipsurile merge până la a face o virtute din a nu munci, tipul inteligent unanim simpatizat fiind cel al chiulangiului. Intelectualul obsedat de o idee, apare ca un monstru. La aceasta se adaugă și indoiala de sacrificiu, survenind din credința în inutilitatea jertfei. Românii le lipsește pasiunea distructivă pentru un ideal: “Nici un român nu se simte personal vinovat. Toate ratările și golurile le explică prin vidurile României, dezertând astfel de la responsabilitatea individuală.”⁴

Cioran deplânge cumsecădenia românească, socotind-o un defect datorită excesului: românii sunt prea buni, prea cumsecade, prea așezați, prea omenoși, virtuți mediocre, fericite pentru oamenii lipsiți de personalitate. Gânditorul ar renunța la toate aceste “calități” preferând “o Românie în delir”, în care românul să se creadă în centrul istoriei pentru a putea deveni creativ. Românii ca neam ar trebui să renunțe la umilință. Este foarte cunoscută formula lui Cioran care îi rezumă visul: “Aș vrea o Românie cu populația Chinei și destinul Franței”⁵

Un alt păcat a fost înclinația noastră către Orient, căci nu este vorba de spiritualitatea specific orientală, cu care nu avem nici un fel de afinitate, ci de “scursorile mici-asiatice”, de

¹ Ibidem, p.51.

² Ibidem, p.62.

³ Patosul gotic, are, după părerea lui Cioran, ceva din verticala spiritului, idee pe care o găsim și la Blaga.

⁴ Ibidem, p.73.

⁵ Ibidem, p.99.

periferia spirituală pe care Cioran o numește Balcan, locul unde răbufnește doar ecoul “marilor respirații spirituale”. Dar cea mai tristă amintire pentru poporul român sunt turcii¹. Spaima pe care ne-au făcut să o simțim se reflectă în așezarea satelor noastre, fie că sunt sate de munte cu case înghesuite, sprijinite și rezemate unele pe altele, “scunde și turtite ca de o frică seculară, cu ulițe monotone care plimbă truda oamenilor și au ferestrele mici și închise ca inima țăranilor, inconștienți din mizerie ...”² Satul este “suspendare istorică, inactualitate substanțială”.

O altă carență a spiritului românesc este lipsa unui “ethos agresiv”, exprimat prin războaie de agresiune. România nu a avut asemenea idealuri, singurul comandament fiind: “Să ne apărăm granițele”. Am avut numai războaie de apărare și invazii. Democrația, la rândul ei nu a creat în România decât o “dezlănțuire superficială de energie”. A creat simple iluzii politice. Este adevărat că nu putem deveni realitate istorică, atașându-ne cu încăpățănare de cele mai primare caractere ale românismului. Cultura noastră populară nu reușește să se detașeze esențial de culturile celorlalte țări balcanice, însă suntem “cei mai apți pentru formele spiritului. Căci în Balcani românul este cel mai puțin țăran”³.

În locul ethosului eroic, cu ororea și pasiunea lui bestială, noi, românii “ne-am diluat sângele și ne-am îndulcit patimile cu un dor amăgitor, ale cărui virtuți dormitive ne-au îmbătat simțurile peste măsură. În ochii românului, dar mai cu seamă în cântec, palpită cu o insistență insinuantă, revăarsarea monotonă a acestui dor, aparent elixir al inimilor sfâșiate, în realitate atracție adormitoare pentru suflete inerte.”⁴ Acest dor, “risipire lăncedă în lume”, “renunțare în față spațiului și timpului”, exprimă o tristețe nesfârșită și duce la veșnica, românească și condamabilă atitudine de predare. El este prezent în toate creațiile artistice românești, pentru că exprimă esența sufletului românesc; atât poezia cât și muzica populară au ca esență lamentațiile.

Pentru a putea vorbi de ascensiune culturală, ar trebui să ne schimbăm însuși modelul existențial. Modelul existenței românești este *minorul*. Și astfel, în finalul cărții, autorul își mai exprimă (a câta oară?) speranța, dar și scepticismul față de punctul de plecare care l-ar putea reprezenta România. Trebuie să ne clarificăm raporturile cu lumea, să încetăm să trăim asemenea reptilelor, ci să trăim apocaliptic, profetic, febril și pasional destinul țării, mizând totul pe o singură carte.

Revenind la modificarea pe care a suferit-o percepția pe care Cioran asupra lucrurilor și la ideea că la început a refuzat politicul ca imund, vulgar, departe de spiritualul pur pe care

¹ “Ei au turnat peste amarul nostru toată doza de imbecilitate de care a fost capabil cel mai steril imperialism, din câte a cunoscut Istoria” – Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1990, p.111.

² Ibidem, pp.112-113.

³ Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1990, p.179.

⁴ Ibidem, p.186.

generația sa îl căuta, trebuie să precizăm că seducția politicianului și-a găsit în spiritul lui Cioran în predilecția lui pentru mistic și metafizic un teren fertil și a avut o serie de motivații pe care le vom cerceta într-unul dintre capitolele următoare. Deocamdată trebuie să notăm și să remarcăm alunecarea dinspre un refuz al cetății și al politicianului, spre acceptarea politicianului și mai mult, mergând până la adularea ideii de dictatură, respingerea democrației, într-o serie de scrieri, articole tot mai agresive, relevând o adevărată pasiune pentru politică¹. Această labilitate este susținută de modul în care se simțea, se percepea Cioran. Toate textele sale din tinerețe relevă imaginea unui om chinuit, complexat, stigmatizat chiar. Atât lumea exterioară cât și propriile sale amintiri, sentimente nu erau decât o sursă profundă a răului, a oboselii, a plictiselii, a tristeții, a suferinței. Filosoful s-a simțit chinuit de insomnie, de viziuni, de părăsirea locurilor natale (spațiul paradisiac), de obligația de a trăi în mediul universitar pe care îl percepe ca fiind ostil și distant, care îl dezamăgește² livrându-l unui soi de histrionism pe care și-l asumă lucid și îl joacă mai mult sau mai puțin conștient la început, ostentativ în anii târzii. Cioran se percepe singur, diferit, de ce nu genial, este excedat de complexe culturale, de provincialismul cultural și al limbii, cultivă o serie întreagă de resentimente, ca și Mircea Eliade (a se vedea ideea cu privire la teroarea istoriei), de altfel, cu privire la Istoria care s-a arătat nedreaptă și umilitoare față de neamul său pe care îl urăște și îl iubește, pe care “îl iubește cu o ură grea”. Sensibilitatea lui Cioran, de care credem că era pe deplin conștient, îl va determina, chiar dacă ideile sale se vor schimba din nou, renunțând și repudiind excursul spre dreapta din tinerețe, să construiască și mai târziu definiții metafizice extreme ale etnicității românești, așa cum resentimentul obsesiv față de propria sa origine îl va face să se întrebe mereu: “Comment peut-on être Roumain ?”, făcându-ne să recunoaștem mereu în opera sa și în ființa sa un adevărat “stigmat românesc”³. Discursul autostigmatizant cuprinde toate temele și motivele caracteristice: “rușinea de a aparține unei națiuni obscure și chiar detestabile, mortificarea continuă datorită întrebării privind identitatea: etapa acută a stigmatului – ura față de țară și de conaționali: în sfârșit, evocarea posibilității de a profita de stigmat”¹.

În mod paradoxal, suntem încercați, și personalitatea lui Cioran este cea care ne îndreptățește să o facem, de bănuiala că, din dosul acestor anateme și stigmate Cioran se amuza copios, ambivalența trăirilor fiind probabil o constantă a personalității sale (iubire –

¹ Pentru acest crescendo al acceptării politicianului și apoi al identificării cu idei extreme vezi Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau “Schimbarea la față a României”*, Editura “Biblioteca Apostrof”, Cluj-Napoca, 1999, pp.27, 28 și urm.

² Vezi ipostazierea cazului Cioran, identificat cu un caz “romantic-interesant” de către Costică Brădățan, *O introducere la istoria filosofiei românești în secolul XX*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000, pp.87-88.

³ Vezi eseuul lui Sorin Antohi, *Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității*, în *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Polirom Iași, 1999, pp.235-325.

ură, acceptare – respingere, adulație- condamnare). Poza pe care și-a construit-o filosoful l-a determinat de multe ori să facă lucruri care îi dis plăceau, neconvenabile, dar care se potriveau în jocul creat, de pildă refuzul de a primi premii, premii care nu se încadrau în imaginea pe care și-o crease.

Pe de altă parte trebuie să observăm că dacă facem o lectură a logicii acțiunilor lui Cioran, această se apropie din nou de acea logică atipică pentru un european a acceptării contrariilor. Credem că s-a vehiculat greșit ideea că generația despre care vorbim a fost atrasă de mistică și irațional ci, că mai degrabă este vorba despre o respingere a raționalității discursive în favoarea unei raționalități, atipice desigur a acceptării contrariilor, dând astfel naștere, după cum vor confirma și ideile altor gânditori unei logici a trăirii care, spre deosebire de gândire, poate fi simultan contradictorie; astfel ceea ce în planul gândirii și logicii aristotelice nu este posibil (admiterea contradictoriilor) în planul trăirilor este posibil și nepatologic, pentru că nu este nimic maladiv în trăirea simultană a două trăiri opuse, ci plauzibil și îmbogățitor.

2.1.3 MIRCEA VULCĂNESCU, spre deosebire de ceilalți colegi de generație, s-a implicat în viața cetății asumându-și și roluri în viața ei economică și politică, lucrând, spre deosebire de ceilalți care au fost profesori și publiciști, în aparatul administrației statului. Se pare că el și-a perceput altfel rolul, implicându-se social potrivit acestei percepții. Era interesat de multe domenii “citea tot, în toate direcțiile, și orice ar fi făcut făcea mai bine ca ceilalți (...) Scria cu aceeași ușurințăși competență despre probleme de teologie răsăriteană, economie bancară sau un roman modern (...) Scria destul de mult dar publica puțin și numai silit de prieteni sau de împrejurări. Era, cum amintea el că fusese și Goethe, un <scriitor ocazional>. Intervenea în polemici sau publica un articol ca să apere un prieten atacat pe nedrept.”²

Mircea Vulcănescu s-a aflat și el printre cei care au sesizat necesitatea detașării Tinerei generații de ceea ce reprezenta Bătrâna generație, care nu putea înțelege planurile și viziunea tinerilor. O face însă cu mai multă blândețe decât colegii săi de generație, Mircea Vulcănescu dovedind prin toate demersurile sale o natură mult mai echilibrată decât Cioran, de pildă. El afirmă că situarea spirituală a tinerei generații nu pune în pericol generația anterioară: “Faptul că suntem nu înseamnă că le contestăm cumva dreptul lor la existență, sau legitimitatea eforturilor lor. Dimpotrivă. Cultura românească de azi e încă pentru multă vreme a lor”¹. Gânditorul se întreabă dacă este legitimă departajarea, dacă există un “suflet propriu” al generației tinere, care să-l distingă. Ca și Eliade, Vulcănescu crede că este semnificativă

¹ Ibidem, pp.239-240.

² Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, Editura Humanitas, București, 1991, vol.I, p.239.

plasarea istorică (“Suntem din generația acelora care au gravitat în timpul marelui război în jurul clasei a patra secundară”²), adică a doua generație de după război (din punct de vedere cultural). Dar erau, totodată legitimați ca generația care s-a educat în spiritul *Gândirii*, căci aceasta este revista prin care ei au luat contact cu spiritul cultural și în care au și publicat mulți dintre ei. O problemă pe care o invocă Tânăra Generație este lipsa de identitate între valorile promovate de profesorii lor, pe de o parte, și acțiunile generației din care aceștia făceau parte și care dezmințeau credința în aceste valori: “Am fost crescuți în școală în cultul unei anumite ierarhii (scări de valori) – respectul vieții omenești ca suprem bine și libertatea ca mijloc desăvârșit, pe care cei 14 ani ai noștri le-au văzut dezmințite de acei care ne crescuseră în ele. În numele absolutismului de fel de fel de feluri.”³ Această schizofrenie socială i-a determinat pe tineri să nu mai creadă în valorile promovate de dascălii lor, i-a făcut să se îndoiască și de valoarea individului, căci el era adesea sacrificat în interesul colectivității și de valoarea sau mai bine zis de eficacitatea libertății. Ei s-au mulțumit să fie o generație care doar constată faptele brute ale existenței în timp ce trăiesc “sentimentul tragic de criză” lipsiți de vechile idealuri pe care generațiile anterioare le-au avut și le-au împlinit. Iată cum, ceea ce pentru Mircea Eliade era o eliberare, este resimțit de Mircea Vulcănescu drept povară, și “anemiere a generației”. Pe de altă parte trebuie să remarcăm intuirea ideii de diferență de percepție, de conflict între imaginea despre sine a societății și realitate.⁴

Sub povara acestor realități Vulcănescu mărturisește că semnul distinctiv al generației care are de fapt direcții foarte diferite, este: ”Alternativa, Dubiul în semnul tragic și actual de a fi o generație ce-ncearcă, între relativismul drag și absolutismul aspru, ieșirea CU ORICE PREȚ din îndoială.”⁵

La demersul, comun membrilor Tinerei Generații, de elevare a unei „noi spiritualități” și de revoluție metafizică care să ducă la crearea unui nou tip de om *românesc*, s-a raliat și Mircea Vulcănescu operând determinarea ontologică a „omului românesc” în *Dimensiunea românească a existenței*. El a cercetat fenomenul etnic românesc, interesat fiind de a da întemeiere ontologică acestui fenomen, de a face o filosofie a ființei românești. De altfel, conceptul de *spiritualitate* sau *noua spiritualitate* este vehiculat de Tânăra Generație care, prin acest demers teoretic încerca să dea seama despre sensul, finalitatea, idealul cultural al generației. Așa cum am mai precizat, termenul a fost consacrat de Mircea Eliade prin serialul „Itinerariu spiritual” și completat de ancheta inițiată de Petru Comarnescu „Noua

¹ Mircea Vulcănescu, “Revizuire de conștiință; Cuvinte pentru o generație”, în vol. *Mircea Vulcănescu. De la Nae Ionescu la <Criterion>*, Editura Humanitas, București, 2003, p.77.

² Ibidem, p. 78.

³ Ibidem, p.79.

⁴ Idem, “Iarăși problema democrației la noi” în op. cit. p.300

⁵ Idem, “Revizuire de conștiință; Cuvinte pentru o generație” în op. cit., p.79.

spiritualitate” în „Tiparnița literară”. În primul număr al revistei *Criterion*, Mircea Vulcănescu inițiază un dicționar filosofic care debutează tocmai prin conceptul de „spiritualitate”. El se situează pe linia unei spiritualități înțelese în sens tradiționalist și ortodox, ca „viață duhovnicească” (categorie asupra căreia „domneau” Nae Ionescu și Nichifor Crainic). Modificarea definiției conceptului apare în conferința „Paradoxele vieții spirituale moderne”: „tip de structură ca formă specială a relațiilor dintre om și ansamblul mediului în care trăiește”¹.

Vulcănescu pornește prin a se întreba dacă este posibilă o filosofie românească și încearcă să-i determine „caracterele” și „mediul”, începând cu maximele filosofiei populare și mergând până la filosofia contemporană². Filosoful încearcă să detecteze componentele imuabile ale românității care generează o „fire” inalterabilă, în comparație cu individul care este alterabil. El își propune să contribuie la determinarea ontologică a „omului românesc”, a „ispitelor acestuia”, a fundamentelor perene pe care se înalță și devine această lume românească, a specificului ei în ansamblul umanității, pornind de la presupuziția că „dacă există o Românie – Trebuie să existe și omul românesc!”³ Remarcăm o deosebire esențială între perspectiva lui Vulcănescu și cea a lui Nae Ionescu în ideea pe care se sprijină construcția lui Mircea Vulcănescu, potrivit căruia, neamul românesc este o realitate naturală, „dar una ce stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp”⁴. În această privință Vulcănescu îl acuză chiar pe Nae Ionescu de faptul că face o confuză suprapunere între „națiune” și „naționalitate”. Investigația metafizică pe care o operează Mircea Vulcănescu are la bază metoda fenomenologică a lui Ernst Robert Curtius, Max Scheler și Max Weber.

Lucrarea a fost inițial concepută ca o conferință rostită la Ateneul Român, pe 10 ianuarie 1943. Lucrarea a fost dedicată lui Cioran („Celui dornic de schimbare la Față, acest răspuns din perspectiva vecinicii românești”). Cioran se mărturisește interesat de a purta un dialog, scriind complementul negativ al acestei *Dimensiuni...* și pledează pentru o oprire la analiza adagiului „n-a fost să fie”, ca o „cheie a tuturor neizbutirilor noastre și formula în sine a oricărei ursite”.

Mircea Vulcănescu merge pe linia caracterizării naționale a existenței, făcând apel la potențialul filosofic al limbii române („a petrece românește”), arătând influențele („ispitele”) romană, slavă, greco-bizantină, tracică. O parte amplă a lucrării este dedicată pentru *Ființa ființei* și *Firea ființei* punând accentul pe relevarea existenței românești prin și în limbă⁵.

¹ Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, (vol I) *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, cu Introducere de Marin Diaconu, Editura Eminescu, București, 1992, p.35.

² Ion Ianoși, op. cit., p.322.

³ Mircea Vulcănescu, op. cit., p.38.

⁴ Ibidem, p.38.

⁵ Ion Ianoși, op. cit., p.323.

Viziunea românească a existenței este susținută prin concepte ce crează un proprium românesc cum ar fi: *locul, vremea, împlinirea vremii, cele de peste vreme, a ieși din fire, a veni în fir, rostul și soarta, în și peste lume* etc. Există o serie de caractere care domină toată concepția despre lume românească: sentimentul unei vaste solidarități universale (totul se leagă, nimic nu este izolat), toate lucrurile au un sens, „lumea este o carte de semne, un trepetnic”, lumea nu este o alcătuire statică, ci o lume de ființe vii cu intenționalități și gesturi proprii, ierarhizate după gradul lor de ființă, acoperind și dezvăluind o lume de simboluri¹. Mircea Vulcănescu dezvăluie o întreagă metafizică românească pornind de la determinațiile limbajului: lumea de aici, cea de dincolo, lucruri care „au fost” dar „nu mai sunt”, lucruri care „pot fi” dar „nu sunt încă”, depășind logica occidentală și fixând absurdul. Filosoful speculează, de asemenea și problema potențialităților negației, ca și în interesanta analiză a lui „tot de a una”². Întreaga lucrare, în subtext, mai pune în evidență un lucru: extraordinarul optimism al lui Mircea Vulcănescu, în comparație, de pildă, cu Emil Cioran. Cei doi pun în evidență moduri opuse de a privi destinul spiritului românesc, poate chiar și al istoricității românești, „Cioran cu acel <n-a fost să fie>, Mircea cu <totdeauna>”³. Cei doi au dialogat în acest mod: Cioran cu eseul „Pe culmile disperării”, Vulcănescu răspunzându-i prin „Dimensiunea românească a existenței”.

Pentru Mircea Vulcănescu lucrurile n-au rămas, însă, numai pe acest plan al teoreticului, și aceasta pentru că și el, ca și colegii săi din Tânăra Generație, pe linia începută de Iorga, Crainic, Nae Ionescu, își însușește obiectivul unității, precum și acea opțiune de unificare a corpului social, ca proprietate absolută a colectivității, naționalului în dauna individualului⁴. Conștient de misiunea generației sale, Mircea Vulcănescu clarifică faptul că este necesară asigurarea „unității spirituale a românilor” care au fost uniți politic datorită jertfei celor care au făcut parte din generația frontului. Prin urmare, „dacă tineretul acestei țări nu reușește să reducă idealurile omenește centrifugale ale Românilor din diferite colțuri ale țării, într-un singur chip al omului românesc, în care să se recunoască Români de pretutindeni [...] dacă tipul omului rusesc, dostoevskian și tolstoian al basarabenilor și omul latino-kantian al ardelenilor nu reușește să dea o sinteză vie cu omul bizantino-francez al celor din Vechiul Regat [...] unitatea politică a acestui neam, care s-a dorit un mileniu și care în clipa când își va da mâinile nu se mai recunoaște – mi se pare amenințată”¹. De aici se naște o sarcină precisă pentru tânără generație, „desăvârșirea unității sufletești a românilor”, misiune care trebuie îndeplinită pe două planuri: regional și social. Regional, „unitatea sufletească trebuie desăvârșită prin ștergerea deosebirilor sufletești dintre tineretul diferitelor provincii, al cărui

¹ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, pp.100-106.

² Vezi Ștefan J. Fay, *Mărturie despre Mircea Vulcănescu*, Editura Humanitas, București, 1998, p.51.

³ Ibidem, p.75.

⁴ Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p.224.

suflet a păstrat urmele stăpânirilor străine”². În acest sens, studențimea română avea rolul de a fi “matca” unui “mediu unitar de difuziune a ideilor și de organizare a acțiunii”. Social, misiunea culturală a tineretului este “astuparea prăpastiei dintre cele două Români: România autohtonă și autentică a satelor și România, până azi străină, a orașelor, rupte una de alta, prin aproape două secole de evoluție divergentă”³. Aici rolul tineretului s-ar materializa în întoarcerea acestora spre sate, “cu sentimentul just al fiului risipitor”.

De asemenea trebuie să menționăm și conștiința faptului că Tânăra Generație încerca o experiență cu totul specială, care chiar dacă nu justifică, explică de ce a fost posibilă revendicarea simultană a unor atitudini, filiații aparent contradictorii⁴. Găsim definită noțiunea de „experiență” în „dicționarul” inaugurat de Mircea Vulcănescu în revista *Criterion*. El crede că această noțiune aparține Tinerei Generații, pe care o definește și reprezintă, în măsura în care este înțeleasă în sens vitalist (vezi Scheler, Dilthey, dar și Bergson și Gide). „Momentul spiritual” al generației este unul al descoperirii de sine și al îndoielii „asupra resurselor proprii”, de entuziasm, de „sete de cunoaștere directă, de îndepărtarea tabuurilor rațiunii”, de aventură, impulsionată de dorința cunoașterii de sine⁵.

În privința percepției sociale și naționale, este interesant că Mircea Vulcănescu preia și dezvoltă teoria lui Iorga despre cea de a „doua Românie”, a satelor, cu un stil tradițional de existență, distinctă de România orașelor, dominată de un „stil hibrid al plevei”⁶. Cu toate acestea, Mircea Vulcănescu reprezintă în epocă o figură destul de echilibrată, păstrând o considerabilă distanță față de opțiunea ideologică legionară⁷. Ortodoxismul său însă, i-a determinat pe unii exegeți⁸ să-l alăture, cu oarecare circumspecție celorlalți membri ai Tinerei Generații, care, de altfel, au fost mult mai aproape de dreapta legionară. Mircea Vulcănescu era profund religios și, pentru el religia cea dreaptă era ortodoxia⁹. El credea că poporul român nu poate fi citit în afara corelației indestructibile ortodoxism-românism, căci nu ar fi putut dăinui fără religia ortodoxă, care cuprinde în ea de la miturile ancestrale, precreștine la Apostoli, Sfinți și martiri ai Bisericii. Se poate spune că Mircea Vulcănescu avea o structură ambivalentă (creștin ortodoxă românească și de analist științific al fenomenelor lumești), structură care a făcut posibile aprofundările și reflecțiile, preocupările gânditorului în domenii foarte diferite (filosofie, teologie, poezie, etică, muzică, economie, sociologie, administrație, istorie etc).

¹ Mircea Vulcănescu, “Generație”, în revista *Criterion*, nr.3-4, nov.-dec. 1934, p.6.

² Idem, “Misiunea culturală a studențimii românești”, în vol. *Mircea Vulcănescu. De la Nae Ionescu la <Criterion>*, p. 169.

³ Ibidem, p.170.

⁴ Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p.235.

⁵ Mircea Vulcănescu, “Generație”, în revista *Criterion*, nr.3-4, nov.-dec. 1934, p.5.

⁶ Idem, “Cele două Români”, în revista *Dreapta*, nr.2, dec.1932.

⁷ Vezi și Leon Volovici, op. cit., p.93.

⁸ Ibidem, p.95.

⁹ Stefan J.Fay, op. cit., p.95.

2.1.4 CONSTANTIN NOICA este un alt caz special. El și-a construit o imagine asemănătoare cu cea a colegilor săi de generație, din punctul de vedere al idealurilor spirituale pe care le-au împărtășit și al cheilor folosite pentru construcția ideatică, imagine care diferă totuși printr-o serie de tușe care fac ca portretul său să fie diferit de al celorlați și, prin acest portret, ca și prin modul său unic de a percepe lumea adăugând o nouă fațetă caleidoscopului de imagini pe care îl urmărim. Ca și la Cioran și la Noica este prezent teribilismul, numai că “la el, în chip și mai provocator, teribilismul ia tocmai forma sofisticată a unui conformism social apăsător și autoironic, a unei cuminenii suspecte și nițel parodice -...”¹ Evoluția universitară a lui Noica a fost interesantă pentru că a debutat boem, citind la întâmplare, nesistematic, cultivând cu asiduitate viața mondenă bucureșteană ca, după primul an din viața universitară petrecut astfel, să treacă la o perioadă de studiu sistematică, de lecturi temeinic programate și urmând cu strictețe acest program până la doctorat. Viața sa devine cvasi-exclusiv dedicată livrescului, elevării strict intelectuale, fapt care ne determină să ne întrebăm ce a determinat modificarea de percepție asupra lucrurilor și care a fost imaginea care a învins. Noica își începe dificilul drum care va sfârși cu un anume soi de asceză, de reclusiune. El refuză orice împlinire socială și se retrage într-un mod ciudat, ca un “Zamolxe modern” care, după o perioadă de veghere, de ascundere, va reveni în lume și va întemeia o nouă religie².

În ceea ce privește problema „noii spiritualități” și a revoluției metafizice a “omului nou” ca tip special de om *românesc*, dând astfel prioritate ontologică națiunii în detrimentul individului a exersat intelectual și Constantin Noica, pledând pentru *sentimentul românesc al ființei*. De aici se naște însă întrebarea dacă la Noica se poate valorifica o filosofie a ființei sau o filosofie a națiunii? Constantin Noica a fost interesat de a da întemeiere ontologică acestui fenomen, de a face o filosofie a ființei românești. Noica mărturisește în *Cuvântul înainte* la Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, (vol.I din seria *Dimensiunea românească a existenței*) că fără lecția lui Vulcănescu n-ar fi scris probabil niciodată *Rostirea românească*, mărturisindu-se, astfel direct și puternic influența de căutările pe tărâm etnic și filosofic ale lui Mircea Vulcănescu. Astfel, în eforturile lui Constantin Noica de a crea o metafizică a etnicului românesc, trebuie precizat că „se află <pe urmele> lui Vulcănescu nu doar în propriile sale desăvârșiri, dar chiar în intuirea lor timpurie”³. Încă din anii ‘40 Noica a avut aceste preocupări și intuiții „fenomenologice” asemănătoare cu ale prietenului său. El însuși afirmă că „s-ar putea face o întreagă filosofie a lui <o fi>, ca o concepție românească

¹ Costică Brădățan, op. cit., p.91.

² Ibidem, pp.92-93.

³ Ion Ianoși, op. cit., p.324.

despre lume”. Noica pornește deci, în demersul său de la o serie de verbe, termeni expresii populare, care se găsesc, generalizate, în felul românesc de a gândi. Construind o asemenea viziune românească, Noica merge pe linia deschisă de Cantemir, Hașdeu, Conta, Xenopol, Pârvan, Rădulescu-Motru, Blaga, Nae Ionescu, dezvoltând ideea că în maniera cultă de a gândi stăruie, se prelungește gândul și firea țărănească. Întemeierea acestei viziuni o găsim în lucrările: *Rostirea filosofică românească*, *Creație și frumos în rostirea românească* (reunite în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*), *Sentimentul românesc al ființei*, *Spiritul românesc în cumpătul vremii*. *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*, *Introducere la miracolul eminescian*, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*. În toate aceste lucrări, întâlnim, în toată desfășurarea lui, câmpul de bătălie al generalului cu individualul, triumfând ontologia „națională” care o susține pe cea „universală”.

Nu trebuie însă să cădem în eroarea de a crede că Noica a avut o percepție hiperbolizantă a realității românești. Ca și Cioran, chiar dacă nu cu aceleași instrumente și stil, Noica relevă a serie de curenți ale societății românești. Astfel și el vorbește, “în cheie cioraniană”¹ despre letargia istorică a națiunii, despre ritmul lent al istoriei, despre “pasivitatea” și “somnul românesc”: “Dar luați cumiștenia românului, luați capacitatea lui de a răbda și nădăjdui, sau toate celelalte virtuți laudate de cei care au interes să le laude, și vedeți câtă pasivitate, cât somn românesc zace în ele – dacă nu le prefacem în virtuți active, de stăpân”². Cultura populară românească relevă și ea o “curioasă frică de mișcare”. Noica se simte frustrat spiritual, ca român, de absența devenirii noastre istorice: “Prea e nesdruncinată <eternitatea> românească”, iar “viața națională”, “amorțită de somn”³. Absența devenirii este agravată de faptul că românii nu pot nici măcar conceptualiza devenirea, limba română neavând măcar un termen pentru “devenire”. “Am fi putut avea termenul de: petrecere (se **petrece** ceva, care e mai mult decât se întâmplă, are loc: are desfășurare). Dar l-au expropriat cheflirii. Singura noastră devenire este în chef, în distracție, - în înstrăinare”⁴..

Complexul inferiorității românești este perceput⁵ de Constantin Noica astfel: comparând un ipotetic trecut glorios al neamului cu prezentul mediocru. El preia ideea de la Xenopol, care face referire la moralizările marilor pedagogi ai neamului (Samuil Micu, Petru

¹ Sorin Antohi, op. cit, p.296.

² Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991, p.110.

³ Ibidem, p.105.

⁴ Idem, *Jurnal filosofic*, p.7.

⁵ Sorin Antohi crede că avem de a face cu o percepție adecvată a surselor “simțământului rușinii” în gândirea lui Noica. Vezi op.cit., p.299.

Maior, Gheorghe Șincai) ce utilizează dihotomia <trecut glorios – prezent rușinos> generând astfel un sentiment al rușinii în sufletul românului¹.

2.2. MENTORII

2.2.1. NICHIFOR CRAINIC promovează o viziune naționalistă din perspectiva gândirismului de nuanță ortodoxă. În afară de lucrările² teologice și literare publicate, a desfășurat o amplă activitate publicistică în reviste (pe care le-a condus) ca *Gândirea* sau *Calendarul* și *Sfarmă Piatră*. Toate acestea s-au subordonat ideii de reformare pe linia spiritualismului teist și a tradiționalismului ortodoxist și etnicist³, precum și dorinței de a îndruma viața intelectuală românească și a face să renască ori a recrea spiritul ortodox, uneori cu prea multă strictețe⁴.

Viziunea lui Nichifor Crainic, imposibil de detașat de concepția sa teologică și în special din perspectiva conceptului de „teandrie”⁵ se întemeiază pe dezvoltarea a două idei care converg: ideea existenței ierarhiei din biserică, dar și a varietății națiunilor din interiorul ei. De aici s-a născut concepția socială demofilă și solidaristă a lui Crainic, opusă atât democrației egalitariste, cât și liberalismului de liberă concurență, dar mai ales marxismului. În concepția lui Crainic națiunile se legitimează prin aceea că, în ordine mistică, pe fiecare treaptă a ierarhiei îngerești există o mulțime de îngeri distincți, care nu se confundă. Mândria nu este legitimă în cadrul acestei ierarhii pentru cei de rang superior ci, impune iubire și solidaritate între toate treptele. În ordine laică, existența variată și diferențiată a națiunilor nu indică altceva decât unitate în diversitate, iar această ecumenicitate este armonică, simfonică și nu o diversitate ostilă⁶. Naționalismul lui Crainic este opus oricărei forme de internaționalism, căci el îl respinge, deopotrivă și pe cel catolic și pe cel marxist, dar nu

¹ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, p.109.

² *Șesuri natale* – poezii, Editura Ramuri Craiova, 1916; *Zâmbete în lacrimi* – poezii, Editura Alcalay, București 1916; *Icoanele vremii* – articole și poezii, Editura Steinberg, București, 1919 *Dorurile pământului* – poezii, Editura Cartea Românească, București, 1920; *Priveliști fugare* – note de călătorie, Editura Steinberg, București, 1921; *Cântecele patriei* – poezii; *Țara de peste veac* – poezii, Editura Cartea Românească, București, 1936; *Puncte cardinal în haos* – eseuri, Editura Cugetarea, 1936; *Ortodoxia* – 1936, Sibiu; *Lupte pentru spiritul meu* – București, 1936; *Anul 1940* - București, 1936; *Ortodoxie și etnocrație* – eseuri, Editura Cugetarea, 1937; *Nostalgia paradisiului* – eseuri filosofice, Editura Cugetarea, 1940; *Șoim peste prăpastie* – poezii, Editura Roza Vânturilor, București, 1990; *Zile albe – zile negre* – memorii, Casa Editorială Gândirea, 1991.

³ *Vezi Istoria filozofiei românești*, Nicolae Gogoneață ș.a. (colectiv), Editura Academiei, București, 1980, vol. II, partea I, p. 677.

⁴ Așa cum îi reproșează Lucian Blaga în articolul *Începuturile și cadrul unei prietenii*, în *Gândirea*, anXIX, nr.4, 1940, p.226. Într-un alt articol Blaga îi numește chiar demersul “invaza teologiei în cultura românească postbelică”.

⁵ Ideea teandrică a fost lansată de Nichifor Crainic; teandria este uniunea profundă și intimă care se realizează între Dumnezeu și om, iar modalitatea exemplară și desăvârșită a teandriei o constituie modelul lui Iisus Hristos. A se vedea Nichifor Crainic, “Modul teandric”, în *Nostalgia paradisiului*, Editura Modova, Iași, 1994, pp.5-15.

⁶ “Națiunile, prin urmare, sunt unități variate ale naturii create și ele intră ca atare în organismul ierarhic al Bisericii... Dacă admitem că universalitatea spirituală a ortodoxiei pretinde uniformizarea în domeniul natural al fapturilor, ar trebui să credem că Dumnezeu care a creat lumea în varietate și a dotat cu capacitate deosebită fiecare lucru, s-ar întoarce acum împotriva zidirii Sale” – (Ortodoxie), în *Nostalgia paradisiului*, Editura Modova, Iași, 1994, p.XXII.

ascunde defel exclusivismul rasist. Este, pur și simplu, o concepție naționalist-social-creștină cu accente de etnocrație.

De pe o asemenea poziție, Nichifor Crainic a replicat în revista *Gândirea* modernismului lui Lovinescu (care pleda cauza Occidentului, a liberalismului și capitalismului), afirmând o doctrină tradiționalist-ortodoxiste¹. De altfel, disputa, larga paletă de opinii s-a concentrat în polemicile realizate, în epocă, de revistele *Gândirea*, *Cuvântul* și mai târziu *Curentul*. Trebuie să menționăm și poziția pe care Crainic a avut-o față de ideile violente exprimate în *Manifestul „Crinului alb”*². În polemica declanșată de acest manifest Nae Ionescu se delimitează de el, în timp ce Nichifor Crainic îl apără, ca și Mircea Eliade, de altfel.

În ceea ce privește modul în care Crainic s-a raportat la spiritualitatea românească, vom folosi câteva din ideile pe care acesta le-a dezvoltat în publicistică. El a reflectat, în primul rând, asupra distincției (pe care a găsit-o nefondată) între o nouă și o veche spiritualitate. Acei care au pus sub semnul întrebării existența unei spiritualități românești din vechime, pun sub semnul întrebării însuși viitorul acestei spiritualități iar poporului român i s-ar nega dreptul la o viață în spirit rezervându-i-se numai una în trup. Nichifor Crainic se simte obligat să combată ideile acestor „intelectualiști”. Un puternic argument împotriva lor este tocmai încercarea lor de a decreta „ateismul național”, care este nu numai diferit dar și potrivit spiritul poporului român. Crainic pledează aici pentru ideea tradiției, pe stimularea creației autohtone. În ceea ce privește orientarea necesară, posibilă și potrivită pentru cultura românească, aceasta este Orientul: „Dacă menirea poporului românesc este aceea de a crea o cultură după chipul și asemănarea lui, afirmația aceasta implică și soluția unei orientări. Cine preconizează orientarea spre Occident rostește un non-sens. *Orientarea* cuprinde în sine cuvântul *Orient* și înseamnă îndreptarea spre Orient, după Orient. Altarele se așează spre Orient, icoanele căminului se așează pe peretele dinspre Orient, țăranul când se închină pe câmp se întoarce spre Orient. Zicala spune pretutindeni că lumina vine de la Răsărit.”³ Concluzia pe care o trage Nichifor Crainic este că, luând în calcul faptul că noi, românii, ne situăm geografic în Orient, iar prin religia ortodoxă „deținem adevărul luminii răsăritene”, este firesc să acceptăm că orientarea noastră legitimă nu poate fi decât înspre Orient. O cultură proprie nu se poate dezvoltă decât ținând cont de acest cadru specific geo-antropologic. Occidentalizarea este sinonimă, în concepția lui Crainic, cu negarea propriei ființe, a posibilităților noastre creatoare, cu opțiunea pentru un destin născut mort.

¹ Cf. Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p.118.

² Manifestul cuprinde ideile “tinerei generații”, “noii generații” care o desființează pe cea veche. Manifestul a fost redactat de către Sorin Pavel, Petre Marcu-Balș și I. Nistor. În umbra unui misticism de sorginte medievală, promovând prin “completudinism” ca instrumente de cunoaștere dar și ca schemă ontologică *extazul, pasiunea și divinul*.

³ Nichifor Crainic, “Sensul tradiției”, în *Puncte cardinale în haos*, Editura Timpul, Iași, 1996, pp.126-127.

Pe de altă parte, Crainic socotește remarcabil faptul că, deși durăm de două mii de ani, ne putem socoti un popor tânăr. Una din expresiile populare tipice, care ne reprezintă este basmul „Tinerețe fără bătrânețe”, simbolizând în ordine mitologică vitalitatea poporului și făcând trimitere la taina unui sânge care se ramifică în noi toți, făcându-ne solidari aceleași taine. Acest sânge misterios dă însăși fizionomia culturii românești. Într-un mod similar cu tradiția sângelui funcționează tradiția limbii. Există un paralelism de natură psiho-biologică, deoarece „sângele transmite viața, iar graiul transmite gândul, sufletul. Precum trăim în tradiția sângelui românesc, tot astfel trăim în tradiția sufletului românesc.”¹ Este remarcabil și faptul că poporul român trăiește de aproape două mii de ani în credința și practica ortodoximului. Dar dacă din punct de vedere etnic poporul român a fost deseori analizat, unghiul religios a fost deseori neglijat, cu toate că singurele monumente arhitectonice ridicate aici sunt mănăstirile și bisericile. Cum altfel s-ar putea explica participarea la diferitele coalitii războinice împotriva păgânilor, imensele danii de moșii făcute mănăstirilor din Muntele Athos și din tot Răsăritul ortodox, apărarea credinței ortodoxe împotriva catolicismului și protestantismului, dacă nu prin triumful ortodoxiei populare a sufletului românesc ?! Puternica prezență a ortodoxiei în sufletul românesc este cheia înțelegerii istoriei neamului. Numai o conștiință religioasă ortodoxă explică lipsa războaielor ofensive. Evlavia și modestia, conștiința propriei micimi în fața lui Dumnezeu, este exemplificată și de modul în care apar reprezentați voievozii și familiile lor, pe pereții bisericilor pe care le-au ctitorit. Ei sunt așezați, sfios, la intrare, după ce ultimul sfânt a fost zugrăvit și apar în „ținuta extatică a evlaviei, oferind nevăzutului Dumnezeu, pe palma întinsă, chivotul credinței”². Aceste imagini contrazic tendințele literaturii moderne de a înfățișa un popor cu preocupări telurice, un popor ateu.

Creștinismul structural al spiritualității poporului român este pus în evidență și de raporturile pe care acesta le are cu natura, sau mai bine spus, de modul cum percepe aceste raporturi cu natura pe care nu și-o subordonează ci, o așează într-o zonă de frățietate³. Una dintre cele mai profunde ceremonii religioase, rugăciunea pentru ploaie, se rostește în mijlocul câmpului, sub cerul încărcat de dogoarea secetei. Rezultă de aici demonstrația creștinismului nostru popular.

Iar despre influența bizantină, pe care Cioran⁴ o va eticheta drept „blestem”, socotind-o o cauză a rămânerii în umbră și minorat a culturii românești, Nichifor Crainic crede că face

¹ Ibidem, p.129.

² Ibidem, p.133.

³ “Nu e codrul fratele românului ? Iar zorile nu ne sunt surorile ? Iar floarea soarelui nu e sora soarelui ? ...” Ibidem p.134.

⁴Cioran crede că marea plagă a noastră, ca și a Rusiei de altfel, este blestemul tradiției bizantine, suflul acestei spiritualități, care în momentul în care intră în relație cu o cultură străină devine “anchiloză, schematic abstract,

parte din corpul nostru spiritual. Adoptarea formelor de artă bizantină se datorește unui simțământ formal oarecum aprioric, iar corespondențele cu arta bizantină sunt firești, naturale, exprimând și mărturisind un anumit soi de corespondență. Nichifor Crainic aprobă ideea lui Hermann Keyserling¹, cum că misiunea istorică, europeană, pe care românii ar avea-o de îndeplinit este să redeștepte la o nouă viață bizantinismul. Gânditorul român are însă rezerve privind ideea potrivit căreia inteligența și spiritul nostru viu s-ar datora moștenirii bizantine, alăturându-se tradiției spirituale de a-l pune pe seama latinității.

Despre sufletul românesc, Crainic reflectă asupra modului cum noi, românii, l-am perceput cu o oarecare detașare, „de la distanță prin geamul colorat al unei ideologii străine. Și dacă nu l-am disprețuit de-a dreptul, l-am subprețuit întotdeauna”² Nu există un „orgoliu al românismului” și această carență îl determină pe român să se înjosească în fața străinilor, atât pe sine cât și pe ceilalți români, încredințat fiind că aduce străinului un cuvenit omagiu. Este de fapt o proastă umilință, o rău înțeleasă modestie, care merge până la extrema bagatelizării propriei țări³. Această apreciere catastrofală se datorește ignorării a ceea ce este românesc.

Crainic se plânge de faptul că nici literatura nu oferă o imagine potrivită despre sufletul național. Cu excepția lui George Coșbuc („marele vizionar al spiritului românesc”), nuvelești și romancierii s-au înșelat cu toții sau au unilateralizat portretul caracterial al țaranului român, văzând în el numai patima pentru pământ ori numai zbuciumul erotic. Despre Caragiale, Nichifor Crainic dezvoltă a opinie extrem de critică, socotindu-l vinovat de a fi deformat caricatural orice ființă atinsă cu condeiul. Caragiale ar fi înfățișat excesiv zeflemeaua de tip cafeana orientală, ușuratică și superficială, a redus românul la mahalagiu și pe acesta nu l-a pus față în față cu defectele sale ci l-a înțepenit într-o atitudine stupidă, degradantă. Scriitura sa este, cu siguranță seducătoare și poate tocmai de aceea periculoasă. Pentru a infirma viziunea caragialescă asupra românului, Nichifor Crainic aduce în discuție cartea lui Al. Lascarov-Moldovanu (*Scrisori de război*) care, lucrând la cenzura corespondenței de pe front, a făcut cunoscute 1.290 de scrisori care, scrise în momentul limită al experienței războiului, dau la iveală în mod autentic profilul sufletului românesc. Ce concluzii se pot trage din această lectură? Românul este de obicei discret și sobru, deosebit de patetismul teatral al rusului, dar ținând cont de dramatismul momentelor când scrisorile au fost elaborate, ele revelează un român cu suflet clocotitor. Ele trădează un patriotism adânc, o înțelegere profundă a vieții și a morții dar mai ales conștiința necesității valorificării

iar pe plan politic și cultural, reacționarism organizat.” Vezi Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1990, p.19.

¹ Nichifor Crainic face trimitere la cartea *Das spectrum Europas*, în care Keyserling dedică românilor câteva pagini pline de simpatie. Vezi Nichifor Crainic, op.cit, p.138.

² Ibidem, p.139.

³ Gânditorul folosește ca exemplu, declarații politice patetice, specifice vremii, de genul apartenenței la două patrii (Franța și România): “Decât să piară Franța mai bine sacrificăm România”.

superioare a vieții în slujba patriei dincolo de demagogie, căci cuvintele au fost scrise de mame cu fiii plecați pe front, de logodnice, cu teama de a nu-și mai vedea iubiții etc. Rezultă o percepție a Țării ca ființă sacră, mai presus de sentimente și interese particulare și o atitudine de urmat: „datoria de a o spăla de rușine, de a o reface, de a o glorifica în ochii lumii”¹. Se degajează un sentiment de depășire a individului și de contopire în comunitate ca valență superioară și prioritară. Scrisorile sunt animate și de un puternic sentiment religios: termenul de „bun român” e însoțit adesea de acela de „bun creștin”, iar în unele cazuri există chiar mai mult decât atât, conștiința unei misiuni apostolice. Toate aceste trăsături ar trebui să fie o temă importantă de reflecție și Nichifor Crainic crede că numai prin valorificarea acestor trăsături se poate trece la reclădire a statului și a culturii naționale.

Un alt motiv de polemică în privința sufletului românesc l-a constituit analiza ideii de plasticitate, idee lansată de Eugen Lovinescu, susceptibilă să facă aplicabilă și ideea imitației ca modalitate și lege de generare a civilizației românești. În confruntarea dintre estetica modernistă și principiile ortodoxiei, Nichifor Crainic pledează pentru o literatură „răspicat naționalistă”. Fiecare neam își croiește un stil al său, generat de un anumit tip de sensibilitate; „o cultură națională numai într-atât are valoare și prestigiu întrucât izbutește să aducă un gust al ei, un parfum, un timbru deosebit în ansamblul celorlalte culturi naționale”². Imitația nu are valoare și nu este necesară decât în cadrul civilizației materiale, însă în cultură înseamnă „moartea spirituală a unui neam”, abdicare, sincopă.

O altă temă de reflecție pentru Nichifor Crainic este ideea de „transfigurare a românismului”, de „schimbare la față”, temă pe care o vom întâlni tratată dintr-un cu totul alt unghi de vedere la Emil Cioran. Pentru Crainic transfigurarea privește o schimbare de ordin existențial, de structură metafizică, mistică, în lumina creștinismului ortodox. Modul nostru, ca popor, de a ne manifesta în istorie a fost simultan românesc și creștin, căci credința creștină nu este o disciplină venită și însușită din afară ci este singurul nostru mod spiritual de a fi. Pentru această idee pledează însăși limba³, care-și construiește termenii din perspectiva conștiinței unității dintre etnic și religios. Din același motiv, însă nu se poate vorbi despre o istorie religioasă a românilor, pentru că întreaga viață spirituală a românilor este străbătută de „suflul ideii ortodoxe”. Românii nu au știut niciodată să folosească în mod abil religia în slujba națiunii sau a statului așa cum au știut alte popoare. La noi lucrurile stau exact invers. Pentru voievozii români, de pildă, funcția națională a fost subordonată celei creștine. Ideea salvării creștinătății în fața invaziei musulmane nu este numai una de generozitate și uitare de sine, ci dovedește o extraordinară putere de sacrificiu care nu poate fi generată decât de

¹ Ibidem, p.141.

² Ibidem, p. 151.

³ Cuvântul “Lege” în limba română înseamnă și etnicitate și creștinism în același timp. Ibidem, p.192.

credința că nu egoismul și pofta de stăpânire este cheia supraviețuirii, ci că trebuie valorificată într-un alt mod, spiritual existența noastră istorică¹. Acest profil creștin al personalității spirituale românești se accentuează sub imperiul conștiinței ecumenice. Noi ne-am definit ca neam, într-un mod de-a dreptul miraculos, chiar prin ceea ce am cedat sau am pierdut în folosul semenilor noștri. Acest har dobândit prin experiența sacrificiului, a martirajului, este expresia teandriei care poate transfigura natura existenței pământești.

Nichifor Crainic nu crede în necesitatea unei filosofii românești, ca formă specifică de speculație. „Nu suntem înapoiți, cum ne credem, și nu știu dacă suntem prin ceva superiori altora, dar ceea ce trebuie să înțelegem e că suntem altceva decât ceilalți, judecând după natura sufletului nostru și după contribuția lui în lume”². O filosofie românească ar trebui să fie reprezentativă măcar pentru o latură a sufletului românesc.

2.2.2. NAE IONESCU, de numele căruia se leagă apariția curentului „trăirist” și care a fost mentorul unei generații puternice de intelectuali (Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian) și a cărei influență spirituală etichetată drept benefică în măsura în care a înrâurit vocația unor mari oameni de cultură, dar și malefică, în măsura în care a oferit suport teoretic unor mișcări precum Garda de Fier. Această personalitate este fascinantă, chiar și cu nota mefistofelică³ pe care a întreținut-o, cu pedagogia negativă pe care o promova sau cu refuzul de a se înregimenta ca „filosof de catedră”.

În ceea ce privește conceptul de „națiune”, Nae Ionescu pledează pentru înțelegerea națiunii drept comunitate de destin, „opusă atomismului aritmetizant al democrațiilor carteziene de care avea oroare”⁴. Ideea se regăsește în conferința filosofului despre „națiune și naționalism”. Într-un alt articol⁵, Nae Ionescu se întreabă dacă este naționalismul o doctrină. El crede că naționalitatea, ca și naționalismul, nu reprezintă altceva decât o stare naturală. De când s-a născut România modernă toate au pretenția să fie naționale: școală națională, biserică națională, industrie națională, capital național, partide politice naționale etc. Dar acesta este un naționalism liberal care definește națiunea juridic, prin totalitatea cetățenilor, e naționalismul care îi socotește români¹ pe toți cei care au cetățenia respectivă (toți locuitorii țării care îndeplinesc anumite condiții). Se mai manifestă și o altă formă de naționalism, care se delimitează natural nu juridic, organic nu contractual. Și în sfârșit există și o a treia

¹ “Personalitatea neamului nostru se arată astfel ca un fenomen de revărsare din sine însăși, ca o expansiune dincolo de limitele obișnuite, ca o dilatare de proporții bogate în semnificație morală” – ibidem, p.198.

² Ibidem, p.201.

³ Vezi profeția pe care Nichifor Crainic i-a făcut-o lui Corneliu Codreanu (episod relatat în *Memorii*) când legionarii au început să se apropie de Nae Ionescu, cum că de la acesta din urmă li se va trage distrugerea.

⁴ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 96.

⁵ Nae Ionescu, *Primejdia celor “de pe urmă”*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.178.

categorie de naționaliști, care își sprijină idealismul pe etnicism, viziune justă până la un anumit punct, dar ei păcătuiesc prin aceea că rămân la faza de cunoaștere fără să pătrundă și în aceea de trăire. Tineretul român trebuie să înțeleagă că naționalismul de azi e „o nouă formă de viață, o nouă stare a lumii”. În ceea ce privește termenul „bun român”, Nae Ionescu crede că nu este un fapt de voință; nu e suficient să vrei ca să fii. „A fi român înseamnă o stare naturală, o formulă de echilibru a existenței din care decurg, prin însăși desfășurarea vieții, anumite forme [...] A fi român înseamnă a avea o anumită plămadă, din care decurg cu necesitate absolută anumite atitudini și gesturi”². Apoi românismul presupune și o anumită legătură cu biserica. ”Formal – mai exact fenomenologic, structural, - există o izbitoare asemănare între națiune și biserica creștină. Așa fiind, nu poate fi cineva român, de pildă, decât dacă participă în chip efectiv la „românia”, - dacă cu alte cuvinte, realizează în concret, în individual, structura organică spirituală a cărei depozitară în esențial e națiunea noastră”³. De aceea a fi român, fără a fi neapărat și „bun român” trebuie, după părerea lui Nae Ionescu, să fii și ortodox. Rezultă că specificul confesiunii este o notă fundamentală a națiunii.

Nae Ionescu a replicat celor care consideră că a fi naționalist este identic cu o „cădere în păcat”, dând următoarea definiție: „Naționalismul este atitudinea care trage toate consecințele îngăduite din constatarea faptului firesc și necesar că orice om aparține fără putință de sustragere – unei națiuni”⁴. Rezultă că națiunea nu e numai o categorie logică iar naționalismul nu e numai o doctrină politică, ci „o atitudine polivalentă” care acoperă atât sectorul spiritual sau economic, dar și pe cel politic ori cultural-estetic. Și mai rezultă de aici că opoziția naționalism – ortodoxie nu poate fi suținută, căci „comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației. Asta e ortodoxie”⁵.

Pe de altă parte, ca o lege a sufletului, „nu există viață spirituală în plinătatea ei creatoare, înafară sau deasupra nației”⁶. La acuza că naționalismul nostru ar fi unul de import (cu referire la naționalismul etnicist – etnicismul fiind „formula naționalismului românesc de astăzi”⁷), Nae Ionescu răspunde cu argumentul că mișcarea naționalistă românească își are originea politică în perioada de la sfârșitul războiului când nu exista un naționalism german al cărei expansiune să fi ajuns să ne cucerească pe noi. Gânditorul pledează în același articol pentru ideea că originea naționalismului nostru este după 1900, sub influența „școlii gândirii organice și deci naționaliste” a lui Nicolae Iorga.

¹ Nae Ionescu va dezvolta această idee în articolul *A fi „bun roman”* (vol. *Roza Vânturilor*, p.194).

² Ibidem, p.197.

³ Idem, *Noi și catolicismul*, în *Roza Vânturilor*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p.200.

⁴ Idem, *Naționalism și ortodoxie*, în *Suferința rasei albe*, Editura Timpul, Iași, 1994, p.255.

⁵ Ibidem, p. 257.

⁶ Idem, *Stat și nație*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.256.

⁷ “Mă rog, care este formula naționalismului românesc de astăzi ? Este, după câte îmi dau eu seama, etnicismul.”
Vezi *Naționalismul de import*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.292.

Activitatea susținută de profesor, preocupările sale intelectuale coroborate cu pasiunea pentru politică, cinismul, ostentația cu care și-a afirmat gândirea, ascunderea unor intenții, folosindu-se de unii sau de alții, pentru a-și atinge cine știe ce scopuri „diabolice”, ne determină să sesizăm o imensă poză dincolo de toate angajamentele. Profesorul pozează. Adesea cocheta cu o imagine mult mai diabolică decât era cea reală, de dragul ironiei situației, pentru a vexa pur și simplu, rămânând oricum în multe din situații (mai degrabă în politică sau în poveștile amoroase și mult mai puțin la catedră) un *enfant terrible*. L-am putea suspecta, în concluzie, mai degrabă de a se fi aliniat unor mișcări și idei care nu-i corespundeau, de dragul „dramei” (pentru că este greu să nu ni-l închipuim cel mai adesea altcumva decât jucând), decât să-și ascundă ideile cuprins de cine știe ce prejudecăți și temeri.

Mărturiile despre el sunt adesea contradictorii, căci el însuși a agreat să cultive contradicția, vexând, zăpăcind pe toată lumea, definindu-se ori lăsându-se definit ba de stânga, ba de dreapta, „filosemit și antisemit în același timp, ortodoxist sau nu, drept partizan și adversar al metafizicii. Nae Ionescu trebuie să fi încarnat o *coincidentia oppositorum*; a fost, de altminteri de stânga și de dreapta”¹.

Un episod adesea comentat este cel cu prefața pe care Mihail Sebastian l-a rugat pe profesor să o scrie la romanul său, *De două mii de ani*. Asupra acestui episod vom insista mai mult în capitolul privitor la atitudinea față de evrei. În scopul clarificării imaginii de sine, menționăm doar că prefața solicitată și scrisă de Nae Ionescu va avea un efect cutremurător asupra lui Mihail Sebastian și totuși acesta o va publica, din fidelitate față de înțelegerea cu fostul său profesor, susține Leon Volovici, sau poate pur și simplu din sinceritate, sau cu acea ostentație atât de agreată de profesor (asemenea unui Abel care se dă în spectacol). De ce va fi scris Nae Ionescu această prefață care a creat atâtea dispute și atâta confuzie ? Fără să punem în discuție dacă concluziile scrise de profesor în prefață făceau parte din crezul său și cum a ajuns la aceste concluzii, ne vom strădui să ne întrebăm numai de ce a scris-o, știind, desigur în acest moment (postevenimențial), ce impresie va face, ce efecte va avea, în special asupra discipolilor săi. Poate tocmai de aceea a scris-o. Face parte probabil dintr-un joc în care profesorul lansează o idee sau poate chiar o capcană și privește cum o primesc discipolii și mai larg, lumea. Profesorul experimentează. Nici nu mai are importanță dacă a crezut sau nu cu adevărat în aceste idei ci, ce a reușit să facă cu ele. Dintr-un loc greu de perceput, poate că s-ar amuza și astăzi de speculațiile pe care le facem, ispita rămânând întreagă. Și poate că și din acest punct de vedere Nae Ionescu și Nichifor Crainic se deosebesc atât de mult deși au fost pe rând ideologi ai unei mișcări de extremă dreaptă, deși și-au “pasat-o”, mai mult sau mai puțin conștient unul altuia, deși au lucrat profund, oferind idei, oferind argumente acolo unde nu se afla decât setea de acțiune, indecizie, “spleen”, confuzie, lipsa de perspective

¹ Ioan Petru Culianu, op. cit., p.205.

sociale și toate temerile legate de această dramă. Asemănarea este că nici unul nu a putut, probabil, intui unde va duce această mișcare, dezvoltându-se teoretic până la ultimele ei consecințe și aplicându-se practic unui moment politic atât de complex și confuz și, din bună credință, nici nu credem că au urmărit aceste consecințe.

Deosebirea constă în faptul că Nichifor Crainic s-a luat în serios cu tot ce a făcut pentru această mișcare, dorind unificarea tuturor forțelor naționaliste, urmărind o serie de scopuri „benefice”, înflăcărat de idealuri patriotice, conștient de povara rolului său de „îndrumător spiritual al nației”, (după modelul lui Nicolae Iorga pentru care, o bună vreme a avut un adevărat cult, care i-a înflăcărat adolescența și tinerețea) onest, dornic să-și însoțească orice act de o justificare morală, în timp ce Nae Ionescu s-a jucat, urmărit de fascinația puterii, urmărind mai degrabă „să tragă sfori”, decât să dea țării o anume așezare, nu neapărat animat de interese personale (în sensul comercial al termenului), cât mai degrabă de plăcerea intelectuală a jocului, de dragul experimentului, dintr-o sete de cunoaștere care excede normalul, având ca scop de a afla până unde se poate merge, cât poți întinde coarda, experimentând, poate fără să creadă uneori nimic din întreaga argumentație pe care o construia, conștient de valoarea sa și mai ales de un drept al său ca personalitate superioară de a se socoti sau măcar de a se purta ca și cum s-ar fi socotit „dincolo de bine și de rău”. Pe de altă parte, conștient de influența pe care o avea (Mircea Eliade susține că, „fără a fi popular, Nae Ionescu a câștigat întotdeauna de partea sa elemente dinamice, creatoare, eroice”¹) utiliza o anumită tehnică a *neliniștirii*², a ieșirii din tradiția” lucrurilor gata învățate, pe o linie a originalității, care îl apropie și pe el de demersul lui Nicolae Iorga, dar și al spiritualismului lui Vasile Pârvan.

În ceea ce privește problema edificării unui concept al spiritualității românești ori al ființei românești, reflecțiile lui Nae Ionescu se alătură momentului spiritual 1922-1930 dar și căutărilor tinerei generații. Sufletul românesc nu se putea găsi pe sine fără drumul inițiativ presărat de drame, eșecuri „experiențe”, fără autenticitate, fără a te găsi pe tine însuși, ori acesta era însuși scopul căutărilor metafizice ale filosofului („Să fii tu însuși”). El credea (în ciuda evoluției sale politice) în primatul ontologicului asupra istoricului (deși era fascinat de istorie). Nu întâmplător, în cursurile sale universitare, profesorul a dezbătut 12 ani problema *ființei* și abia apoi a trecut la problema *ființei românești*¹. În acest mod interpretează și Culiianu demersul lui Nae Ionescu: „Pentru el, problema unei *Kulturseele* nu este istorică, ci *ontologică*. Spre a înțelege ce este o ființă particulară – și mai ales „ființa românească” – filosoful este mai întâi chemat să înțeleagă ce este ființa în general. *Nae Ionescu a transferat*

¹ Mircea Eliade, *Profesorul Nae Ionescu*, în *Profetism românesc*, vol. II, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p.178.

² Ibidem, *Socratism*, p.180

dezbaterea națională din câmpul istoric în câmpul ontologic.”² Dar și Nichifor Crainic și Nae Ionescu credeau într-o revoluție a spiritualității, într-un soi de revoluție mistică, în numele căreia prin metode diferite (unul tradiționalist, celălalt nonconformist și socratic) au evoluat în maniera pe care am expus-o.

Este posibil ca acesta să fi fost modul în care cele două personalități să-și fi perceput misiunea sau mai puțin patetic spus, jocul.

¹ Ibidem, *Ființa românească*, p.181.

² Ioan Petru Culianu, op. cit., p.207.

CAP.3. MOTIVE ARHETIPALE ROMÂNEȘTI; MOȘTENIREA BLESTEMATĂ

3.1. IPOTEZE DE LUCRU

A urmări motivele arhetipale ale culturii românești este un demers care se justifică în cadrul temei generale de cercetare, aceea a percepției de sine în spiritualitatea românească interbelică, în măsura în care credem că aceste motive reprezintă importantă structură de identificare, o cheie către mentalul cultural românesc și că prin intermediul acestei chei vom putea descifra și unele aspecte ale gândirii, inexplicabile printr-o lectură exclusiv politică a imaginii spiritualității interbelice.

Avem în vedere două ipoteze de lucru: ideea că folclorul este un important instrument de cunoaștere și ideea că fiecare popor se legitimează cultural și spiritual prin unul sau mai multe mituri care îl exprimă în ceea ce are el fundamental ca neam și îl legitimează cultural, îi conferă o anumită identitate, un profil unic pe care, cultura respectivă îl înfățișează, asemenea unui chip, lumii, o reprezentare generală cu alte cuvinte, care cuprinde modul de raportare la existență, la moarte¹ etc.

3.2. MIRCEA ELIADE ȘI FENOMENOLOGIA ARHETIPURILOR ROMÂNEȘTI.

În ceea ce privește prima ipoteză de lucru, aceea că folclorul este un mijloc important pentru cunoașterea spiritualității unui neam, facem referire la un eseu științific din 1937 aparținând lui Mircea Eliade (*Folclorul ca instrument de cunoaștere*)². Una dintre concluziile îndrăznețe ale eseului este că anumite credințe primitive, folclorice au ca izvor, experiențe concrete. Ele nu sunt imaginate, ci se bazează pe *întâmplări* pe care experiența umană le poate cuprinde între limitele sale³.

Ideea folclorului ca instrument de cunoaștere nu se rezumă la a constata că din punctul de vedere al filosofiei culturii orice document etnografic, orice creație folclorică este

¹ „În orice cultură există întotdeauna un mit central care o descoperă și care se găsește în toate marile sale creații. Viața spirituală a românilor este dominată de două mituri care exprimă, cu o spontaneitate perfectă, viziunea lor spirituală asupra universului și evaluarea pe care ei o conferă existenței” - Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.43.

² Eseul este cuprins în volumele: *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991; *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992; *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993.

³ Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în vol. *Drumul spre centru*, Editura Univers, București, 1991, pp.174, 175.

semnificativă în cunoașterea unui stil ori în descifrarea unui simbol. De asemenea metode ale filosofiei culturii s-a folosit cu succes Lucian Blaga. Eliade dorește să descifreze, prin intermediul acestor documente, viziunea primordială asupra lumii pe care o are un neam și care a determinat generarea respectivelor documente.

Teza care este susținută până la finalul eseului este că la baza credințelor popoarelor, pe orice treaptă de evoluție istorică se vor afla, se află fapte, nu creații fantastice. Asupra acestei teze, Culianu își exprimă unele îndoieli, mai ales cu privire la precipitarea cu care teza a fost lansată, argumentată și în cele din urmă abandonată. Eliade își propune spre sfârșitul eseului să revină asupra acestei teme, în special asupra metodelor care s-ar putea aplica în abordarea problemei morții ca „experiment” dar se pare că nu va mai reveni, cel puțin nu în acești termeni.

În abordarea spiritualității românești, demersul lui Mircea Eliade se înscrie pe linia cercetărilor lui Hasdeu și Pârvan, de care se detașează totuși prin ideea că studiul satului ca realitate exemplară și istorică nu i se mai părea o cale demnă de urmat¹. El preferă metoda hermeneutică, deschiderea oferită de ideea tinereții mitului, a „eternei reînnoiri” a acestuia, chiar dacă uneori este necesar un imens efort anamnezic pentru ca miturile să se păstreze în prezentul memorie. Eliade crede, de pildă că dacă mitul lui Zalmoxis s-ar fi perpetuat, s-ar fi păstrat viu în conștiința urmașilor, „am fi putut vorbi astăzi cu mai multă încredere despre specificul spiritualității românilor”². Pe de altă parte orice studiu care vizează hermeneutica lui Mircea Eliade „nu poate fi gândit și scris decât în cadrul criticii românești, din perspectiva criticii și tradiției culturale românești”³

Mitul, dar și orice produs folcloric (legendă, vrajă, proverb) poartă în sine universul mental care i-a dat naștere⁴. Ele evoluează într-un *spațiu-plasă* care leagă obiectele printr-un soi de *simpatie*, rezultând acea magie simpatică despre care îi place lui Eliade să vorbească. De aceea autorul *nu urmărește istoria baladei ci studiul lumii pe care o înfățișează ea*. Mai mult, mentalitatea folclorică creează întotdeauna în conformitate cu anumite legi care sunt arhetipale și implică structuri metafizice. De aici rezultă funcția arhetipală a mitului precum și a altor creații folclorice. Mentalitatea populară reține individualul în măsura în care acesta este integrat unei categorii impersonale¹, dacă își pierde autenticitatea istorică și devine arhetip. Mentalitatea funcționează astfel pentru că structura ei a luat naștere sub semnul ontologiei, venind din spaima de ireal, ne semnificativ, moarte.

¹ Petru Ursache, *Studiu introductiv* la volumul *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.XXXIV.

² Ibidem, p.XLIX.

³ Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p.17.

⁴ Eliade nu se referă la interpretarea unei legende, căci interpretarea nu poate fi creatoare decât dacă face parte dintr-o operă și îndeplinește anumite condiții. Vezi Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, pp.62-63.

Simbolul, mitul, ritualul exprimă pe diferite planuri și cu mijloace proprii un sistem complex de afirmații coerente asupra realității ultime a lucrurilor care poate fi considerat ca alcătuind o metafizică. În același timp, mitul are o semnificație care revelează conștientizarea unei anumite situații în Cosmos și implică o poziție metafizică. O cultură nu se reduce numai la expresiile ei moderne, adică la creațiile personale, ci este necesar să se releve și rolul creațiilor transpersonale (mituri, simboluri, folclor etc), toate acestea alcătuind adevărate “limbaje prin care se exprimă geniul unui neam”². Ele asigură avantajul unor limbaje universale, revelând “moduri de a fi în lume”, comportamente, universuri imaginare accesibile universal și trans-istoric. Principiul esențial demonstrat de întreaga operă a lui Eliade este acela potrivit căruia „înțelegerea nu este posibilă fără descoperirea și descifrarea momentului original, fără revenirea permanentă la <izvoarele fenomenelor>”³

Referitor la teoria mitului central al unei culturi, reamintim ideea lui Mircea Eliade, cum că spiritualitatea românească are două asemenea mituri: Meșterul Manole și Miorița. Și Adrian Marino observă atașamentul lui Eliade față de arhetipul primordial, cosmogonic, arhetipul situației omului în lume și nu în cele din urmă „o serie de arhetipuri, de imagini centrale, specifice spiritualității unui întreg popor. Ele au în acest caz o semnificație națională”⁴.

3.2.1. MEȘTERUL MANOLE Primul, Legenda Meșterului Manole, care, conform tradiției ar fi clădit minunata mănăstire Curtea de Argeș, se referă la un ritual de construcție subsumat unei metafizici arhaice care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are suflet sau nu este însuflețit. Mircea Eliade susține că toate miturile de genul acesta poartă același arhetip. În relatarea legendei, tot ceea ce Manole și meșterii săi construiau în timpul zilei, se dăruia noaptea. Iar pentru a putea rămâne în picioare, clădirea avea nevoie de un suflet, care la rândul său nu se putea obține decât prin sacrificarea unei ființe umane⁵. Înțelegând acest lucru, Manole și meșterii săi au hotărât să zidească de vie prima persoană care se va apropia de locul unde lucrau. În zori, Manole vede propria sa soție apropiindu-se, venind să-i aducă mâncare, și, disperat, cere lui Dumnezeu să trimită o furtună care să-i întoarcă soața din drum. Dar ploaia torențială nu o oprește pe soția predestinată, iar Manole este silit să-și respecte jurământul, și își zidește soția pentru ca minunata mănăstire să poată dăinui. Și îndeplinind ritualul, construcția nu s-a mai dărâmat.

¹ Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în vol. *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.67.

² Idem, *Împotriva deznădejdii*, Editura Humanitas, București, 1992, pp.203-204.

³ Adrian Marino, op. Cit., p.112.

⁴ Adrian Marino, op. cit., pp.167-168.

⁵ Mircea Eliade, *Cele două mituri ale spiritualității românești*, în vol. *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.43.

Deși este un mit central al spiritualității românești, legenda nu este o creație a poporului român. Sunt cunoscute în Europa numeroase formule epice care rezumă astfel de ritualuri de construcție. Faptul că românii au ales o asemenea temă mitică, precum și faptul de a-i fi dat o exprimare artistică și morală fără egal, este pentru că sufletul românesc, în opinia lui Mircea Eliade, „se recunoaște în mitul sacrificiului suprem, care face să dureze o operă construită de mâna omului, fie o catedrală, o țară sau o colibă”¹. Cântând, această baladă, românul și-a cântat propriul destin istoric, căci cine și-ar fi implicat și investit întregul geniu poetic pentru a reface și valorifica un mit, dacă nu ar exista un interes aprins, o rezonanță a acestui mit în sufletul colectiv.

Un element esențial îl reprezintă problema descoperirii situației existențiale care ar fi putut da naștere ideologiei și riturilor de construcție, făcând „inteligibil universul teoretic întemeiat de o asemenea situație”².

Varianta românească debutează printr-un ritual: căutarea locului pe care se va ridica mănăstirea, în timp ce alte variante încep direct cu actul zădărnicit. Meșterul, care polarizează drama, rămâne mereu în centrul acțiunii. Soția care, în alte variante se zbate, protestează, blestemă, în varianta românească acceptă resemnată moartea rituală. Finalul legendei în alte variante cuprinde jertfirea soției, cuvintele pe care ea le rostește și, eventual, reflecția moralizantă a povestitorului. În varianta românească balada continuă, povestind soarta meșterului (unii critici o consideră o continuare inutilă) și întemeiază sensul: Manole își regăsește soția în singurul mod în care îi mai era îngăduit, printr-o moarte violentă. Specificul și superioritatea variantei românești rezidă în conținutul mitic și metafizic. În balada Meșterul Manole reînvie străvechiul mit cosmologic de fixare a centrului lumii. Bănuim că această ipoteză îl va fi fascinat în mod deosebit pe Mircea Eliade, ca și dorința de a surprinde în subtextul baladei un anumit caracter prin care mesajul acesteia se suprapune cu o anumită notă a spiritualității românești, ce are predilecție pentru motive ca cele oferite de mit: ritual de construcție dublat de drama jertfirii soției, teama de desăvârșire (orice lucru nou este primejdios, el absoarbe în sine ființa, care este o teamă a sfârșitului) însuși meșterul moare. Se poate face referire la alte credințe și superstiții, pe care le găsim și la alte popoare: ideea că cel care intră mai întâi într-o clădire moare, că o construcție nouă absoarbe sufletului primului care intră în ea. Noul este periculos; dar odată cunoscut, devine inofensiv. Lucrurile se desfășoară după următoarea schemă: ritual de construcție – legenda victimelor jertfite – baladă. Dar ritualul de construcție este el însuși „o consecință «teoretică» a unui mit

¹ Ibidem, p.44.

² Ibidem, p.172.

cosmogonic și a unei întregi metafizici arhaice care afirmă că nimic nu poate dura dacă nu are un « suflet » sau nu este însuflețit „¹ Totodată prin mitul Meșterului Manole s-a redescoperit sensul străvechi, metafizic: divinitatea în creație se sacrifică pe sine sau ființa cea mai apropiată, cea mai dragă.

Apariția motivului copilului, născut, ori nenăscut încă², implică ideea că spiritul lui e mai puternic și mai eficient³. Copilul este un simbol ecumenic al începutului, al vieții totale, al eternității, el conferă durată, perenitate. Prezența elementului patetic ridică însă unele semne de întrebare, căci pathosul implică profanul dar nu exclude cu desăvârșire mitul. Symbolismul orfanului trimite la ideea de singurătate cosmică, unicitate, crearea cosmosului *ab origo*, regresivitatea în cosmogonie și antropogonie. Structura mitică a orfanului face parte din structura cosmogonică. Rezultă că mitul Meșterului Manole este un produs cosmogonic (jertfa zidirii este o imitație omenească a actului primordial al creației Lumilor). Copilul îndeplinește o funcție arhetipală: perenitate, reluare (eterna reînnoire), nostalgia paradisului pierdut etc.

O altă problemă interesantă pe care o abordează Eliade este aceea a substituirii jertfei. Ideea aceasta este utilizată și se regăsește și în alte ritualuri, atunci când jertfa umană este înlocuită cu jertfa animalelor sau chiar cu obiecte (zidirea umbrei). Sensul acestei jertfe este de a însufleți, iar însuflețirea generează durată, construcția este promovată metafizic la rangul de făptură. Sacrificiul clasic de substituție se desfășura, potrivit unor antropologi astfel: un om este ucis ca să scape ceilalți. Însă Mircea Eliade nu este de acord cu această interpretare. Cert este însă că asistăm la un asalt al lumii fabricate spre viață, spre ființă. Omul este astfel presat continuu și de sus, de către Divinitate dar și de jos, de lumea lucrurilor create de el și însuflețite ritual.

Revenind la problema locului, a centrului lumii, vom putea spune că acesta nu este ales la întâmplare, căci există un canon geomantic⁴ sau magic. De ce caută Negru Vodă zidul părăsit și neisprăvit? Sunt verosimile mai multe explicații: continuarea acțiunii unui predecesor; reluarea (eficientă) a unei acțiuni întrerupte; elemente care induc o atmosferă fatidică (locuri nefaste etc).

Repetarea are sens pozitiv dacă reprezintă reluarea gesturilor primordiale, arhetipale. Orice act de construcție trebuie să se facă arhetipal, în „centrul lumii”. Unicitatea centrului este validată metafizic pentru că nimic nu poate dura dacă nu e înfăptuit în real (în conformitate cu arhetipul). Fixarea centrului se face într-un spațiu mitic și într-un timp mitic (începutul Anului). Drumul spre centru este el însuși o călătorie privilegiată, inițiativă. Există

¹ Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manolei*, în vol. *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.65.

² Eliade face trimitere la legendele germane care valorifică motivul.

³ Vezi și interpretarea lui K. Yung despre motivul copilului.

⁴ Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manolei*, în vol. *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.92.

o anumită schemă pentru orice mit cosmogonic¹ și din aceasta rezultă în mod necesar ideea că numai moartea violentă este creatoare, căci ea declanșează o forță ce face posibilă transmisia vieții și asigură perenitatea noii creații. Pe de altă parte, numai imitația divinității face actul uman eficient pentru că numai sacrul poate crea în chip real. Dar divinitatea creează arhetipal, în „acel timp” și odată pentru totdeauna.

Cât despre moartea Meșterului Manole, Mircea Eliade susține că dacă acesta ar fi murit de moarte bună, nu ar mai fi reușit să o întâlnească pe Ana, căci ea nu a murit ci și-a schimbat trupul (din cel de oase în cel de piatră de zid), primind un corp arhitectonic. Această moarte este deci, una aparentă. Meșterul Manole moare ritual – își prelungește existența pe același nivel cosmic. Este moartea Anei o oprire, o întrerupere a ciclului cosmic, o fixare ? _ Nu ! Este o reintegrare. Pe de altă parte, încercările la care este supusă soția, pot constitui un posibil ritual de inițiere în drumul spre Centru.

Ce concluzie s-ar putea desprinde de aici ? Dacă avem urme degradate ale unui rit de inițiere și în cazul spiritualității românești moartea rituală este o moarte simbolică (ca în religiile misterice). Mircea Eliade crede că românii și-au găsit propriul destin în acest mit cu care s-au identificat istoric. Creștinismul a absorbit schemele cosmogonice și le-a sporit conținutul spiritual, valorificând suferința și viziunea asupra morții. Acesta este motivul pentru care Eliade nu a renunțat la studiul „Comentarii la Legenda Meșterului Manole”. El recunoaște că ar fi abandonat, probabil studiul pe fundul vreunui sertar dacă nu ar fi crezut că acesta ar putea avea și un alt folos în afară de cel strict teoretic: „Este vorba aici de o concepție arhaică a morții, pe care strămoșii noștri nu numai că au împărtășit-o, dar au cântat-o atât de desăvârșit , încât te întrebi dacă nu cumva și-au regăsit în ea toate năzuințele și toate jertfele; dacă nu cumva această valorificare a morții rituale, singura moarte creatoare, nu e un mit central al spiritualității neamului românesc”².

3.2.2. MIORIȚA Revenind la teoria mitului central al oricărui neam, al oricărei spiritualități, Mircea Eliade susține că, mai mult decât în legenda Meșterului Manole, românii s-au regăsit pe ei înșiși în splendida poezie populară *Miorița*³. Ea se găsește în numeroase versiuni și, deși este numită „poezie populară”, are afinități cu religia, morala și chiar cu metafizica. Povestea este simplă și tragică în același timp: un ciobănel este anunțat de una din mioarele din turmă, că se află în pericolul iminent de a fi ucis de doi tovarăși, invidioși pe turmele lui, pe câinii lui. Ciobănelul are o reacție neașteptată, adică în loc să fugă, să se apere,

¹ 1-Cosmosul a fost făcut de zeu sau zei prin sacrificarea unui Gigant (monstru). 2 – Cosmosul a luat ființă fiindcă a fost însuflețit prin moartea rituală ce a avut loc „ab origo” în „illo tempore”. 3- Însuflețirea nu înseamnă transmisiunea vieții și sufletului în cosmos, ci magia sacrificiului care face posibilă prelungirea vieții Gigantului în forme multiple de existență. 4- Există varianta autosacrificării zeului. 5- Nimic nu durează fără viața conferită de sacrificiul unei vietăți 6- Numai moartea violentă este creatoare (pentru că întrerupe firul unei vieți care nu și-a epuizat posibilitățile).

² Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole, Prefață*, în vol. *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.57.

³ Ibidem, p.44.

acceptă liniștit moartea. Transmite, de asemenea mioarei ultimele sale dorințe: cere să fie îngropat în strungă, pentru a rămâne aproape de oile sale și pentru a-și auzi câinii, îi cere să-i pună la căpătâi trei fluieri, pentru ca vântul să străbată prin ele când va bate și oile să-l plângă cu lacrimi de sânge; dar îi cere mai ales să nu vorbească despre omor, ci, să spună că s-a însurat, că soarele și luna i-au ținut cununa, că preoți i-au fost munții mari, copacii martori și, în sfârșit, că la nunta sa a căzut o stea; mamei sale, care îl va căuta înlăcrimată, să-i spună numai că s-a însurat cu „o mândră crăiasă, a lumii mireasă, pe-un picior de plai pe-o gură de rai”, fără să i se spună de steaua căzătoare și nici despre participarea naturii la nenunțata nuntă.

Acest element, seninătatea în fața morții, element care va fi diferit interpretat de exegeți îi permite lui Eliade să dezvolte o poziție diferită: el consideră moartea ciobanului o căsătorie mistică cu Întregul. Este o viziune originală asupra morții, percepută ca o mireasă oferită lumii întregi. *Miorița* este una dintre creațiile populare românești care redau cel mai bine caracterele spiritualității românești, care redau exemplar atitudinea sufletului românesc în fața morții. De altfel această temă s-a dovedit a fi extrem de productivă din punct de vedere poetic și filosofic în întreaga cultură populară românească. Se pot distinge¹ două asimilări ale morții: moartea ca o călătorie a „dalbului pribeag” pe tărâmurile de dincolo, întâlnită ca temă preponderentă a bocetelor și cântecelor funerare românești și moartea ca „nuntă cerească”, tema *Mioriței*.

Mircea Eliade crede că în această operă moartea nu este percepută ca o dispariție în neant, nici ca o „pseudo-existență de larvă într-un subteran și nici ca o existență chinuită între cer și pământ, ci ca o căsătorie mistică, prin care omul este integrat Naturii. Nu trebuie să fugi în fața morții, cu atât mai puțin să te lamentezi când vine; ea este un act de proporții cosmice care trebuie acceptat cu seninătate și chiar cu oarecare bucurie, pentru că, datorită lui, individul se eliberează de limitele sale”². Mircea Eliade precizează că nu avem de a face aici cu vreo formă lirică de panteism, chiar dacă Natura este prezentă în actul acesta de reintegrare, deoarece Natura nu se identifică cu Dumnezeu, ci este o creație a sa. Prin moarte sufletul revine în marea familie cosmică.

Nu este de mirare că, având în vedere cele de mai sus, poemul a fascinat nu numai pe români, în rândul cărora s-au dus adevărate polemici privind interpretarea temelor, dar și pe străini¹, care ne acuză, în ciuda „profunzimii” și a fermecătoarei fraternități a omului cu întreaga creație”, de o „prea ușoară resemnare” care este, din nefericire, „o trăsătură

¹ Vezi articolul despre „moarte” în Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amacord, Timișoara, 1998, pp.280-282.

² Ibidem, p.45.

națională”². Este pusă sub semnul întrebării atitudinea în fața morții, ușurința cu care aceasta este acceptată. Există însă și numeroși autori români care au recunoscut această <resemnare senină în fața morții> făcând din ea, împreună cu nostalgia reintegrării cosmice, o trăsătură națională, fundamentală. Mircea Eliade nu crede însă în această interpretare și va argumenta împotriva ei propunând o variantă proprie de interpretare, după cum vom vedea în cele ce urmează. *Miorița* a reprezentat o bază de dezbateri de dispute chiar decenii întregi, atât pe tărâm folcloric dar și literar, istoric și filosofic. Balada reprezintă un capitol central în istoria ideilor și a spiritualității românești.

În exegeză se disting trei orientări: 1. Istorică – de reconstituire a originii și istoriei baladei; 2. Folcloristă – analiză în contextul culturii populare; 3. Exegeza poezilor și filosofilor, care consideră balada expresia majoră a geniului național.

Mai există și o serie de interpretări fanteziste, cum ar fi cea a lui Th. D. Speranția care consideră *Miorița* „mit sau legendă rituală de origine egipteană” făcând parte din cultul cabirilor. H. Sanielevici crede că în *Miorița* este vorba despre uciderea rituală a lui Zalmoxis. Nicolae Iorga presupune că *Miorița* este opera unui singur autor, care a plecat de la un incident rural de transumanță, petrecut în Moldova meridională (sec.VIII). Ovid Densusianu accentuează asupra faptului că sâmburele istoric al baladei se găsește în rivalitatea economică dintre păstori. El crede că balada a fost creată acum 3-4 secole în Vrancea. Autorul analizează balada în contextul poeziei populare românești remarcând că episodul mioarei năzdrăvane și alegoria morții se întâlnesc în multe poezii pastorale. Sensul adânc al alegoriei se circumscrie ideii de dragoste pentru natură, sentiment păgân, precristian. Dumitru Caracostea neagă caracterul istoric al baladei. El nu crede că la origine s-ar afla „experiența umană primară” care a produs „o viziune poetică a lumii”. Motivul central nu depinde de mișcările de transumanță, ci exprimă un sentiment mult mai general și mai profund al vieții pastorale, dragostea păstorului pentru îndeletnicirea lui și „un sentiment clasic de afirmare optimistă”³. Eliade critică poziția lui Densusianu și interpretările pesimiste ale alegoriei morții.

Folcloriștii (Diaconu, Brăiloiu, Fochi) au propus ipoteze asupra baladei și chiar au generalizat făcând o serie de considerații teoretice asupra structurii mentalității populare românești. Ion Diaconu, de pildă, crede că *Miorița* este un rest de poezie păgână cu elemente materiale reale ce înfățișează uniunea dintre sufletul ciobanului și imensitatea cosmică.

Eliade susține că în toate aceste exegeze este de respins atât interpretarea pesimistă, cât și considerarea baladei ca unică expresie a geniului românesc și, în subsidiar, ideea de a utiliza temele mioritice ca puncte de plecare pentru o meditație filosofică „specific românească”. În acest sens poate fi amintită polemica dintre Lucian Blaga și Dan Botta,

¹ „Michelet îl considera <un lucru atât de sfânt și emoționant că-ți sfâșie inima>” – Idem, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995, p.234.

² Ibidem, p.238.

³ Ibidem, p.240.

polemică în care a intervenit și H. Stahl, în cadrul căreia Blaga și Botta și-au disputat întâietatea privind teoria mioritică¹. Blaga susține că spațiul ondulat reprezintă orizontul subconștient al spiritului românesc, determinând un stil românesc cu elemente ale fondului tragic. Aceste idei fac parte, susține Blaga, dintr-o serie de preocupări anterioare „palidelor intuiții” ale lui Dan Botta. Blaga face aceste precizări, acuzând că Botta i-ar fi luat ideea unduirii în „Limite”.

Botta, în poemul *Cantilenă* din volumul „Eulalii”, construia orizontul ciobanului mioritic între stânci și ape. El, îl învinovățește pe Blaga de a-i fi preluat „dezlegarea viziunii frumuseții românești” și a fi înfățișat teoria mioritică „sub forma unor opuri de dificilă doxă germanică”². Polemica a continuat, cei doi disputându-și întâietatea asupra teoriei mioritice iar în dezbateră a intervenit și H. Stahl, luându-i partea lui Dan Botta și afirmând că viziunea vieții ciobănești trebuie încadrată într-un ritm sau unduire mai largă decât cea propusă de Blaga (deal-vale) și anume între munte și stepă. Stahl mai arată că interpretarea celor doi autori asupra morții este deosebită: pentru Blaga, nunta cu moartea reprezintă un act și simbol ortodox, transfigurare a morții, iar dragostea de moarte, o trăsătură specifică românească, în timp ce Botta susține o veche credință tragică, nunta cosmică în moarte (chipul nostalgic al tracului) și este o expresie a solidarității lumii. Stahl aduce două obiecții interpretării lui Blaga: În primul rând faptul că nu distinge fenomenul românesc de cel balcanic iar în al doilea rând faptul că nesocotește influența istoriei dar mai ales a factorilor geografici (susținând că între sentimentul spațiului și mediul geografic nu există legătură) după care își construiește matricea stilistică apelând indirect la factorul geografic contestat³.

Botta se revendică, în exegeza sa, urmaș al lui Philippide și Densusianu, el concepând *Miorița* drept cântarea păstorului trac⁴. El îl acuză pe Blaga de a-i fi preluat ideea despre solidaritatea sufletului românesc cu spațiul din *Charmion* și a solidarității cosmice cu moartea. Blaga se revendică de la Worringer, Spengler, Frobenius, fapt pentru care Botta îl acuză de a fi dat opurilor sale o dificilă tentă germanică.

Concluzia pe care o trage Petru Comarnescu este că ambii sunt tributari înaintașilor și și-au dezvoltat și limpezit paralel sistemul și intuițiile.

Prezentând și alte poziții, Mircea Eliade sintetizează accentele puse de toți exegeții care s-au raportat la această poezie: Liviu Russu, accentuează pasivitatea și resemnarea caracteristice poporului român, faptul că eroul nu rezistă, nu se revoltă, ci se consolează cu ideea că va muri în natură. Constantin Brăiloiu vorbește despre o adevărată „Miorițologie” și expune două teme distincte și dissociabile: moartea asimilată nunții (temă arhaică) și

¹ Vezi Petru Comarnescu, *O polemică în jurul spațiului mioritic*, în vol. *Kalokagathon*, Editura Eminescu, București, 1985, pp.263-268.

² Vezi articolul lui Dan Botta, *Românii, poporul tradiției imperiale* publicat în revista „Dacia” (anul I, nr.1), căruia Lucian Blaga îi răspunde în articolul *Hazul țărănesc al imperialului Dan Botta* în revista „Timpul”.

³ Petru Comarnescu, op.cit., p.265.

⁴ Vezi dialogul *Charmion sau despre muzică*.

substituirea elementelor din ceremonialurile funerare țărănești cu elemente cosmice. El pledează pentru ideea că poezia cuprinde un ritual de înmormântare a tinerilor celibatari. Brăiloiu combate filosofiile de speța „spațiului mioritic” și susține că finalul baladei, cu conceperea morții ca nuntă cu natura este un adaos ulterior și că nu exprimă credința românului în moarte, ci consemnarea unor practici rituale, obișnuite poporului român, care completează prin acte vitalizante viețile celor morți de timpuriu¹. Păstorul care n-a apucat să se căsătorească în viață, este căsătorit simbolic, așa cum prin pomeni se are în vedere grija de buna soartă a sufletului în lumea de dincolo; bradul pe mormântul unui tânăr necăsătorit reprezintă o compensație magică a vieții. Există, de altfel, multe practici cu simboluri nupțiale sau simulări magice de căsătorie postumă în tradițiile românești. Finalul *Mioriței* trimite la această mentalitate. „Nu exprimă nici voluptatea renunțării, nici adorarea morții, ci contrariul lor este exact deoarece astfel se perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieții”².

P. Comarnescu este de acord cu Brăiloiu în ideea că țăranii și păstorii noștri nu adoră moartea în sine, fiind legați de viață, mai mult, concepând chiar lumea de dincolo ca o formă de viață. Aceasta poate fi socotită unul din motivele care ne-au făcut să tragem concluzia, pe care o vom prezenta mai jos, că există o diferență importantă între opțiunea unui popor pentru un anumit mit și caracterul pe care îl reflectă respectivul mit și pe care nu îl are în mod necesar respectivul neam.

Mircea Eliade consideră demnă de luat în seamă aria de răspândire a baladei în țară, faptul că se cântă, că are o melodie proprie, capacitatea ei de adaptare la realitățile geografice și regionale (nume de personaje, râuri, munți), prestigiul unic al baladei, precum și convingerea că este o creație populară autentică și reflectă medii geografice și realități sociale diferite. În ceea ce privește interpretarea obiectelor³, prezența acestora se justifică din două motive: dorința păstorului de a-și prelungi o post-existență simbolică departe de sat, prin intermediul instrumentelor specifice meseriei sale și „substituirea prin obiecte cosmice” a realităților ceremonialului funerar popular⁴. Este interesantă și absența cimitirului, satului și a bisericii, fapt care ar putea să pledeze pentru o origine precreștină a *Mioriței*. Bocetul oilor este iarăși un exemplu de substituție a lamentațiilor funerare. Nunta trebuie împlinită, chiar dacă se împlinește numai simbolic. Pentru C. Brăiloiu nunta nu are sens decât ca ceremonial de „apărare împotriva puterii malefice a mortului”, crezând că ciobanul nu dorește moartea ca fiind identică nunții, ci pentru că dorește să i se îndeplinească acel „ceremonial funerar care convine situației sale spectrale de nelumit”. Mircea Eliade are rezerve⁵ față de interpretarea

¹ Petru Comarnescu, op. cit., *Pozitivitatea Mioriței*, p.316.

² *Sur une ballade roumaine, La Mioritza*, în Petru Comarnescu, op.cit, p.316.

³ Vezi și interpretarea lui Constantin Brăiloiu.

⁴ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995, p.256.

⁵ Ibidem, pp.246-247.

lui Brăiloiu care, din dorința de a evita pesimismul reduce balada la teama ca mortul să nu devină strigoi (pacificarea mortului). În acest sens Eliade aduce următoarele argumente:

De la începutul baladei suntem introduși într-un cosmos liturgic, în care se săvârșesc Mistere (în sensul religios al termenului). Nu sunt atestate concepte creștine, cu excepția motivului mamei peregrinând în căutarea fiului (Isus). Însă se poate obiecta și prin aceea că în general creștinismul prezent în folclorul românesc nu este cel al bisericii. Apar deseori elemente păgâne, este vorba despre un creștinism cosmic, iar cosmosul este unul transfigurat. „Balada revelează o solidaritate mistică între om și natură, care nu mai este accesibilă conștiinței moderne”¹. Nu este vorba despre panteism deoarece cosmosul nu este sacru *per se* ci e sanctificat prin participarea la misterul nunții².

Pasivitatea și resemnarea în fața morții au sens numai dintr-o perspectivă raționalistă, dar în universul valorilor folclorice, atitudinea păstorului exprimă o decizie existențială mai profundă: nu te poți apăra de destin ca de un dușman. Poți doar să impui o nouă semnificație consecințelor. Această interpretare eludează complet perspectiva fatalistă, pentru că fatalistul nu poate schimba semnificația destinului. Oaia năzdrăvană nu comunică o informație ci are o funcție oraculară – dezvăluie ce a fost hotărât, ridică vălul despre ordinea necesară a lumii. Avem de a face aici, probabil, cu o moștenire de la vechile culturi - funcția oraculară a animalelor. Rezistența (și poate că ea există, nu este corect să fie exclusă ca trasătură de caracter) nu are aici nici o importanță. Ciobanul știe că trebuie să moară. În consecință trebuie eliminate concluziile de genul viziunii pesimiste a românilor asupra vieții. Dar și optimismul forțat, căutat este deplasat și incompatibil cu revelația tragică.

Mesajul profund al baladei este, în opinia lui Mircea Eliade următorul: voința păstorului de a schimba sensul destinului, prefăcând nefericirea în moment al liturghiei cosmice, transformând moartea în „nuntă mistică”. Nunta nu mai este o substituție a elementelor rituale în scop simbolic ci, răspunsul dat destinului, preface un element nefericit într-o taină a nunții. Păstorul nu optează pentru nihilismul modern; prefăcând nenorocul în mister, triumfă asupra destinului.

Există similitudini între destinul poporului român (aflat sub teroarea istoriei) și al păstorului mioritic. Dar păstorul dă sens nefericirii și chiar absurdului răspunzând cu o feerie nupțială.

Credem că, din expunerea celor de mai sus s-ar putea trage următoarele concluzii:

Mircea Eliade susține importanța pe care o are modul de raportare la problema morții în studierea profilului spiritual al unui neam: „O cultură, ca și un individ, se descoperă nu numai în felul său propriu de a valorifica viața, ci și prin atitudinea sa în fața morții. Valoarea atribuită morții are o importanță considerabilă când este vorba să înțelegi o cultură sau un

¹ Ibidem, p.259.

² Tot ca nuntă a fost interpretat de misticii și teologii creștini agonia și moartea lui Christos.

individ.”¹ Există și alte opere care tratează această viziune asupra morții, la Eminescu de pildă, dar și în întregul folclor românesc și în ceremoniile funerare. Poate că este o concepție moștenită de la strămoșii geto-daci sau poate că este o interpretare originală a creștinismului care, a dat o valoare pozitivă morții. Românii conferă morții o semnificație în acord cu concepția creștină a existenței, bazată pe credința într-o ordine cosmică stabilită de Dumnezeu dar și pe încrederea că Binele învinge Răul. Aceste două mituri sunt interesante cu atât mai mult cu cât românii nu pot fi socotiți mistici, ci doar „un popor credincios dar uman, natural, viguros, optimist, care desconsideră orice fel de frenezie și orice exaltare bolnăvicioasă a așa numitului misticism. Bunul simț este forma dominantă în viața spirituală a românilor”².

Mircea Eliade crede că analiza acestor opere este cu atât mai importantă, cu cât nu se referă numai la valoarea literară a creațiilor, ci la bogăția de motive, variante și mai ales datorită valorilor sale simbolice. Astfel, o poezie populară (de reală valoare) nu este niciodată o simplă poezie, ci o „valorificare globală a existenței”. Textul vorbește, dincolo de text despre ceea ce poporul care l-a creat gândește despre Bine și Rău, Viață și Moarte, Dumnezeu și lume etc³.

Se poate spune că popoarele sud-est europene au afinități prin raportarea spiritualității lor la un element de metafizică arhaică, ecumenică, fapt dovedit de opțiune pentru mitul Meșterului Manole ca mit central. Alegerea și fructificarea acestui mit demonstrează că el satisfăcea o anumită nevoie spirituală. Este deosebit de relevant faptul că un popor are ca element central al spiritualității un mit crescut pe ideea arhaică a „morții creatoare”⁴. Dar și mai grăitor este faptul că românii au două mituri centrale care își găsesc temeiul în valorificarea morții. *Miorița* aduce cu sine ideea reintegrării în cosmos prin moarte.

Persistența asupra ideii morții a dus și poate încă duce mulți gânditori la concluzia că viziunea românească asupra lumii este una pesimistă, „o rarefiere a debitului vital, o deficiență psihică”⁵. Mircea Eliade nu crede că aceasta ar fi o interpretare corectă a viziunii românești asupra lumii, căci un simplu contact direct cu viața țaranului român este suficient ca să infirme o asemenea poziție⁶. Această situație este una dintre cele care ne-a condus pe noi la ideea că există o deosebire importantă între cum este și cum se percepe pe sine o entitate culturală, precum și la aceea că în legitimarea exterioară a unei spiritualități este esențială percepția de sine, indiferent cât de adecvată este aceasta. Când percepția este îndreptată asupra unui individ, valoarea și veridicitatea rezultatului sunt discutabile și cu siguranță au o

¹ Mircea Eliade, *Cele două mituri ale spiritualității românești*, în vol. *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.44.

² Ibidem, p.45.

³ Ibidem, p.48.

⁴ Ibidem, p.130.

⁵ Ibidem.

⁶ „românul în genere nu cunoaște nici teama de viață, nici beția mistagogică (de structură slavă), nici atracția către asceză (de tip oriental)” – ibidem, p.130.

stau sub semnul subiectivității dar când percepția de sine operează la nivel de cultură, de spiritualitate a unui neam rezultatul este extrem de relevant, el prezentându-se ca un autentic mod de a fi în lume chiar dacă imaginea de sine, percepută nu este autentică. Din această perspectivă credem că întrebări de genul „suntem un popor pesimist, care cedează cu ușurință și nepăsare în fața morții ?” nu se mai pun. Mult mai interesantă ar fi o motivare a opțiunii unui neam pentru o asemenea atitudine reflectată în miturile expuse, subtextul nemaifiind constituit de ideea că ele exprimă ce suntem ci doar că reprezintă o opțiune pentru un rol de jucat într-o piesă la un anumit moment al evoluției unei culturi; un rol care se potrivește numai întrucât ne place să-l jucăm, diferența între ceea ce suntem și ce ne-ar place să fim sau ce credem că suntem, rămânând întregă.

Revenind la prezența morții în cele două opere, trebuie subliniată concluzia lui Eliade, cum că aceasta nu este însă negativă. Moartea din *Miorița* este o calmă reîntoarcere „lângă ai săi” iar moartea din *Meșterul Manole* este creatoare, ca orice moarte rituală. În aceasta din urmă, Eliade distinge o concepție erotică și bărbătească a morții. Iată cum stau lucrurile în viziunea lui Eliade: Românul nu dorește moartea (de aici lipsa pesimismului și a pathosului) și nu o caută, dar nici nu se teme de ea, ba chiar o întâmpină cu bucurie (curajul, bravura) când este vorba de o moarte rituală, întemeietoare. Aici Eliade se detașează esențial de poziția lui Emil Cioran care interpretează viziunea ca trădând un scepticism teluric și subteran, suferind, crispat, lipsit de eleganță datorat abandonării pasive în fața soartei și a morții¹. Cioran mai crede că, optând pentru resemnare (“acest jug domol”), ne dezumanizăm, căci ea are numai valoare psihologică, așa cum renunțarea are sens numai ca valoare religioasă.

Indiferent de interpretările care s-au dat asupra modului de raportarea a românilor la moarte, noi credem că trebuie făcute următoarele precizări:

1. există mai multe niveluri de experimentare spirituală în spațiul cultural; 2. există o imagine, o percepție de sine pe care o cultură o consideră adecvată, care crede că i se potrivește și care se reflectă în miturile pe care poporul respectiv le cultivă; 3. există un nivel în care se proiectează adevărata imagine a unei spiritualități. Pornind de aici putem răspunde problemei: de unde opțiunea românilor pentru cele două mituri centrale? Pentru că ele reflectă cum suntem, ce suntem, credințele noastre fundamentale și atitudinile adecvate asociate lor sau doar reflectă ceea ce credem noi că suntem, ori mai exact ce ne-ar plăcea să fim ? Dar la nivel colectiv, spre deosebire de cel individual, mai are vreo relevanță modul în care suntem,

¹ Și iată și că această percepție fatalistă și sceptică asupra lumii se exprimă și în creațiile esențiale, definitorii ale românității: “Abandonarea pasivă soartei și morții; necredința în eficiența individualității și a forței; distanța minoră de toate aspectele lumii au creat acel blestem poetic și național, care se cheamă *Miorița* și care alături de înțelepciunea cronicarilor constituie rana neînchisă a sufletului românesc. Mai vin apoi doinele ca sa dea vibrația lor tânguitoare – și totul s-a sfârșit.”¹- Emil Cioran, *Schimbarea la fata a Romaniei*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1990, p.66, 67.

mai mult decât modul cum ne percepem și facem să fim percepuți ? Legitimarea la nivel colectiv, cultural universal, credem că se face prin imaginea despre noi cu care ne identificăm în plan cognitiv, pe care o reflectăm prin operele pe care le creem, prin miturile pe care le cultivăm și le prelucrăm permanent, fără să aibă vreo relevanță dacă ele sunt potrivite sau nu. Ele sunt potrivite în măsura în care noi credem că ni se potrivesc. Este românul asemenea ciobanului din *Miorița* pregătit să primească moartea cu seninătate și împăcare ? Ne place să credem că da, atunci este așa, pentru că această percepție de sine creează o imagine care se propagă în lume, constituind în cele din urmă singura imagine accesibilă.

Înțelegerea acestor imagini exemplare este un act de inițiere la o ordine trans-istorică. Adeziunea unui popor la un anumit scenariu mitic sau la una dintre aceste imagini exemplare poate fi o opțiune mai grăitoare decât multe din faptele sale istorice. Înțelegerea de acest tip nu devalorizează istoria ci, „o reierarhizează în funcție de experiențele originare, fundamentale și constitutive ale unor comunități, de miturile sale naționale”¹

Și Mircea Eliade crede că reprezentarea² este fundamentală – întâlnim, de pildă, moartea pe care ne-o reprezentăm. Izvoarele folclorice sunt mărturii în favoarea ideii că „fiecare om întâlnește moartea în care a crezut și pe care și-a reprezentat-o”.

3.3. EMIL CIORAN ȘI MOȘTENIREA BLESTEMATĂ

Emil Cioran a intuit la rândul său rolul pe care îl joacă miturile centrale ale unui neam în istoria sa. Aceste mituri sunt vitale, o țară continuând să existe numai în măsura în care are o misiune istorică și niște mituri (“adevărurile ei vitale”) care pot să o susțină. Miturile unei națiuni sunt reprezentative chiar dacă eludează adevărul căci, crede Cioran, națiunile nu caută adevărul ci puterea.

Din păcate însă, pentru români schema formală a soartei noastre este una orizontală, neamul românesc fiind copleșit de pasivitate, scepticism, auto-dispreț contemplație domoală, religiozitate de tip minor, percepție an-istorică și înțelepciune întoarsă împotriva sa (căci resemnarea de veacuri este sursa înțelepciunii). Înțelepciunea este valoroasă la nivel individual, însă la nivel colectiv ea se transformă în inerție, lipsa curajului afirmării. Expresia ei cea mai adâncă și tipic românească poate fi rezumată în sentința cronicarului: “Nu este vremea sub om, ci bietul om sub vreme”. Toate proverbele și reflecțiile românești exprimă aceeași timiditate în fața vieții, nehotărâre și resemnare. Aceste truisme cotidiene nu pot fi socotite titlu de glorie și nu au alt efect asupra românului decât că îi răpesc orice responsabilitate, îl paralizează. Toate aceste elemente de așa-zisă spiritualitate se înscriu în

¹ Adrian Marino, op. cit., p.224.

² „Reprezentarea morții în folclor este cel mai bun instrument de cunoaștere pentru cercetarea acestei realități” - Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992, p.215.

zona fatalismului (“amoralism al devenirii”) care, împreună cu scepticismul (“doliu permanent”) constituie o “plagă seculară” adâncind sentimentul de victimă. Împrejurările istorice nu sunt responsabile de această stare de spirit, căci ele nu au creat-o ci, numai au adâncit-o.

Și iată și că această percepție fatalistă și sceptică asupra lumii se exprimă și în creațiile esențiale, definitorii ale românității: “Abandonarea pasivă soartei și morții; necredința în eficiența individualității și a forței; distanța minoră de toate aspectele lumii au creat acel blestem poetic și național, care se cheamă *Miorița* și care alături de înțelepciunea cronicarilor constituie rana neînchisă a sufletului românesc. Mai vin apoi doinele ca să dea vibrația lor tânguitoare – și totul s-a sfârșit.”¹

Optând pentru resemnare (“acest jug domol”), ne dezumanizăm, căci ea are numai valoare psihologică, așa cum renunțarea are sens numai ca valoare religioasă. Și peste toate acestea, ce ciudată opțiune pentru un popor oprimat și chinuit, autoironia! Au existat și popoare care au știut să-și depășească insuficiențele, chiar până la a face haz de propria lor condiție. La români, din păcate, autocunoașterea, merge mână în mână cu autodisprețul, fără ca aceasta să derive din supraconștiință, din luciditate, ci rezultând tot cea proastă imagine de sine, combinat cu un soi de masochism: “Nu este popor care să-și priceapă mai bine insuficiențele și care să simtă o mai rară voluptate de a și le mărturisi cu fiecare ocazie. Este o auto-denigrare colectivă, <un scuipat în sân> general, o amară luciditate a soartei noastre...”² Poporul român reușește, prin aceasta, să creeze o interesantă distanță de el însuși. Autodisprețul este și amarul dar și mângâierea care ne caracterizează. Există o “intimitate lirică cu ființa” care definește sentimentul de viață al românilor și un fel de sinceritate care merge până la exhibiționism, căci românul spune întotdeauna tot ce are pe inimă, “și-o deșartă”, de unde acel pustiu interior al nostru.

În ceea ce privește raportarea la moarte, element esențial pentru a defini spiritualitatea unui neam, poporul român este unul care s-a abandonat în moarte. Revolta împotriva morții, chiar dacă este inutilă, izvorăște și duce la sentimente infinite, care românului îi lipsesc. “Românii au stat sub moarte ca sub turci.” Eroarea spirituală este de a fi acceptat moartea, de a o fi integrat în ordinea firească a lumii, cu duiosii, fără dramatism. Lipsește tragismul, în schimb s-a născut un spațiu, drag românului, ca o suspendare, undeva între viață și moarte. Românii au prea multă umilință și prea puțină pietate, care ar fi “ultima formă a seriozității în fața ordinii invizibile”. Umlința este un viciu; ea te așează sub lucruri și-i răpește omului farmecul și valoarea.

În locul ethosului eroic, cu oroarea și pasiunea lui bestială, noi, românii “ne-am diluat sângele și ne-am îndulcit patimile cu un dor amăgitor, ale cărui virtuți dormitive ne-au îmbătat

¹ Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, pp.66-67.

² Ibidem, p.68.

simțurile peste măsură. În ochii românului, dar mai cu seamă în cântec, palpită cu o insistență insinuantă, revărsarea monotonă a acestui dor, aparent elixir al inimilor sfâșiate, în realitate atracție adormitoare pentru suflete inerte.”¹ Acest dor, “risipire lăncedă în lume”, “renunțare în fața spațiului și timpului”, exprimă o tristețe nesfârșită și duce la veșnica, românească și condamnabila atitudine de predare. El este prezent în toate creațiile artistice românești, pentru că exprimă esența sufletului românesc; atât poezia cât și muzica populară au ca esență lamentațiile. Din păcate dorul nu ia forma unei expansiuni eroice a sufletului. “Dorul exprimă un raport negativ cu lumea, el este o lunecare leneșă și orizontală sau o ondulație minoră pe suprafața mobilă a vieții. Eroismul este ascensiunea spiralei, sinuozitățile în înălțimi. Prin dor nu exprimăm mai mult decât nesiguranța în fluctuațiile clipelor și o chemare spre vag. De ce ne e dor ? Întrebați pe orice român și nu-ți va da o lămurire asupra acestui infinit al sufletului său.”² Sensul ar putea fi convertirea infinitului negativ al acestei psihologii, a dorului, în infinitul pozitiv al eroismului, pentru a putea ieși din acea Românie – “spațiu pentru inimi frânte”.

3.4. MIRCEA VULCĂNESCU ȘI MOȘTENIREA ISPITELOR

În concepția lui Mircea Vulcănescu, determinările *existenței și ființei românești*, exprimă specificul spiritualității, fapt care ne permite să punem în evidență modul în care Vulcănescu a perceput “moștenirea” spirituală românească, a arhetipurilor culturale.

Că gânditorul merge pe linia gândirii lui Eliade, în sensul convingerii că există o serie de arhetipuri și motive culturale care ne urmăresc și se strecoară atât în structurile gândirii cât și în creațiile de cultură, este un fapt relevant. Vorbind, de pildă despre una dintre trăsăturile “generației”, “setea de realitate a acesteia”, Vulcănescu oferă ca exemplu de creație tipică a Tinerei generații, “Cantilena” lui Botta, despre care afirmă că își trage farmecul “din faptul că cetitorii ei au deja Miorița dată în sensibilitate”³.

Spre deosebire de Cioran, Mircea Vulcănescu îl percepe pe român fără să fie afectat de acel filtru al stigmatului, filtru care i-a întunecat lui Cioran imaginea percepției. Aceasta nu înseamnă că Vulcănescu preamărește meritele românului, ci observă cu multă acuitate carențele acestuia, așa cum făcuse, cu o generație mai înainte, Constantin Rădulescu Motru. El observă, de pildă spiritul perceptiv al românului. Acesta a admirat dar și criticat totdeauna celelalte popoare: s-a lăsat cucerit de precizia și eleganța minții franțuzești dar pe francez “l-a găsit obraznic, meschin și calic”; a apreciat elanurile sentimentale ale rusului dar nu și inconsistența și nesiguranța lui; “pe polonez l-a găsit înfumurat, pe ungur mândru și hain, dar sclipirea lui i-a luat ochii. Pe sârb prost, dar îndărătnic și pe bulgar cinstit dar tare de cap”⁴; la

¹ Ibidem, p.186.

² Ibidem, p. 187.

³ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, (vol I) *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, p.48.

⁴ Ibidem, p.119.

greci a găsit și strălucire și înșelăciune, pe italieni i-a perceput ca “foc de paie”, buni de gură și leneși, pe englez foarte politicoși și înțelegători dar prea socotiți, pe americani simpli și masivi etc. Dar care este criteriul pe care se sprijină aceste judecăți? Și oare, acest criteriu determină comportamentul românului printre străini?! Vulcănescu crede că românul are o serie de însușiri “curioase”: “Admirator al caracterului dintr-o bucată, oriunde ar fi; scârbit de compromisuri, cu ochii la stele, românul în realitate se acomodează, caută să uimească prin sclipire și nu se ține de cuvânt, dând astfel, printre străini, mai ales în Apus, o stranie impresie de <secătură seducătoare>, de minte corectă, gata de orice expedient, cu inimă bună din fire, dar pus pe orice să străbată spre a străluci”¹. Românul e secătură dar nu “fără de lege”; există o limită de bun simț care îi închide drumurile perversității. De aici proverbele semnificative².

De asemenea, românul are în el un anumit fatalism, motiv pentru care nu este consecvent în nici o creație, concretă, plastică, reformă.

Mircea Vulcănescu nu crede că este posibil să-l schimbăm pe român după un criteriu de interes practic sau politic, după vreun ideal de împrumut, dar vine cu o propunere interesantă: “vom preface firea românului în criteriu de judecată pentru alții”³. Există o notă distinctivă a românismului iar noțiunea de “român” nu este o noțiune alterabilă chiar dacă noi, ca români suntem alterabili. Românitatea este o caracteristică spirituală imuabilă. Poți să o recunoști, să o identifici, să i te subordonezi sau chiar să o înlături (cu riscul de a te rata) dar nu o poți schimba.

Românul se eternizează în visare, după care are stări de precipitare (“acum ori niciodată”), prinderea momentului “a trenului României” fiind una dintre caracteristicile sale⁴.

Românii au o oarecare omogenitate prin categoriile de viață constitutive (economice și culturale) mai degrabă decât prin cele regulative (juridice și politice).

Mircea Vulcănescu consideră că sufletul românesc este un complex supus multor influențe. Astfel, sufletul românesc, ca și cel polonez, realizează o sinteză între elementul latin și cel slav, dar “luate exact pe dos”: “În vreme ce polonezii sunt slavi în categoriile fundamentale și latini în categoriile regulative, altfel zis, au în fondul lor spiritual suflul romantic al stepei cu neastâmpărul și izbucnirile ei, și în viața lor normativă veleitățile de ordine și organizație statală ale catolicismului roman, noi suntem latino-traci în categoriile fundamentale ale sufletului nostru prin luciditate și măsuri, în vreme ce toate eforturile noastre organizatorice și regulative par sterilizate într-atât de structura slavă, încât ajungem să ne pară că, pentru țara noastră, nu există mai mare fericire decât aceea de a nu avea deloc

¹ Ibidem, pp.119,120.

² “Nici pe dracu să-l vezi, nici cruce să-ți faci”, “Fă-te tovarăș cu dracul până treci puntea” etc.

³ Ibidem, p. 120.

⁴ Până și în războiul de întregire (idealul etern) nu au intrat decât încolțiți de acel “acum sau niciodată” – ibidem p.121.

guvernatori și de a lăsa lucrurile să meargă de la sine. Vorba proverbului: Bună țară, rea tocmeală”¹.

Ispita reziduală a sufletului românesc este ispita tracică. Vulcănescu crede că tracii păstori și săditori de vii și-au transmis ethosul asupra noastră, conferindu-ne vitejie, dragoste de natură, luciditate, măsură, inteligență, bună primire. Această moștenire cuprinde în egală măsură religiozitatea și “aplecarea spre petrecere lipsa de stăruință, dezordine, individualismul dar și melancolia, individualizată în doina de jale și hora de bucurie. Miturile noastre esențială păstrează vechi urme: Meșterul Manole raportat la Dyonisos, motivul măicuței bătrâne căutându-și fiul, asimilată apoi cu Maica Domnului în creștinism. Semnificația Paștilor pentru noi, într-o astfel de lectură s-ar lega de ideea jertfei celor mai buni (sensul metafizic al patimilor), precum și de ideea unificării contrariilor (permanență și alterare): “moarte pentru nașterea din nou”. Rezultă că “dualitatea pe care am găsit-o pe pământul dacic”² s-a perpetuat în sufletul românilor, “resimțind singurătatea, iubitoare de viață și oameni, la glasul fluierului care caută de sufletul omului și de înfrățirea lui cu moartea, care nu mai e nimic, reîncarnat în Armonia sferelor cerești, înfrățit cu codrul și cu apele..” Deci moștenirea noastră cuprinde “reacțiunile fundamentale ale sufletului”: durerea și bucuria, durerea tracică s-a transmis în sentimentul dorului, în doină, în bocet, în timp ce bucuria tracică se manifestă prin horă (liturgie colectivă care reproduce mișcarea astrelor) și chef. Deținem stranii spații de contopire a bucuriei și neazului. Și, ținând cont de faptul că cea mai adâncă determinarea sufletului omenesc nu o constituie viața intelectuală și că ethosul nu se caracterizează prin idei, cât prin atitudini, trebuie reținută prezența unor complexe atitudinale de tipul: sentiment al neantului - prezență totală, constanță dureroasă – obstacolul – pasiunea.

Este o greșeală să credem că lumea miturilor se oprește la marginea orașului. Să nu uităm că ne aflăm la porțile Orientului³ și că românul mizează pe realitatea forțelor care se mișcă în același sens cu el (“râul, ramul”), astfel încât acolo unde alții sunt siliți să facă eforturi, românul se lasă “în voie pe linia firii”. În loc să se împotrivescă celor ce îi pregătesc pieirea, el se îngrijește numai de încadrarea imaginii lui în cosmos și de “nedespărțirea în cele vecinice, de ai lui”. Tot ce făptuiește românul este în ordine metafizică rit și numai în mică măsură cugetare individuală. Această atmosferă de basm, de mit, care învăluie realitatea imediată de irealitate face trimitere la o altă lume, pentru că gesturile rituale nu au sens decât raportate la Altceva.

Durerea la români are o nuanță specifică, națională, nefiind suferință, ci dor, “sentimentul acela liniștit al absenței lucrului drag sau de nevoie a sufletului”⁴. Nicolae Iorga

¹ Ibidem, p.132.

² Ibidem, p.228.

³ Poincaré: “Nous sommes aux portes de l’Orient où tout est pris à la légère” apud Vulcănescu, p.232.

⁴ Ibidem, p.233.

afirma că în doina noastră, în partea de duiosie nu de dragoste există amintirea celui “torélli” pe care lexicograful bizantin Heszchius îl definește: ”strigăt de plângere cu fluierul al tracilor”. Duiosia românească este iubirea amestecată cu compătimirea pentru o ființă slabă, melancolie (din lat. “doliosus”).

În schimb cheful nu presupune mâncare pe săturate ca la nemți, nici beție agresivă ca la unguri, nici orgie desfrânată ca la slavi, ci conține într-un amestec paradoxal luciditate și melancolie, sentimentul izbăvirii de trup, contemplație lucidă, “comunitate de cunoaștere netrupească” în care mintea abdică de la control.¹

În privința raportării la moarte, este interesant obiceiul priveghiului, veghea funebră în cele trei seri după moartea cuiva în casa celui mort. Acolo se adună lume, flăcăi și fete și chiar și copii, nu pentru a jeli ci, pentru jocuri, glume, povestiri. Acest obicei ne duce cu gândul la reprezentările dacice despre moarte, care era percepută ca bucurie, izbăvire, eliberare. Bocetul însă, plânsul însoțit de vaiete și strigăte de jale are sens contrar, dar cu referire la alt registru: el exprimă sentimentul lipsei dintre ai săi al celui plecat în moarte, sentimentul mării treceri.

Bucuria e voie bună, nu este singuratică ci solidară, obștească, e totdeauna precară, sărbătorească și ceremonială, are caracter liturgic, e deschidere de cer, uitare de sine, e împăcare cu lumea, e zâmbet în lacrimi, popas în suferință și oftat. “Sentimentul acesta al bucuriei, care se exprimă minor și oscilant, care se exprimă laolaltă este voia bună și cheful”².

Dar în mijlocul bucuriei este mereu prezent gândul morții, sentiment esențialmente trac, prezent până și în cântecul de nuntă al miresei, “care dă acestui rit încadrarea vieții omului în trecerea cea mare a lumii”. Explicația acestui amestec de bucurie și tristețe survine din conștiința unei eterne absențe și din dualismul sufletului românesc construit ca “arhitectură de ispite”.

Trebuie să menționăm însă că, în mod paradoxal, deși conștient de prezența acestor constante în mentalitatea românească, Mircea Vulcănescu pare să creadă că, în ceea ce privește unul sau altul dintre domeniile vieții sociale (cel politic de pildă) ar fi scutite de astfel de influențe sau ispite: “Lipsa de bază națională a politicii, începând cu lipsa intereselor de apărat. Lipsa de legătură cu trecutul și cu tradițiile noastre proprii, care ne stăpânesc din subconștient, stricându-ne toate criteriile împrumutate dezvoltării altor neamuri. Ne-am gândit noi oare să facem filozoficește o *metafizică a dorului*, atât de semnificativă la un popor *cumpătat*, prins între un misticism slav și o necesitate latină ?”¹

¹ Ibidem, p.234.

² Ibidem, p.236.

3.5. CONSTANTIN NOICA ȘI ETERNITATEA ROMÂNEASCĂ

În problema elevării unei „noi spiritualități”, a revoluției metafizice care să ducă la crearea unui nou tip de om *românesc*, dând astfel prioritate ontologică națiunii în detrimentul individului, a experimentat și Constantin Noica. În timp ce Vulcănescu se străduia să contribuie la determinarea ontologică a „omului românesc” în *Dimensiunea românească a existenței*, Noica va pleda pentru *sentimentul românesc al ființei*. De aici se naște însă întrebarea dacă la Noica se poate valorifica o filosofie a ființei sau o filosofie a națiunii ?

Constantin Noica a fost interesat de a da întemeiere ontologică acestui fenomen, de a face o filosofie a ființei românești. El mărturisește în *Cuvântul înainte* la Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, (vol.I din seria *Dimensiunea românească a existenței*) că fără lecția lui Vulcănescu n-ar fi scris probabil niciodată *Rostirea românească*. Trebuie precizat că Noica „se află <pe urmele> lui Vulcănescu nu doar în propriile sale desăvârșiri, dar chiar în intuirea lor timpurie”². Încă din anii 40 Noica a avut aceste preocupări și intuiții „fenomenologice” asemănătoare cu ale prietenului său. El însuși afirmă că „s-ar putea face o întreagă filosofie a lui <o fi>, ca o concepție românească despre lume”. Noica pornește deci, în demersul său de la o serie de verbe, termeni expresii populare, care se găsesc, generalizate, în felul românesc de a gândi. Construind o asemenea viziune românească, Noica merge pe linia deschisă de Cantemir, Hașdeu, Conta, Xenopol, Pârvan, Rădulescu-Motru, Blaga, Nae Ionescu, dezvoltând ideea că în maniera cultă de a gândi stăruie, se prelungește gândul și firea țărănească. Întemeierea acestei viziuni o găsim în lucrările: *Rostirea filosofică românească*, *Creație și frumos în rostirea românească* (reunite în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*), *Sentimentul românesc al ființei*, *Spiritul românesc în cumpătul vremii*. *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești*, *Introducere la miracolul eminescian*, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*. În toate aceste lucrări, întâlnim, în toată desfășurarea lui, câmpul de bătălie al generalului cu individualul, triumfând ontologia „națională” care o susține pe cea „universală”.

În ciuda faptului că Noica operează o filosofie a limbajului, valorificând astfel posibilitățile culturii și spiritualității românești, el nu absolutizează rolul etnicului, a culturii populare, ba chiar, asemenea lui Emil Cioran, deplânge situația provincială a spiritualității românești ipostaziată în forma culturii populare: “ E încă prea multă natură în România”³ se plânge filosoful ; sau: “(...) E frumos fără îndoială. Dar de ce toate frumusețile românești

¹ Idem, “Iarăși problema democrației la noi”, în vol. *Mircea Vulcănescu. De la Nae Ionescu la <Criterion>*, p.306.

² Ion Ianoși, op. cit., p.324.

³ Noica, *Jurnal filosofic*, Editura Humanitas, București, 1990, p.6.

trebuie să fie cu ciobani, natură și cu gingășie ?”¹, conchizând cu amărăciune: “Noi știm că suntem ceea ce se numește o *cultură minoră*”², chiar dacă aceasta nu se identifică unei culturi inferioare. Gânditorul amintește ideea lui Pârvan care, în *Getica*, confirma acest fapt, că strămoșii noștri geții nu aveau o cultură calitativ inferioară, ci doar “formal deosebită de cea a grecilor”, operând din plin distincția dintre rural și urban cu toate condiționările pe care le presupune. Problema care ni se pune este dacă dorim să rămânem în continuare “sătenii istoriei”. Răspunsul pe care îl dă Noica este, firește, negativ: “Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală”³ și o cultură conștientă și personală, individualizată, nu anonimă, așa cum este creația populară.

Problema este că românul are infiltrate în mentalul colectiv o serie de idei care-l opresc din evoluția lui firească, pentru că aceste idei se perpetuează inconștient de la o generație la alta, fiind sintetizate, *desigur*, de creația populară, prin intermediul proverbelor, de pildă (“Ceasul umblă, lovește, vremea stă, vremuiește”). Aceasta dă măsura fixității românești căci românul nu percepe vremea drept curgere ci “stare pe loc, fixitate, permanență”. Eternitatea românească nu semnifică plenitudine istorică și nu realizările majore (pe care neamul românesc nu a apucat să le împlinească) dau garanția duratei “ci sentimentul că, în fond, există un plan față de toată frământarea istorică este irosire și pierdere”⁴. “Trece și asta” este o maximă foarte utilizată și ea ilustrează lipsa de apetență față de devenire a românului care “rămâne” în măsura în care participă la eternitatea ființei.

Satul, exprimând ceea ce este impersonal, anonim și anistoric în sufletul românesc aduce cu sine, culmea artistică a creației populare, *Miorița*. Noica afirmă că există o tendință de a cultiva, nu spiritul Mioriței ci “mioriticul”, adică efortul de a teoretiza, cu elemente originale, acel ceva care constituie esența ființei noastre. Există probabil o doză de romantism, atrăgător pentru oamenii de cultură, în valorificarea valorilor noastre țărănești dar ar trebui văzut care dintre tipurile de societăți rurale (cea agrară sau cea pastorală) este benefică pentru cultură. Tipul agrar este vegetativ, static, pasiv, nepolitic, conservator, sedentar, în timp ce tipul pastoral are forță de expansiune, spirit ofensiv, putere de afirmație. Există mulți cărturari români care au încercat să impună ideea că viața noastră țărănească a avut un caracter pastoral⁵, că formele superioare ale creației noastre populare sunt în strânsă legătură cu “singurătatea noastră pastorală: dorul ca și jalea, doina ca și basmul.”⁶ Dorul s-ar fi născut⁷ în lumea păstorilor, “unde singurătatea și despărțirea sunt experiențele cele mari”⁸. Caracterul dinamic al lirismului este de asemenea, un argument în sprijinul ideii predominanței vieții

¹ Ibidem, p.122.

² Idem, *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 7.

³ Ibidem, pp.7-8.

⁴ Ibidem, p.10.

⁵ Traian Herseni sau Ovid Densusianu au făcut asemenea demonstrații.

⁶ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, p.37.

⁷ Noica preia ideile lui Ovid Densusianu.

⁸ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, p.37.

pastorale care, cuprinde atât înclinația spre visare, cât și îndemnul spre fapte neobișnuite. Noica crede însă că peste caracterul pastoral al sufletului nostru, urmele agrarianului, plugarului, continuă să se manifeste și să ne pustiască.

O altă caracteristică a spiritului românesc o constituie măsura: “spațiul nostru interior e plin de echilibru; elanul nostru nu e niciodată excesiv”¹. Dar categoriile acestea care ar putea opera în planul rațional (dreptate, măsură, lege) nu sunt nici gândite, nici resimțite rațional și juridic, căci românul condamnă calculul și chibzuiala, corespunzător unei etici care îi lipsește. Raționalitatea nu este o virtute apreciată, căci românul nici nu stăpânește lumea, nici nu-și propune să o schimbe (“Lumea asta nu-i a mea, cealaltă nici așa”). În fața marilor întrebări românul răspunde: “o fi”. Acest “o fi” înglobează concepția despre lume a românului, căci ea nu are un sens disjunctiv, nu obligă la cercetări, în fața marilor întrebări românul înțelege sau nu înțelege.

Filosoful detectează în spiritul românului un soi de teamă existențială: aceea care ne face să nu acceptăm nimic ca fiind definitiv, ireparabil. Este o latură cu profunde valențe filosofice, dar include și un periculos risc cultural, acela de a “cădea” în capcana unei superficialități în planul civilizației, de care am fost adesea acuzați: ispita lucrului făcut de mântuială, nesfârșit ori nedesăvârșit. Românul pare să stea sub semnul acestei ispite. Miturile sale esențiale o confirmă: Miorița anunță proximitatea unui sfârșit care însă nu se petrece propriu-zis în limitele legendei. Este o vestire a ceva care se va petrece, fără să se petreacă, a ceea ce se dorește a se întâmpla după ce obiectul vestirii se va fi petrecut. Este nuntire fără de nuntă care atât de bine se potrivește spiritualității noastre, precum “tinerețea fără de bătrânețe și viața fără de moarte”. La fel se petrec lucrurile și cu ideea de “cădere” în limba română, concept căruia filosoful îi descoperă o nuanță condescendentă, binefăcătoare, suspendat între cădere și prăbușire, fără a actualiza vreodată sfârșitul, trimițând însă la o așezare nouă. Căderea nu este finală, ci transcendere într-un altfel de spațiu.

Trebuie precizat că Noica este pe deplin conștient de faptul că pentru înțelegerea culturii în general și a celei europene în special, este necesar să se țină cont de raportul ei cu natura. Noica relevă ideea că toate mitologiile pleacă de la natură², idee din care, coroborată cu utilizarea din perspectiva morfologiei culturilor, ca modele explicative, a arhetipurilor lui Eliade, putem obține rezultate interesante. Putem exemplifica prin reprezentarea grotei sau a spațiului din grotă¹ pe care Frobenius îl omologhează cu viziunea asupra lumii la culturile africane sau chiar cu “spațiul mioritic” la Lucian Blaga, ca dat fundamental pentru sufletul și creația românească.

Toate acestea au fost expuse pentru a argumenta în favoarea ideii că și pentru Constantin Noica elementele mitice și etnice sunt chei pentru înțelegerea culturii dar și

¹ Ibidem, p.73.

² Idem, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993, p.73.

structuri ale gândirii proprii, urme ale valorii reziduale ale spiritualității românești. Nu se putea, de pildă ca Noica să nu abordeze ideea de “dor”, căruia îi găsește nu numai o semnificație culturală ci și o conotație metafizică. Problema este că ideea determinării spirituale prin intermediul dorului a fost atât de vehiculată în cultura românească încât riscă să-și fi pierdut toate sensurile, sau chiar să se fi “încărcat de toate nonsensurile”². Și totuși filosoful mai găsește câte ceva de adăugat, chiar dacă și numai ideea că “dorul” are în el ceva de prototip, fiind o contopire nu o compunere (durere - plăcere).

O primă funcție a dorului este aceea de a crea în jurul tuturor cuvintelor limbii o zonă privilegiată, nu numai în plan afectiv, ci și în plan logic. “Zona de dor” a cuvintelor este principiul de apel al lucrurilor la ființa ta este “semnificația cuvântului, înțelesul lui, subînțelesul lui”, “spusul și nespusul” dar și presupusul laolaltă, este un “câmp al cuvântului”, în sensul de orizont care se deschide atât pentru a crea determinări cât și pentru a lăsa cuvântul pradă unei indeterminări definitive.

În loc de concluzie a acestui capitol vom enunța câteva ipoteze privind miturile esențiale românești și modul în care ele și-au transferat trăsăturile specifice asupra condiției culturii românești în general și asupra spiritualității interbelice în mod particular.

Având în vedere modul de reflectare a temelor în conștiința colectivă, modul în care acestea au devenit scheme de creație dar și structuri explicative prezente la reprezentanții momentului pe care îl analizăm vom afirma că aceste scheme mitice și aceste motive culturale constituie un adevărat ciclu endemic și uneori infernal la români particularizându-se într-un adevărat metalimbaj cultural și într-un comportament obsesional al clarificării de sine.

Una din cheile pe care le vom utiliza și pentru a descifra motivațiile “derapajului spre dreapta” a generației interbelice o constituie ideea că violența acestor mituri esențiale este o reflectare a tragicului existențial, social și chiar politic, în conștiința colectivă³. Violența acestor mituri indică o percepție de sine în care elementul tragic prevalează iar dacă o combinăm cu “metafizica ciobănașului”, eludând aici analiza paradoxului, surprindem dimensiunea romantică a acestei percepții. Ce aflăm dintr-o lectură psihologico-etnică a acestui mod de raportare la existență și la moarte ? Că românul se percepe, de o manieră romantică, în postura de victimă a istoriei și a împrejurărilor. Dar acesta este un joc ipotetic de-a “cum aș fi dacă ...” Ne-o spune mitul “la condițional” al Mioriței, “unde nimic nu se face, ci doar se reflectează asupra a ceea ce se va întâmpla *de o fi să mor*”⁴. Cioran este cel

¹ Vezi Leo Frobenius, *Paideuma*, Editura Meridiane, București, 1985, p.39.

² Constantin Noica, *Cuvânt înainte despre rostirea românească*, p. 205.

³ O interpretare simetrică vom găsi, cu privire la proza românească contemporană, ai cărei autori “traduc tragicul politic în violența miturilor românești” în cartea lui Sorin Alexandrescu, *Identitate în ruptură. Mentalități românești postbelice*, Editura Univers, București, 2000, p.197.

⁴ Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, p.215.

care a demonstrat, ca nimeni altul că românul are o “ideologie de victimă”. Există autori¹ care cred că victimizarea este totdeauna prezentă în contextele violente, indiferent dacă sunt de natură publică sau privată iar versiunea subiectivă o constituie autovictimizarea (autoatribuirea condiției de victimă). Paradoxul survine din “câștigurile secundare”, “micile profituri ale stigmatizatului”², mai exact din faptul că victima găsește o justificare, o sursă de respect pentru sine, dar și, am spune noi, un model existențial care sublimează uneori realitatea, în condiția sa de victimă. Nu contează, într-o astfel de lectură, că suntem într-adevăr așa, ci că ne percepem ca victime condiționale și independent de rezultatul care, nici măcar nu se produce în cadrele baladei, ale mitului, noi ne asumăm rezultatul percepției și îl trăim aprioric, ca și cum el s-ar fi produs deja. Acest model ficțional al lui “ca și cum” nu exclude însă prezentul sacrificial distructiv. Îl găsim în opțiunea pentru schema mitică din Meșterul Manole, baladă scrisă “la indicativ”³. Sorin Alexandrescu îl găsește mai reprezentativ decât Miorița prin aceea că, în ciuda repetiției acțiunii la infinit, de a construi prin jertfă, prin sacrificarea a ce ai mai de preț, se pune totuși întrebarea: “Ce să fac ca să pot construi ?” Autorul refuză interpretarea, devenită clasică, de transfigurare a moșii și a jertfei, și descifrează un “mecanism demonic al jertfei” trimitând la inutilitatea ei și la necesitatea ruperii ciclului endemic. Viitorul Manole, crede autorul, va trebui/va putea să-l refuze pe Domn, să refuze sacrificarea iubitei, să construiască în altă parte, să iasă din lanțul blestemat, din tradiție și din schema construcție-jertfă, plasându-se fără să vrea unui alt spațiu-plasă ficțional. Din nou, nu credem că este important ce ar putea face un viitor Manole ci, să știm de ce românul preferă această percepție a jertfei, de ce se plasează în acest fatalism necaracteristic spațiului cultural european⁴ și dacă o face ca să-și justifice unele ratări și eșecuri sau doar pentru “câștigurile secundare”, pentru micile profituri ale stigmatizării ?

Revenim, prin această întrebare la altă problemă cu care s-au confruntat membrii generației '27 și în a cărei capcană au căzut: obsesia clarificării, a justificării, transferând o problemă de ideologie națională, parcă presimțind și vrând să-i anuleze efectele politice viitoare din planul istoriei în planul filologiei. Asupra ideii de sublimare a realității în metalimbaj și a derealizării vom reveni în capitolele următoare. Meționăm numai că “febra filologică” sau “poliția cuvintelor” despre care vorbea Mircea Vulcănescu, îndeletnicirea de lămurire a limbii, a religiei, a istoriei, este una din obsesiile culturale naționale și, deși au sesizat-o, membrii tinerei generații nu s-au putut feri ei înșiși de ispita ei.

¹ Vezi la Sorin Antohi, op. cit., p.266, concluzii ale unor cercetători americani asupra problemei stigmatului.

² Ibidem, p.267.

³ Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, p.215.

⁴ Sorin Antohi, vezi op. cit., nota nr.4, p.303, menționează memorabila formulare a lui Adrian Marino: “Miorița nu aparține zoologiei europene”

CAP.4. CAPCANELE CULTURII, CAPCANELE PERCEPȚIEI CULTURALE

Toate încercările de autodefinire, de găsim și formulare a unei identități culturale distincte și compatibile modelului cultural european, ale generației interbelice s-au constituit într-o întortocheată călătorie plină de pericole și ispite, asemenea marilor călătorii inițiatice, așa cum trebuie să fie drumul spre sine; te poți pierde uneori în această călătorie, mai ales atunci când propriile tale mijloace (limba de exemplu) se transformă în drumuri înșelătoare (metalimbajul politic), drumuri în oglindă care te fac prizonierul propriului *logos*, aruncându-te dintr-o capcană într-alta. O legendă cere să-ți pui sare pe tălpi când pornești într-o asemenea călătorie, să nu te rătăcești sau, dacă se întâmplă, să poți găsi drumul de întoarcere. Călătorii noștri, generația interbelică au întâlnit capcanele și ispitele întinzându-ne, la rândul lor, capcane în încercările pe care le vom face de a răspunde la întrebări și de a opera distincții.

4.1. CAPCANA DISTINCȚIEI: CULTURĂ POPULARĂ ȘI CULTĂ; CULTURĂ MINORĂ ȘI MAJORĂ

Am putut vedea că această distincție a fost una dintre obsesiile tinerei generații. Însuși scopul pentru care s-a înființat *grupul Criterion* a fost de a pune în practică principiul oricărei culturi majore, acela de a asigura un cadru în care să poată coexista și să se poată manifesta, în mod liber, toate curente de gândire. De aceea erau invitați reprezentanți din tot felul de mișcări, se dezbătea liber și în contradictoriu, înfruntând marile probleme, așa cum arătam într-un capitol anterior, cu seninătate, cu obiectivitate, fără înverșunare (*audiatur et altera pars*), ci cu eleganță și competență. Acesta era modul în care Tânăra Generație percepea conceptul de cultură și aceasta era “asigurarea” lor împotriva provincialismului și a complexelor de inferioritate pe care le are orice cultură minoră. Dar în ciuda acestei experiențe culturale interesantă a multiculturalității care a generat „spiritul Criterionului”, complexe și neîncrederea, teama de provincialism a continuat să macine și să umple de prejudecăți percepția de sine a generației interbelice. Una este cea insuflată de ideea, că trebuie demonstrat că „fenomenul românesc” era susceptibil de a fi pus în evidență nu numai prin creații folclorice, dar și printr-o cultură majoră, autentică împlinind astfel visul generației, de a arde etape, de a comprima timpul necesar înlocuirii minoratului cultural provincial cu o

cultură majoră, de tip occidental. Mircea Eliade a fost impulsionat de aceste idei iar demersurile sale în confruntarea de idei interbelică au demonstrat că, deși conștient de valoarea culturii noastre populare, trebuie să pledăm pentru o cultură majoră, care să ne scoată din minorat și provincialism. Emil Cioran a făcut o adevărată “psihoză” în analiza distincției “cultură majoră-cultură minoră”. El este convins și “disperat” la gândul că România are o cultură tipică celor cu soartă minoră. Aceasta se datorază curențelor noastre naționale despre care am vorbit în capitolul privitor la percepția sincronă a lui Cioran asupra spiritualității românești, analizând cartea lui, *Schimbarea la față a României*. Capitolul al doilea capitol al lucrării, numit *Adamismul românesc*, și însuși conceptul de “adamism” sunt ilustrări ale ideii că ne situăm într-un perpetuu început, la o mare depărtare de arderile culturilor majore, occidentale. Dezamăgirea de a nu fi avut un destin mai bun îl face pe Cioran să vorbească despre tragedia “culturilor nule. El sesizează însă și avantajul pe care îl avem în poziția în care, asemenea copilului care nu și-a consumat încă “prăjiturica”, are posibilitatea de a face demonstrații de “prezență”, de virtuozitate, celor care și-au terminat de mult proviziile, resursele culturale. Deci hrana orgoliului nostru și consolarea (am zice noi) ar putea să fie gândul că “totul este de făcut”. Totodată este conștient și de pericolul autovictimizării excesive căci “Istoria este o explicație, dar nu o scuză” și nu ne putem prevala la nesfârșit de împrejurările istorice neprielnice.

Este necesară o corectă raportare la universal, o corectă evaluare a potențialităților, a elementelor de originalitate, de existența cărora Cioran, cu cinismul de care ne-am obișnuit deja, se cam îndoiește. Participarea la spirit, este o necesitate imperativă, dar pentru crearea unei spiritualități autentice trebuie făcut saltul de la popor la națiune, căci poporul, ca atare nu are relevanță pentru spirit, nu este un fenomen spiritual. Oricare ar fi valoarea unei culturi populare, un popor nu trebuie să rămână la nivelul de cultură populară, căci o astfel de cultură este iremediabil periferică. Cioran aprecia că apariția periodică a câte unui om mare în peisajul culturii românești, nu este suficientă pentru a dobândi statutul de cultură majoră. Pe de altă parte, gânditorul evidențiază dezavantajul pe care îl au toți oamenii de cultură români, acela de a fi “condamnați” să scrie într-o limbă necunoscută.

Un alt dezavantaj a fost predilecția noastră pentru Orient, căci noi nu avem, după părerea lui Emil Cioran o spiritualitate specific orientală, cu care nu avem nici un fel de afinitate. Suferim din cauza identificării cu “scursorile mici-asiatice”, de periferia spirituală pe care Cioran o numește Balcan, locul unde răbufnește doar ecoul “marilor respirații spirituale”¹. În acea zonă nu există continuitate istorică, sunt popoare care, deși nu sunt lipsite

¹ Despre destinul modest al Balcanilor, Cioran se plânge și în interviul cu jurnalista Branka Bogavac Le Comte, căreia îi mărturisește credința sa că popoarele din această zonă pot atinge o anumită treaptă de dezvoltare, dar nu au un destin important. Însă chiar dacă pot cunoaște și progresul, participarea lor la destinul unei civilizații e un

de inteligență, merg din eșec în eșec. Ele au chiar și vitalitate, dând impresia că au un viitor, însă unul din motivele pentru care li se trag eșecurile este limba. Popoarele balcanice au limbi provinciale, nefaste cultural. Iar noi, aparținem Balcanilor prin soartă, dar simțim conflictul permanent între această soartă și aspirația de a evada spiritual din ei. Pentru a vorbi de ascensiune culturală, ar trebui, în opinia lui Cioran, să ne schimbăm însuși modelul existențial. Modelul existenței românești este *minorul*.

Găsim însă, în cadrul Tinerei generații, și opinii mai puțin tranșante, așa cum este cea a lui Constantin Noica, filosof care “judecă” mai blând condiția culturilor. El crede că o cultură nu se judecă numai după operele mari, universale, de incontestabilă valoare, ci și după capacitatea de a trudi, laborios, dând naștere “cadrelor”, contururilor, “câmpurilor” unei culturi, în care pot să apară opere autentice¹.

4.2. SPIRITUALITATE ȘI NAȚIONALISM

Cele două concepte au constituit pentru gânditorii pe care îi urmărim elemente importante în edificarea imaginii perceptive a culturii românești. Însă faptul că semnificația acestor concepte s-a apropiat până la suprapunere reprezintă unul din excesele generației care, în avântul ei creator și din dorința de a face să se destrame climatul plicticos și imaginea statică a culturii vremii nu a sesizat pericolele, ispitele suprapunerii acestor concepte. Ar fi interesant de urmărit și modul în care ideile naționaliste au evoluat în cultura românească de la Eminescu și Titu Maiorescu, la Nicolae Iorga și Constantin Rădulescu Motru. Această retrospectivă ar excede însă obiectul prezentei analize, astfel încât ne vom opri numai asupra ideilor personajelor pe care le urmărim, fără a nega însă existența unei continuități a gândirii naționaliste în filosofia socială și politică românească.

4.2.1. NICHIFOR CRAINIC Așa cum am putut observa într-un capitol anterior, Nichifor Crainic a operat o suprapunere a spiritualității cu naționalismul și ortodoxismul. Poate că este necesară precizarea că ortodoxismul nu se identifică ortodoxiei² și că autorul merge până la românizarea lui Isus³ și la cultivarea unor structuri gen “mitul sângelui”⁴ sau

fapt foarte rar. De asemenea, este posibilă prosperitatea economică, poate chiar și cea literară “numai că popoarele balcanice nu au vocația destinului, prin care ar putea juca un anume rol în istorie”. Vezi *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993, sub numele *Am învățat mai mult de la oamenii ratați decât din toate cărțile de filosofie*, pp.257-258.

¹ Vezi Mircea Handoca, *Eliade și Noica*; Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002, p.205.

² Chiar și Eugen Lovinescu întreține această confuzie, ca și cum *Gândirea* ar fi fost vocea bisericii ortodoxe române. Vezi Dumitru Micu, *“Gândirea” și gândirismul*, Editura Minerva, București, 1975, p.60.

³ “Nu Isus de pe Golgota, ci Isus din staulul vitelor, nu Isus din Ghetsimani, ci Isus din Cana Galileii, nu Isus din pustia ispititoare ...” apud D. Micu, op. cit., p.65.

⁴ “Unul din vechile noastre basme vorbește despre tinerețea fără bătrânețe, expresie mitologică a vitalității poporului. Tinerețea fără bătrânețe e mitul sângelui, al acestui sânge misterios și alcătuit din vlaga tuturor popoarelor ce s-au suprapus cu veacurile în această țară, hrănit de grâul și de vinul pământului și biciuit de dogoarea soarelui și de pleasna vântului - a cărui roșie vigoare pulsează în trupul definit al poporului de azi”. Apud D. Micu, *ibidem*, p.86.

ideea „transfigurării românismului”, de „schimbare la față”, vizând o schimbare de ordin existențial, de structură metafizică, mistică, în lumina creștinismului ortodox. Modul nostru, ca popor, de a ne manifesta în istorie a fost simultan românesc și creștin, căci credința creștină nu este o disciplină venită și însușită din afară ci este singurul nostru mod spiritual de a fi. Pentru această idee pledează însăși limba¹, care-și construiește termenii din perspectiva conștiinței unității dintre etnic și religios. Din același motiv, însă nu se poate vorbi despre o istorie religioasă a românilor, pentru că întreaga viață spirituală a românilor este străbătută de „suflul ideii ortodoxe”. Românii nu au știut niciodată să folosească în mod abil religia în slujba națiunii sau a statului așa cum au știut alte popoare. La noi lucrurile stau exact invers. Pentru voievozii români, de pildă, funcția națională a fost subordonată celei creștine. Ideea salvării creștinătății în fața invaziei musulmane nu este numai una de generozitate și uitare de sine, ci dovedește o extraordinară putere de sacrificiu care nu poate fi generată decât de credința că nu egoismul și pofta de stăpânire este cheia supraviețuirii, ci că trebuie valorificată într-un alt mod, spiritual existența noastră istorică². Acest profil creștin al personalității spirituale românești se accentuează sub imperiul conștiinței ecumenice. Noi ne-am definit ca neam, într-un mod de-a dreptul miraculos, chiar prin ceea ce am cedat sau am pierdut în folosul semenilor noștri. Acest har dobândit prin experiența sacrificiului, a martirajului, este expresia teandriei care poate transfigura natura existenței pământești.

Cât despre modul în care este percepută poziția lui Nichifor Crainic astăzi, trebuie spus că etnicismul și naționalismul promovat de gânditor i-a determinat pe unii exegeți³ să-l socotească ideolog al unor mișcări de extemă dreapta cum ar fi Garda de Fier, deși același autor notează că, „politicește, Crainic s-a ținut însă la o anumită distanță de Gardă, pentru a nu-și lega prea mult cariera politică de aventurismul ei terorist și pentru că revendica pentru el <întâietatea inițierii în spiritul salvator al vremii noastre> și în <naționalismul de stil nou>”⁴. Trebuie menționat însă că, însuși Nichifor Crainic mărturisește⁵ că a sprijinit orice mișcare naționalistă, ba chiar a sperat într-o unificare a mișcărilor de orientare naționalistă în plan politic⁶, fără să aprobe vreodată violența pe care unele mișcări și-au asumat-o în cele din urmă ca metodă.

¹ Cuvântul “Lege” în limba română înseamnă și etnicitate și creștinism în același timp. Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, p.192.

² “Personalitatea neamului nostru se arată astfel ca un fenomen de revărsare din sine însăși, ca o expansiune dincolo de limitele obișnuite, ca o dilatare de proporții bogate în semnificație morală” – ibidem, p.198.

³ Vezi eseul lui Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și <problema evreiască> în România anilor '30*, Editura Humanitas, București, 1995.

⁴ Leon Volovici, op. cit. p.91.

⁵ Nichifor Crainic, *Zile albe-zile negre. Memorii*, Casa editorială Gândirea, București, 1991.

⁶ “Problema care mi se impunea era ca, peste prăbușirea unei democrații sinucise, să ajut din răspuțeri cristalizarea unui mare organism politic naționalist, de o moralitate desăvârșită, în stare să regenereze viața statului cu orice preț. Cunoșteam mai bine ca orice primejdiile ce mă așteaptă, dar am făcut-o. În cosecință, *Calendarul* a susținut toate mișcărilor de caracter naționalist și de reînnoire morală, întemeiate pe ideea creștină:

4.2.2. NAE IONESCU Doctrina lui Nae Ionescu se structurează prin patru parametri: „realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism”. În ceea ce privește conceptul de „națiune” trebuie precizat că Nae Ionescu agreea ideea înțelegerii națiunii drept comunitate de destin, „opusă atomismului aritmetizant al democrațiilor carteziene de care avea oroare”¹. Ideea se regăsește în conferința filosofului despre „națiune și naționalism”. Într-un alt articol², Nae Ionescu se întreabă dacă este naționalismul o doctrină. El crede că naționalitatea, ca și naționalismul, nu reprezintă altceva decât o stare naturală. De când s-a născut România modernă toate au pretenția să fie naționale: școală națională, biserică națională, industrie națională, capital național, partide politice naționale etc. Dar acesta este un naționalism liberal care definește națiunea juridic, prin totalitatea cetățenilor, e naționalismul care îi socotește români³ pe toți cei care au cetățenia respectivă (toți locuitorii țării care îndeplinesc anumite condiții). Se mai manifestă și o altă formă de naționalism, care se delimitează natural nu juridic, organic nu contractual. Și în sfârșit există și o a treia categorie de naționaliști, care își sprijină idealismul pe etnicism, viziune justă până la un anumit punct, dar ei păcătuiesc prin aceea că rămân la faza de cunoaștere fără să pătrundă și în aceea de trăire. Tineretul român trebuie să înțeleagă că naționalismul de azi e „o nouă formă de viață, o nouă stare a lumii”. În ceea ce privește termenul „bun român”, Nae Ionescu crede că nu este un fapt de voință; nu e suficient să vrei ca să fii. „A fi român însemnează o stare naturală, o formulă de echilibru a existenței din care decurg, prin însăși desfășurarea vieții, anumite forme [...] A fi român însemnează a avea o anumită plămadă, din care decurg cu necesitate absolută anumite atitudini și gesturi”⁴. Apoi românismul presupune și o anumită legătură cu biserica. ”Formal – mai exact fenomenologic, structural, - există o izbitoare asemănare între națiune și biserica creștină. Așa fiind, nu poate fi cineva român, de pildă, decât dacă participă în chip efectiv la „românia”, - dacă cu alte cuvinte, realizează în concret, în individual, structura organică spirituală a cărei depozitară în esențial e națiunea noastră”¹. De aceea a fi român, fără a fi neapărat și „bun român” trebuie, după părerea lui Nae Ionescu, să fii și ortodox. Rezultă că specificul confesiunii este o notă fundamentală a națiunii.

Nae Ionescu a replicat celor care consideră că a fi naționalist este identic cu o „cădere în păcat”, dând următoarea definiție: „Naționalismul este atitudinea care trage toate consecințele îngăduite din constatarea faptului firesc și necesar că orice om aparține fără

am susținut pe Octavian Goga, despărțit de Averescu, pe Grigore Forțu, pe Corneliu Codreanu și pe A. C. Cuza. Sincer vorbind, cuzismul nu m-a entuziasmat niciodată. Spiritul meu nu s-a împăcat cu monoideismul antisemit, repetat gramofonic, injectat din când în când cu spargerii de geamuri și mișcând pe loc o jumătate de veac. Dar l-am susținut cum am mai susținut toate celelalte mișcări în perspectiva unei contopiri, a unui aliaj în flacăra duhului nou. De acord cu Codreanu, am dus tratative să-i unesc pe cuziști cu legionarii, de acord cu Codreanu, am încercat să canalizez mișcarea lui Grigore Forțu într-a celui dintâi mai apoi, când *Calendarul* nu mai era, am încercat să-l unesc pe Codreanu cu Goga și n-am izbutit decât să-l leg pe Goga cu A.C. Cuza” – Nichifor Crainic, op.cit., pp.235-236.

¹ Vezi Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 96.

² Nae Ionescu, *Primejdia celor "de pe urmă"*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.178.

³ Nae Ionescu va dezvolta această idee în articolul *A fi "bun roman"* (vol. *Roza Vânturilor*, p.194).

⁴ Ibidem, p.197.

putință de sustragere – unei națiuni”². Rezultă că națiunea nu e numai o categorie logică iar naționalismul nu e numai o doctrină politică, ci „o atitudine polivalentă” care acoperă atât sectorul spiritual sau economic, dar și pe cel politic ori cultural-estetic. Și mai rezultă de aici că opoziția naționalism – ortodoxie nu poate fi suținută, căci „comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației. Asta e ortodoxie”³.

Pe de altă parte, ca o lege a sufletului, „nu există viață spirituală în plinătatea ei creatoare, în afară sau deasupra nației”⁴. La acuza că naționalismul nostru ar fi unul de import (cu referire la naționalismul etnicist – etnicismul fiind „formula naționalismului românesc de astăzi”⁵), Nae Ionescu răspunde cu argumentul că mișcarea naționalistă românească își are originea politică în perioada de la sfârșitul războiului când nu exista un naționalism german al cărei expansiune să fi ajuns să ne cucerească pe noi. Gânditorul pledează în același articol pentru ideea că originea naționalismului nostru este după 1900, sub influența „școlii gândirii organice și deci naționaliste” a lui Nicolae Iorga.

Vom trece, în continuare, în revistă ideile membrilor propriu-ziși ai Tinerei Generații, fără să uităm importanța și influența ideilor naționaliste care au străbătut istoria culturii românești și nici ideile care le vehiculau curentele vremii (gândirismul) ori mentorul generației, Nae Ionescu.

4.2.3. MIRCEA ELIADE face distincția între modul istoric și cel politic de a aborda naționalismul. Iar ceea ce trebuie să intereseze este istoricul, nu politicul: „Nu ne interesează victoria vreunei grupări politice – ci reintegrarea României pe liniile sale istorice”⁶, obținerea unei României unite și puternice, exaltarea spiritului ofensiv, „crearea unui om nou, a unui om cu destin”.

Există, în opinia lui Eliade, două clase care sintetizează puterea și geniul „formelor”: țărani și intelectuali; primii prin extraordinara lor putere de asimilare cealaltă prin creație personală. Iar asimilarea culturilor universale, lupta cu influențele străine, reprezintă de fapt „apărarea *spiritualității românești*”⁷. Pătura rurală deține puterea de asimilare biologică iar cea intelectuală are puterea de asimilare spirituală. Aceasta este zona de refacere a demnității românești, infirmate prin tipologia „mahalalei” promovate ca imagine arhetipală a neamului românesc. În acest punct putem găsi un punct comun cu Nichifor Crainic la care găsim o aversiune asemănătoare față de Caragiale. O altă apropiere între cei doi, până la un punct, o găsim în privința problemei mesianismului românesc. Iată ideea lui Eliade: „Mesianismul

¹ Idem, *Noi și catolicismul*, în *Roza Vânturilor*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p.200.

² Idem, *Naționalism și ortodoxie*, în *Suferința rasei albe*, Editura Timpul, Iași, 1994, p.255.

³ Ibidem, p. 257.

⁴ Idem, *Stat și nație*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.256.

⁵ “Mă rog, care este formula naționalismului românesc de astăzi ? Este, după câte îmi dau eu seama, etnicismul.” *Vezi Naționalismul de import*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.292.

⁶ Mircea Eliade, “Mai multe feluri de naționaliști”, în *Profetism românesc*, vol.2, p.163.

⁷ Idem, “Restaurarea demnității românești”, *Profetism românesc*, vol.2, p.118.

românesc nu poate porni decât de la conștiința noastră de popor ales, adică de popor creator. Creator de forme de viață civilă și statală – dar mai ales creator de valori spirituale și culturale”¹.

O idee, cu efecte fatale, s-ar putea spune, care l-a sedus pe Mircea Eliade, a fost aceea a “omului nou”, care putea fi creat printr-o “revoluție adevărată”, sufletească, pusă în legătură cu modelul cristic. Eliade fixează trăsăturile acestui tip de om astfel: “Omul nou se face, nu se așteaptă. Omul nou înseamnă, înainte de orice, o rupere completă cu ipocrizia și lașitatea societății în care trăim. Un tânăr nelegat de nimic, fără teamă și fără pată, cu ochii spre viitor.”² Despre posibilitatea ca acest om să parcurgă drumul de la existența teoretică la realitate, Eliade s-a îndoit la început, iar spulberarea acestor îndoieli a fost legată de o anumită orientare către dreapta extremă³. Aceasta îl determină să persiste în ideea “omului nou” și a “mântuirii neamului”.

Există o latură pasionată și disperată la Eliade, în modul în care a trăit, și-a planificat lecturile, studiul, creația, în modul în care i-a îndemnat și pe ceilalți să trăiască, sub semnul lui „ca și cum”: „Trebuie să creem atât de mult și pe atât de multe planuri – încât fiecare român să aibă conștiința că aparține unui popor ales”⁴. Într-un mod asemănător se exprima în articolul „Anno Domini”⁵: ar trebui ca fiecare tânăr să considere că anul care vine este ultimul care i-a rămas de trăit și să-și adune toate puterile creatoare, să lucreze, într-un ascetism purificator, cu disperare pentru a împlini într-un singur an totul, ca și cum altul nu ar mai veni. Altădată Eliade mărturisea că nu poate afirma cu siguranță că există vreun paradis dar ar trebui să trăim în așa fel încât să merităm să existe unul; acesta ar fi sensul.

4.2.4. EMIL CIORAN pe de altă parte, readucea în discuție dimensiunea religioasă, într-un mod diferit de cel pe care îl releva Nichifor Crainic. Emil Cioran considera că adâncimea sufletească a unui popor poate fi măsurată după gradul de religiozitate. Popoarele mari nu s-au mulțumit să moștenească o religie și s-o accepte ca atare, ci au recreat-o. Sentimentul religios este nerevoluționar, întrucât, în religie, conflictele sunt deplasate de “aici” – “dincolo”, omul înstrăinându-se de problemele sociale. Unui om religios viitorul nu-i poate aduce nimic, căci obsesia veșniciei “îl scoate pe om din viață”¹. Și aici diferența dintre spiritul ortodox și cel catolic, gotic, este esențială. Faptul că românul iubește întorsătura, inconsecvența, iar ascensiunea îi este străină, se reflectă în modul în care ne-am construit bisericile. Turnurile bisericilor românești nu se aseamănă cu cele gotice, care parcă se sprijină

¹ Idem, “Popor fără misiune?!...”, *Profetism românesc*, vol.2, p.136.

² Idem, “Câteva cuvinte mari”, în *Vremea*, anul VII, nr.341, 10 iunie, 1934, apud Petreu, p.115.

³ Marta Petreu, op. cit., p.115.

⁴ Mircea Eliade, “Popor fără misiune?!...”, *Profetism românesc*, vol.2, p.137.

⁵ Ibidem, vol.I, p.126.

pe cer. Ele sunt rezemate pe corpul bisericii, de parcă ar fi mulțumite să se afle aproape de pământ, de care se tem să se îndeparteze prea mult. Biserițele noastre, spre deosebire de catedralele gotice, sunt triste și mici, “improvizații de credință”.

Ortodoxismul a fost un element important în cultura românească dar nu la fel de important ca pentru Rusia, în sensul că a avut o formă mai potolită. “Țăranii nu sunt antireligioși, dar profunzimea credinței lor nu e ca a rușilor.

Faptul că orientarea naționalistă a Tinerei Generații avea o îndelungată tradiție în gândirea românească, se suprapune în mod interesant, și paradoxal totodată, cu critica violentă a naționalismului românesc practică de tinerii gânditori, așa cum, de pildă, a procedat Cioran. Emil Cioran califica naționalismul românesc drept reacționar, prost orientat, reproșându-i² autohtonismul și tradiționalismul, antiliberalismul, antimodernismul, xenofobia, antioccidentalismul, lipsa de preocupare pentru problemele sociale etc. El concepe naționalismul adevărat și necesar, ca fiind “naționalismul mesianic”, acel entuziasm frenetic care să ducă la “schimbarea la față a României”, care să revoluționeze viața socială (inclusiv prin instaurarea dictaturii), care să ajute cultura românească să-și depășească situația minoratului. Se apreciază³ că naționalismul lui Emil Cioran nu avea nimic în comun cu ideile naționaliste ale epocii, afară doar de “interesul pentru România” și că acest lucru îl singularizează în peisajul politic interbelic. Se pare că el însuși a fost conștient de acest lucru și a conchis că locul său nu este printre promotorii ideilor naționaliste și, mai mult decât atât, că locul său nu mai este în țară⁴. Imaginea rezultată din ideile naționaliste este aceea a unei dictaturi, susținute de o “revoluție permanentă” și a unui “colectivism național”⁵. Nu putem nega, desigur patosul, originalitatea discursului, teribilismul discursurilor lui Cioran dar nici faptul că în spatele tuturor acestor imagini se afla dorința lui sinceră ca țara sa, de a cărei condiție de “mâna a doua” s-a simțit complexat toată viața, să-și schimbe destinul și amprenta culturală.

4.2.5. CONSTANTIN NOICA În înțelegerea condiției umane, latura comunitară, națională este, incontestabil, prezentă și la Constantin Noica. Se vorbește¹ chiar despre teza orizontului-general (spiritul poporului sau un gen propriu de sensibilitate culturală) care nu poate fi depășit și care stă la baza înțelegerii lumii, a raportării la lume, a găsirii propriei

¹ Aici Cioran recunoaște influența lui Nae Ionescu, potrivit căruia “Neamul românesc odihnește în ortodoxie”.

² Vezi Marta Petreu, op. cit., p.263.

³ Ibidem.

⁴ Iată ce mărturisește Cioran în două scrisori către Mircea Eliade, în 1935, respectiv 1937: “Am renunțat definitiv să mai iau parte activă la viața politică. (...) Deosebirea dintre mine și naționaliștii noștri este atât de mare, încât activitatea mea nu i-ar putea decât zăpăci. Eu nu am în comun cu naționaliștii decât interesul pentru România” sau “Ce-aș face de-aș rămâne în țară ? Din moment ce nu mă pot integra activ în mișcarea naționalistă, eu nu am nici un sens practic în România.” Apud Marta Petreu, op. cit., p.264.

⁵ Ibidem, p.265.

identității. Constantin Noica avea convingerea că există un spirit al etniei, al culturii din care facem parte, acest spirit constituie o instanță² ce transcende individul. Mai mult, există o ordine a colectivului (*De Caelo*) care constituie orizontul naționalului. Din perspectiva acestui orizont de valori etnico-culturale și-a construit filosoful imagine perceptivă, având drept rezultat produse gen “sentimentul românesc al ființei” sau ideea de “spirit al limbii”. Imaginea percepției naționalului este una în care individul își dezvăluie lumea, determinat de cultura lui, relațiile cu etnia cărei îi aparține, cu anumite tradiții, limbă etc.

Această temă a raportării specifice a individului la generalul național îl va urma pe filosof în întreaga sa creație ulterioară, făcându-l să se deosebească de ceilalți membri ai Tinerei Generații, care vor ajunge la alte produse ale percepției, motiv pentru care vom reveni asupra prezenței temei la Noica într-un capitol final.

În privința utopiei naționaliste a “omului nou” putem afirma că aceasta l-a sedus³ și pe Constantin Noica, conducându-l spre același derapaj spre dreapta despre care vom discuta, ca și pe ceilalți membri ai Tinerei generații.

4.2.6. MIRCEA VULCĂNESCU În privința percepției sociale și naționale, este interesant că Mircea Vulcănescu preia și dezvoltă teoria lui Iorga despre cea de a „două Românie”, a satelor, cu un stil tradițional de existență, distinctă de România orașelor, dominată de un „stil hibrid al plevei”⁴. Cu toate acestea, Mircea Vulcănescu reprezintă în epocă o figură destul de echilibrată, păstrând o considerabilă distanță față de opțiunea ideologică legionară⁵. Ortodoxismul său însă, i-a determinat pe unii exegeți⁶ să-l alăture, cu oarecare circumspecție, celorlalți membri ai Tinerei Generații, care, de altfel, au fost mult mai aproape de dreapta legionară. Mircea Vulcănescu era profund religios și, pentru el religia cea dreaptă era ortodoxia⁷. El credea că poporul român nu poate fi citit în afara corelației indestructibile ortodoxism-românism, căci nu ar fi putut dăinui fără religia ortodoxă, care cuprinde în ea de la miturile ancestrale, precreștine la Apostoli, Sfinți și martiri ai Bisericii. Se poate spune că Mircea Vulcănescu avea o structură ambivalentă (creștin ortodoxă românească și de analist științific al fenomenelor lumești), structură care a făcut posibile aprofundările și reflecțiile, preocupările gânditorului în domenii foarte diferite (filosofie, teologie, poezie, etică, muzică, economie, sociologie, administrație, istorie etc.). Din această perspectivă Mircea Vulcănescu definește naționalismul determinându-i parametrii: “Naționalismul e o

¹ Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, trad. Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1998, p.173.

² Ibidem, p.170.

³ Vezi Constantin Noica, “Pentru legionari” și “Cărticica Șefului de Cuib”.

⁴ Mircea Vulcănescu, “Cele două Români”, în revista *Dreapta*, nr.2, dec.1932.

⁵ Vezi și Leon Volovici, op. cit., p.93.

⁶ Ibidem, p.95.

⁷ Stefan J.Fay, op. cit., p.95.

orientare politică limpede având o axă ideologică nezdruccinată – oricare ar fi alunecările momentane ale oportuniștilor – conotată de următoarele caractere logice: realism, autohtonism, monarhie, creștinism, pe care nimeni nu i le poate răpi !”¹

4.3. PROBLEMA EVREIASCĂ

Fără a considera că modul în care s-au raportat la această problemă îi definește pe gânditorii pe care îi urmărim, nu putem să nu facem referire și la această problemă, ca fațetă a unei imagini complexe rezultate din modul în care momentul interbelic era reflectat. Nu se poate ignora, de asemenea, ecoul emoțional pe care unele sau altele dintre ideile promovate de gânditorii pe care îi urmărim, l-au trezit și continuă să rămână un fel de rană neînchisă a Istoriei.

4.3.1. NICHIFOR CRAINIC Discursul lui Nichifor Crainic este perceput, de unii exegeți², ca antisemit, chiar dacă antisemitismul său nu este de factura celui promovat de A.C. Cuza ori de N. Paulescu (pe care de altfel l-a admirat). Este vorba de un antisemitism implicit atât la Crainic cât și la Nae Ionescu și discipolii săi, susține Leon Volovici³, rezultat în primul rând prin prioritatea absolută acordată elementului creștin-ortodox și prin excluderea evreului din sfera etnicului, iar în al doilea rând, prin incompatibilitatea metafizică și religioasă dintre iudaism și spiritul național românesc. Argumentele lui Nichifor Crainic sunt de ordin teologic, exegetul remarcând, nu noutatea argumentelor, ci noutatea agresivității polemice, „nemaiîntâlnită în exegeza teologică românească”. El preia de la Paulescu ideea necesității războiului creștin de apărare împotriva agresivității rabinice și a „formelor ei proteice din cele mai neașteptate: francmasoneria, freudismul, homosexualitatea, ateismul, marxismul, bolșevismul, războiul civil din Spania”⁴. Postulatul ideologic al lui Crainic este că entitatea națională este o entitate culturală (postulat poporanist). Având în vedere ortodoxismul poporului român, rezultă că entitatea națională românească se dovedește în primul rând ca fiind ortodoxă. Poporul român, în opinia lui Crainic, nu era un popor ortodox oarecare, ci poporul ortodox prin excelență. „Corolariile ortodoxismului lui Crainic aparțin arsenalului slavofiliei: spiritul anticapitalist, antioccidental în general, antiraționalist, antiiluminist, anticatolic, antiprotestant, antifreudian, *ușor* colorat cu antisemitism religios și economic. Chiar când lăuda <noua ordine> nazistă, Crainic n-a fost niciodată rasist”⁵.

¹ Mircea Vulcănescu, “Basmu cu doctoru Roșu”, în *Mircea Vulcănescu. De la Nae Ionescu la <Citerion>*, p. 317.

² Vezi eseul lui Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și <problema evreiască> în România anilor '30*, Editura Humanitas, București, 1995

³ Leon Volovici, op. cit., p.114.

⁴ Ibidem, pp.115-116.

⁵ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p.182.

Revenind însă la *Memoriile* lui Crainic, vom aminti acel pasaj în care se vorbește de zvonul că armata germană din Bulgaria va invada Bucureștiul, zvon care i-a determinat pe evreii, înspăimântați de eventualitatea unui masacru, să-l implore să-i adăpostească în casa lui. Crainic mărturisește: „Le-am făgăduit și i-aș fi adăpostit tot așa cum redacția *Gândirea* o lăsasem de câțeva vreme loc de adăpost provizoriu pentru evreii refugiați din Moldova. Antisemitismul meu teoretic și rațional era altceva decât împușcarea oamenilor”¹.

4.3.2. NAE IONESCU În problema evreiască există o deosebire importantă între Nae Ionescu și Nichifor Crainic. Nae Ionescu și-a formulat doctrina ortodoxă și etnicistă fără să implice „spiritul iudaic”. Filosoful s-a bucurat chiar de reputația unui filosemit și expert în problemele iudaismului și, notează cu amărăciune un exeget², se mândrea cu această reputație și în 1933, când cerea scoatere evreilor din sfera politică. Iată cuvintele lui Nae Ionescu: „Noi nu vrem să jignim pe nimeni – dar pentru ca pacea cetățenească să nu fie amenințată, mai general încă: pentru ca desfășurarea vieții politice să ia drumurile normale, ar fi nevoie de o măsură radicală: retragerea tuturor evreilor de la posturile de conducere politică. Absurd? Nu. Și cine, ca mine, a respectat ebreitatea în așa măsură încât a încercat să-i învețe și limba, va înțelege că ceea ce spun și cer eu aici are o fundare mai adâncă. [...] Există genii evreiești în metafizică sau în știință; nu există genii evreiești în politică. Preocuparea aceasta, îndeletnicirea aceasta nu stă în posibilitățile rasei.”³ Această idee, a inapetenței evreilor pentru politică va fi reluată și în alte articole⁴, cu argumente asemănătoare: filosoful admite că este vorba de cea mai veche cultură (cea evreiască), că numără mii de ani de activitate continuă și remarcabilă, că are vârfuri de neîntrecut; însă în această cultură impresionantă nu vom găsi un pictor de valoare universală sau un arhitect. În știință aportul evreilor este remarcabil iar în anumite domenii contribuția lor este chiar exclusivă, cu precizarea că aceste contribuții nu se exercită în domenii ale spațiului. „Simțul spațiului, înțelegerea spațiului îi lipsește”⁵. Iar cum spațiul este locul privilegiat al formelor vieții, a fi lipsit de simțul spațiului, înseamnă a nu avea contact și aprehensiune pentru formele vii. Această concluzie nu îl face pe filosof să nege aptitudinile pentru transcendentalism la evrei, dar este posibil numai în domeniul spiritului pur dar nu și în cel al vieții. „Lipsa de simț politic a evreilor este corelată cu tragica, admirabila și exasperanta necesitate a acestui popor de a se ține în limitele stricte ale spiritului”⁶.

Activitatea susținută de profesor pe această temă (conferințe, inclusiv la un club sionist, articole despre iudaism și sionism etc.) l-au făcut și pe Mihail Sebastian⁷, discipol și colaborator, să-l urmărească cu atenție și interes, iar legat de ideile antisemite promovate în

¹ Nichifor Crainic, op. cit., pp.378-379.

² Leon Volovici, op. cit., p.116.

³ Nae Ionescu, ...*Și un cuvânt de pace*, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.161.

⁴ Idem, “*Transcendentalism*” și politică, în *Între ziaristică și filosofie*, Editura Timpul, Iași, 1996, p.172.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, p.173.

⁷ Vezi Mihail Sebastian, *Cum am devenit huligan*, București, 1935.

1934, a tras concluzia că sunt idei de dată recentă, că reprezintă o schimbare neșteptată în gândirea filosofului. Mircea Eliade¹ rămâne și el cu aceeași impresie (că e o schimbare de dată recentă în gândirea profesorului). Nimeni nu se poate îndoii de faptul că interesul lui Nae Ionescu pentru iudaism și mai ales pentru mistica iudaică (față de care manifesta o adevărată atracție) era real. Leon Volovici² crede că nouă era doar afirmarea directă, politizată a unor idei care existau și până atunci, dar nu fuseseră afirmate decât laconic, ambiguu. Exegețul nu vede în repudierea de către profesor a agitațiilor antisemite ale vremii, decât „neîncrederea în eficiența antisemitismului cuzist” iar în pasiunea pentru metafizica iudaică același exeget găsește „dorința de localizare mai exactă a răului care subminează civilizația creștină”³. Noi considerăm exagerată această poziție, în primul rând pentru că nu credem că există motive solide pentru a-l suspecta pe Nae Ionescu în interesul intelectual pe care îl va fi avut pentru metafizica iudaică, având în vedere cunoscuta sa pasiune pentru istoria metafizicii în general. În al doilea rând, oricât de versatil va fi fost în politică, și ne-a oferit suficiente „argumente” în acest sens, filosoful era suficient de cinic pentru a afirma cu ostentație, pentru a-și face cunoscute ideile oricât de lipsite de relevanță vor fi fiind acestea. Nae Ionescu nu s-a temut niciodată să-și afirme gândirea, iar dacă a ascuns o serie de intenții, folosindu-se de unii sau de alții pentru a-și atinge cine știe ce scopuri „diabolice”, în nici un caz nu s-ar fi rușinat de o opțiune sau alta; în paranteză fie spus, obișnuia mai degrabă să cocheteze cu o imagine mult mai diabolică decât era cea reală, de dragul ironiei situației, pentru a vexa pur și simplu, rămânând oricum în multe dintre situații (mai degrabă în politică sau în poveștile amoroase și mult mai puțin la catedră) un *enfant terrible*. L-am putea suspecta, în concluzie, mai degrabă de a se fi aliniat unor mișcări și idei care nu-i corespundeau, de dragul „dramei” (pentru că este greu să nu ni-l închipuim cel mai adesea altcumva decât jucând), decât să-și ascundă ideile cuprins de cine știe ce prejudecăți și temeri.

Mărturiile despre el sunt adesea contradictorii, căci el însuși a agreat să cultive contradicția, vexând, zăpăcind pe toată lumea, defnindu-se ori lăsându-se definit ba de stânga, ba de dreapta, „filosemit și antisemit în același timp, ortodoxist sau nu, drept partizan și adversar al metafizicii. Nae Ionescu trebuie să fi încarnat o *coincidentia oppositorum*; a fost, de altminteri de stânga și de dreapta”⁴.

Un episod adesea comentat este cel cu prefața pe care Mihail Sebastian l-a rugat pe profesor să o scrie la romanul său, *De două mii de ani*. Sebastian a fost cel mai important⁵ eseist evreu atașat spiritual de Nae Ionescu și reprezentanții „noii generații”, prieten apropiat

¹ Vezi Mircea Eliade, *Memorii, Promisiunile echinoctiului*, vol II, Editura Humanitas, București, 1991.

² Leon Volovici, op. cit., pp.116-117.

³ Ibidem, p.117.

⁴ Ioan Petru Culianu, op. cit., p.205.

⁵ Ibidem, p.118.

cu Mircea Eliade, lansat în publicistică și susținut de filosof. Romanul menționat reprezintă mărturia autorului asupra iudaismului, trăit ca o experiență dramatică a unui intelectual evreu în România anilor '30. Prefața solicitată și scrisă de Nae Ionescu va avea, desigur, un efect cutremurător asupra lui Mihail Sebastian și totuși acesta o va publica, din fidelitate față de înțelegerea cu fostul său profesor, susține Volovici, sau poate pur și simplu din sinceritate, sau cu acea ostentație atât de agreată de profesor (asemenea unui Abel care se dă în spectacol). Ce conține această prefață pe seama căreia s-a polemizat atâta¹? O nouă așezare a “dramei iudaismului” pe tărâmul teologiei, ca sursă a “suferinței” evreului și a războiului său cu restul lumii. Este expusă aici ideea de vinovăție a evreilor, care, din punct de vedere religios, deși popor ales, și-au încheiat misiunea divină odată cu apariția lui Isus, pe care nu l-au recunoscut. Isus, ca autor al unei „noi înțelegeri a lumii”, a unei „noi structuri spirituale” și a unei „noi așezări creștine a lumii”, opuse celei iudaice, face ca evreii să devină o primejdie căci coexistența celor două religii nu este posibilă².

Sursa suferinței iudaice este în interior: Iuda suferă pentru că este blestemat să dușmănească popoarele în mijlocul cărora trăiește, pentru că este oarecum conștient de calitatea sa de dizolvant al valorilor creștine, pentru că deși l-a născut pe Cristos nu l-a recunoscut în timp ce alții au făcut-o, suferă „pentru că e Iuda”. Toate persecuțiile de care evreii se plâng din partea altor neamuri, nu sunt decât extrapolări ale conflictului cu și din ei înșiși, reacții de apărare etc. Prefața sfârșește cu un mesaj dramatic, pesimist, chiar „lugubru”³ adresat în numele creștinătății, care cade ca o anatemă asupra spiritului ebraic⁴.

În legătură cu acest episod, Mircea Eliade menționează în *Memoriile*⁵ sale, că atât el, cât și Mihail Sebastian, observaseră (și prefața incriminată era un argument în acest sens) că profesorul se retrăsese (în problema iudaismului) „pe poziții considerabil mai rigide” și înțelegeau originea și rolul acestei rigidități, în strictă legătură cu faptul că profesorul era conștient de faptul că prefața urma să fie citită de un anumit public din extrema dreaptă. Mihail Sebastian era mâhnit, nu datorită modului cum pune profesorul problema (profesor al cărui mod de gândire nici nu-l pune în discuție), ci datorită prilejului (lansarea primului său

¹ În 1935, la un an după apariția romanului, Mihail Sebastian va publica eseu *Cum am devenit huligan*, consacrat polemicilor provocate de cartea prefațată de Nae Ionescu.

² “Creștini și evrei, două corpuri străine unul altuia, care nu pot fuziona într-o sinteză între care nu poate exista pace decât ... prin dispariția unuia dintre ele” (Nae Ionescu, *Prefața la De două mii de ani*).

³ Leon Volovici, op. cit., p.120.

⁴ “Iosif Hechter tu ești bolnav. Tu ești substanțialmente bolnav pentru că nu poți decât să suferi; și pentru că suferința ta este înfundată. Toată lumea suferă, Iosif Hechter. Suferim și noi creștinii. Dar pentru noi e o ieșire, pentru că noi ne putem mântui. Știu, tu nădăjduiești, nădăjduiești că va veni odată cel așteptat, Mesia, pe calul alb, și atunci vei stăpâni pământul. Nădăjduiești, Iosif Hechter. E singurul lucru ce-ți mai rămâne. Eu însă nu pot să fac nimica pentru tine. Pentru că eu știu că Mesia acela nu va veni. Mesia a venit, Iosif Hechter, - și tu nu l-ai cunoscut. Atâta ți se cerea în schimbul tuturor bunătăților pe care Dumnezeu le-a avut pentru tine: să veghezi. Și nu ai vegheat. Sau nu ai văzut – pentru că orgoliul ți-a pus solzi pe ochi ... Iosif Hechter, tu nu simți că te cuprinde frigul și întunecul?” Ibidem.

⁵ Mircea Eliade, op. cit., pp.312-313.

roman) de care profesorul se folosise ca să-și exprime „concluziile la care ajunsese de curând”¹

De ce va fi scris Nae Ionescu această prefață ? Fără să punem în discuție dacă și cum a ajuns la aceste concluzii, ne vom strădui să ne întrebăm numai de ce a scris-o, știind desigur ce impresie va face, ce efecte va avea, în special asupra discipolilor săi. Poate tocmai de aceea a scris-o. Face parte probabil dintr-un joc în care profesorul lansează o idee sau poate chiar o capcană și privește cum o primesc discipolii și mai larg, lumea. Profesorul experimentează. Nici nu mai are importanță dacă a crezut sau nu cu adevărat în aceste idei, ci rezultatul, ce a reușit să facă cu ele.

4.3.3. EMIL CIORAN În privința problemei evreilor vom analiza trei puncte de vedere:

Leon Volovici prezintă cea mai critică viziune asupra problemei. El pornește de la a-l socoti pe Cioran drept continuatorul lui Nae Ionescu în demersul său de definire a „spiritului iudaic”, considerând că se regăsesc unele dintre tezele acestuia în *Schimbarea la față a României*. Exegetul îi reproșează plasticitatea și pregnanța aforistică folosită pentru a pune în evidență „toate poncifele despre iudaism și calitățile demonice ale evreului de pretutindeni, expuse ca adevăruri axiomatice și dezvoltate cu o pasiune născută (cum va recunoaște după două decenii) din „furia a unei iubiri-ură”². În această perspectivă, se evidențiază credința că evreii au supraviețuit, în ciuda tuturor celor care au refuzat să îi accepte, datorită mesianismului, freneziei religioase și profetismului, dimensiuni care însă i-au frustrat de posibilitatea de a se realiza în plan istoric. Evreii nu urmăresc „salvarea universală” ci propria lor salvare, devenită o adevărată obsesie iar suferința lor este lipsită de transcendență și, prin urmare, nu a putut genera un sentiment durabil și universal ca ideea renunțării. La ideea preluată de la Nae Ionescu, despre incapacitatea evreilor de a se realiza în plan politic, Cioran adaugă și acea singularitate absolută și imponderabilă a temperamentului etnic, lucru care conferă unicitate dramei iudaice și generează ostilitatea celor din jur.

William Kluback³, în eseu *Evreii*, relevă faptul că, Cioran nu avăzut în evreu pe omul creator al dramei umane, ci al dramei divino-umane, în sensul unei existențe în care omul trăiește în iluzia unei concordanțe cu voința divină și mângâiată de un Dumnezeu al său, prezent, de veghe asupra acestei existențe. Cioran a pornit de la ideea că evreul este prin excelență omul fără legături, acosmic, „omul ce nu va fi niciodată *de aici*, omul venit de aiurea, străinul în sine.”⁴ Evreul se află întotdeauna, oriunde s-ar afla, în exil, căci este un

¹ Iată ilustrarea ideii că poziția antisemită a profesorului era de dată recentă și că de acest lucru aveau cunoștință atât Mircea Eliade cât și Mihail Sebastian. Ibidem, p.313.

² Leon Volovici, op. cit., p.123.

³ William Kluback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Emil Cioran*, Editura Univers, București, 1999, pp.242-257.

⁴ Emil Cioran, *Un popor de singuratici*, în *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992, p.58.

înstrăinat. El este un paradox iar istoria sa este o parabolă. Cioran surprinde afirmând că evreii vor accepta pe Isus atunci când bisericile vor fi părăsite.

Exegetul crede că Cioran alege evreii pentru a găsi la ei ceea ce nu putea găsi la un popor cu existență terestră și tocmai de aceea evreii lui Cioran sunt și nu sunt, în același timp, ceea ce sunt. Prin această imagine, Cioran oferă, oarecum, o cale de justificare a urii îndreptată de secole asupra evreului. Cioran a fost interesat de a cerceta în poporul lui Israel, „un straniu fenomen al civilizației occidentale”, un ultim vestigiu al ceea ce fost un mesaj divin. Care este secretul supraviețuirii poporului evreu ? Respingerea creștinismului. Iar „Nu”-ul evreului (cel mai „splendid gest”¹ al lor, de altfel) a făcut credința creștină incompletă. Evreii au dat prin acest „Nu” un simț al opoziției, al perplexității și al îndoielii. Exegetul crede că Cioran a înțeles sensul mișcării evreilor în istorie și mai ales a intuit viitorul Israelului. Conflictul iudaism – creștinism reprezintă structura și secretul stabilității economice și politice a lumii. Dar, ce nu a înțeles Cioran, este starea de oboseală care a intervenit în acest conflict, „două mii de ani vlăguiesc mintea”². De aici concluzia că reflecțiile lui Cioran asupra evreilor au o anumită validitate, dar nu suficientă.

Sentimentele lui Cioran față de evrei au evoluat, de la iubire la ură, dublate de certitudinea că evreii dețin un secret care îi fac „socialiști în arta de a exista”, care le permite să suporte „o lume amărâtoare, de neîndurat”, să cunoască, altfel spus, arta de a fi stăpânii rațiunii, „să devină filosofi raționaliști și apoi să-și rădă de opera lor, laudând-o sincer, dar criticând-o în același timp”³. De aceea este greu să îi înțelegi pe evrei. Pentru aceasta ar trebui „să fi pierdut tu însuși câteva patrii, să fii ca și ei cetățean al tuturor cetăților, să lupți *fără drapel* împotriva lumii întregi, să ții la fel ca ei, să îmbrățișezi și să trădezi toate cauzele”⁴. Există un fanatism al mitologiilor lor care, sublimate, nu au dispărut ci prind o putere violentă, la fel de violentă ca și terorismul agresorilor lor.

Cioran se întreabă cum au reușit evreii să elimine ideea morții, idee prezentă în orice exil. Evreii sunt fascinați de viață, căci ei au scăpat de drama mântuirii de moarte, dramă devenită destin creștin. Profetii lor i-au chinuit pentru a-i menține lucizi, pentru a nu le da voie să devină o nație la fel ca toate celelalte și prin aceasta, pieritoare.

Exegetul admiră intuițiile lui Cioran care a reușit să pătrundă sufletul evreiesc, pentru a-i determina trăsături unice și esențiale dar păstrează unele rezerve, generate de ura mărturisită a lui Cioran împotriva evreilor. Resentimentele lui Cioran față de evrei sunt greu de explicat, „ele sunt ceea ce sunt”⁵.

¹ Ibidem, p. 63.

² William Kluback, op. cit., p.250.

³ Ibidem, op. cit., p. 252.

⁴ Emil Cioran, op. cit.p.74.

⁵ William Kluback, op. cit., p.257.

Citind eseul Lui William Kluback, Michael Finkenthal va scrie și el „o poveste”, un eseu¹, publicat în aceeași lucrare. Autorul se întreabă dacă are vreun sens să pună problema în formula dilematică: a-l acuza pe Cioran de antisemitism (opțiune mult prea evidentă și des prelucrată) sau de a-l absolvi pur și simplu de această acuzație (opțiune pentru care nu avea suficientă convingere). William Kluback afirmă, și nu este singurul care o face, că Cioran nu i-a iubit niciodată pe evrei și nici credința lor. Dar în ciuda acestui fapt, chiar dacă ar fi adevărat, nu aspectul acesta al problemei ar trebui să intereseze ci, mai ales următoarea punere de problemă: „Cioran a fost afectat foarte mult de acest „popor de singuratici” și că interpretarea pe care a dat-o istoriei lor, l-a influențat profund, în diverse moduri și nu doar pentru o perioadă anume”². Din această perspectivă orice argument în favoarea ideii că Cioran i-a urât pe evrei nu mai are nici o relevanță, cu atât mai mult cu cât „tot ce a scris Cioran este un amestec inseparabil de paradox și afectivitate”³.

Marta Petreu pune, de asemenea, în evidență ambivalența⁴ atitudinii lui Emil Cioran față de evrei, fapt care îl apropie de antisemitismul epocii și al mișcării legionare. Trebuie menționat că însuși Cioran se identifică unei atitudini cvasi-naționale de “adversitate față de străini” în general, explicată istoric, prin sutele de ani de opresiune străină pe care românii i-au avut de suferit. Reproșul fundamental pe care el l-a avut de făcut evreilor a fost acela că “subminează consolidarea națiunii române”⁵ dar poziția sa este, ca în toate celelalte privințe, substanțial diferită de a celorlalți gânditori analizați.

Între 1941 și 1946; Cioran trece printr-un fel de „convertire”, concomitent cu meditațiile despre istorie, despre faptul că „istoria este o greșeală îngrozitoare”, ajunge la concluzia că evreii nu ar trebui condamnați ci admirați pentru abandonarea istoriei, căci, prin refuzul de a lua parte la această nebunie colectivă, au făcut singura „alegere corectă” posibilă. Aici nu este vorba despre o negare a istoriei ci, despre un „refuz total de a participa la ea”. Exegețul susține că acest refuz total al istoriei îl transformă pe Cioran dintr-un român aflat în exil la Paris, „într-un *Juif d'honneur* din Galuth”⁶. Afirmarea lui Cioran, din eseul „Un popor de singuratici”, că „omul e un evreu ce nu s-a împlinit” face ca acuzația de antisemitism să devină o contradicție în termeni.

4.3.4. MIRCEA ELIADE Despre “antisemitismul” lui Mircea Eliade s-a scris, de multe ori cu nepermisă patimă. Dintre cei care i-au adus lui Eliade acuzații de antisemitism amintim pe istoricul evreu din România, dr. Lavi (Theodor) Lowenstein, care a publicat o

¹ Michael Finkenthal, *Cioran și evreii*, în *Ispitele lui Emil Cioran*, Editura Univers, București, 1999, pp.258-270.

² Ibidem, pp. 259-260.

³ Ibidem, p.260.

⁴ Marta Petreu, op. cit., p.238.

⁵ Ibidem.

⁶ Michael Finkenthal, op. cit., p.270.

serie de articole defăimătoare, extrem de virulente împotriva lui Mircea Eliade în revista *Toladot*¹, în Israel, având ca surse de informare pe Miron Constantinescu și Lucrețiu Pătrășcanu. Acest articol îl determină pe savantul evreu Gershon Scholem să-i ceară explicații lui Mircea Eliade. În răspunsul său, din 3 iulie 1972, Eliade încearcă să facă lumină în această problemă precizând că: atât el cât și Mihail Sebastian aveau și prieteni care erau legionari; ziarul *Cuvântul* la care a publicat și el și Sebastian, a devenit la un moment dat prolegionar și apoi chiar organ al Gărzii de Fier, dar în această epocă Eliade se afla deja la Londra și nu a trimis nici un articol; și el și Sebastian erau fideli admiratori ai lui Nae Ionescu, figură controversată care nu a reprezentat, în modul cum discipolii l-au perceput, imaginea extremei drepte. Pe aceeași poziție, de critică virulentă a fost Adriana Berger, fostă secretară particulară a lui Eliade, autoarea unei teze de doctorat despre beletristica lui Eliade, care, după moartea filosofului religiilor l-a acuzat, în presa din Israel de fascism, legionarism, antisemitism.

Trebuie, de asemenea, amintit și articolul² lui Norman Manea, tradus aproape în întreaga Europă, căruia i s-au adus însă și reproșuri importante, ca de pildă faptul că ar avea drept unică sursă de informare monografia lui Mac L. Ricketts, ce cuprinde simple extrase din Mircea Eliade în limba engleză, precum și faptul că ambii autori trunchiază, scot fraze din context, inventează, interpretează tendențios, fac abstracție de texte care nu convin opiniei pe care vor să o impună.

Daniel Dubuisson atacă, la rândul său pe Mircea Eliade în cartea *Mitologiile secolului al XX-lea* (Lille, Presses Universitaires, 1993). Acuzele acestuia seamănă uluitor cu afirmațiile lui Miron Radu Paraschivescu din revista *Era nouă*, unde se revolta că Mircea Eliade în loc să-l citească pe Marx l-a citit pe Heidegger.

Nici unul dintre autorii citați par a nu lua în seamă afirmații directe a lui Mircea Eliade care, dezavua, cu egală repulsie orice extremă, atât fascismul, cât și comunismul, considerând că nouă, românilor ne sunt egal de străine atât dreapta cât și stânga³.

Leon Volovici, în cartea sa, *Ideologia naționalistă și <problema evreiască> în România anilor '30*, (Editura Humanitas, București, 1995), folosește pentru argumentarea

¹ Autorul susține că lui Eliade nu i s-ar cuveni un salut venit de la Ierusalim, căci “a făcut parte din Garda de Fier, organizație extremistă antisemită, a cărei activitate de asasinat este înscrisă în istoria noastră cu sângele a mii și zeci de mii de victime din sânul evreilor din România” Vezi Mircea Eliade, *Texte “legionare” și despre “românism”*, cu un Cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p.20.

² Norman Manea, *Culpa fericită – Mircea Eliade, fascismul și soarta nefericită a României*, în revista *The New Republic*, 5 august 1991.

³ “Huligani și barbari sunt și comuniștii incendiatori de biserici – ca și fasciștii prigonitori ai evreilor. Și unii și alții calcă în picioare omenia, credința intimă pe care e liber s-o aibă fiecare individ. Și unii și alții se răscoală teluric contra sâmburelui dumnezeiesc din fiecare om, contra credinței și omeniei lui. Priviți dreapta: oameni decapitați în Germania, gânditori prigonți în Italia, preoți creștini surghiuniți în Germania, evrei expulzați. Priviți stânga: preoți creștini puși la zid în Rusia, libertatea de gândire pedepsită cu moartea, huliganismul comuniștilor de la Paris...” – din articolul *Contra dreptei și contra stângii*, publicat în revista *Credința*, an II, 14 februarie, 1934, vezi Mircea Eliade, *Texte “legionare” și despre “românism”*, cu un Cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p.96.

opinei sale (antisemitismul lui Eliade) răspunsul (neseșnat) al lui Mircea Eliade la o anchetă, *De ce cred în biruința mișcării legionare*, publicat în *Buna Vestire* (nr.244-17 decembrie 1937), deși Mircea Eliade neagă paternitatea acestui text¹. Trimiterile lui Volovici la acest text trebuie puse sub semnul unor intenții lipsite de obiectivitate. De asemenea autorul lucrării se bazează în susținerile sale pe Jurnalul lui Mihail Sebastian, folosindu-l ca pe un document oficial, fără înțelegerea istorică dar și psihologică² a momentului în care apăruse o gravă ruptură în relațiile dintre Eliade și Sebastian, fapt care nu putea să nu își pună amprenta pe o mărturie, de altfel oricum subiectivă.

Cum a fost percepută această poziție de către autorul însuși, putem înțelege citind dedicația pe care Mihail Sebastian a înscris-o pe pagina de gardă a cărții *Cum am devenit huligan*: „Lui Mircea, care nu mi-a dat dreptul să disperez în suportarea atâtor mizerii aici povestite...” sau un fragment dintr-o scrisoare pe care Sebastian i-o adresa lui Eliade: „Ultimele răspunsuri ale lui Racoveanu mi-au făcut rău. Mi-e aproape milă de el. Nu înțeleg cum poate cineva cădea până aici. Răspunsul tău, dragă Mircea, excelent. Mai mult și mai bine nu se poate spune. Îmi pare profund rău că ai fost târât în porcăria asta, oarecum din cauza mea”³ Nu putem să nu remarcăm că Mircea Eliade a fost singurul care a intrat în polemică publică cu maestrul său, argumentând împotriva bizarei viziuni teologice a lui Nae Ionescu, fapt care l-a costat pierderea altui prieten (și discipol al lui Nae Ionescu), George Racoveanu⁴. Mai mult, Mircea Eliade îi mărturisise și lui Nae Ionescu faptul că nu se putea lăsa convins de argumente (de tip hegelian) de genul „Iuda suferă pentru că trebuie să sufere”. De asemenea, a lansat afirmația că evreii sau orice alt popor creștin nu se pot mântui, înseamnă să te substitui lui Dumnezeu. Nae Ionescu l-a încurajat să scrie despre toate acestea⁵ iar Eliade a scris două articole în *Vremea*. Într-unul din acestea⁶ Eliade arată că nimeni nu poate interveni în *libertatea* lui Dumnezeu. „Dumnezeu poate mântui oricum, pe oricine, chiar dacă acel cineva este în afara comunității de dragoste creștină”.

Este lipsit de obiectivitate și modul în care Volovici găsește argumente pentru antisemitismul lui Eliade folosind jurnalul lui Sebastian: „Referiri violent negative la „spiritul iudaic” au fost semnalate în unele izbucniri orale ale lui Mircea Eliade (notate de prietenii săi) dar nu și în scris, poate un semn că se îndoia de valabilitatea lor”¹. Credem că, din faptul că Eliade nu a scris nimic împotriva evreilor, ar fi mai lesne și mai logic să deducem că, pur și

¹ Aspectul este consemnat și în monografia biografului său Ricketts (*Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*). Eliade susține că nu a dorit să producă scandal public în legătură cu publicarea sub numele său a unui text care nu îi aparținea deoarece directorul publicației unde fusese publicat textul îi era prieten.

² Vezi Cuvântul înainte al lui Mircea Handoca la lucrarea *Texte “legionare” și despre “românism”*, p. 29.

³ Ibidem, pp.120-121.

⁴ Vezi Ioan Petru Culianu, op. cit., p.229.

⁵ Vezi Mircea Eliade, *Memorii*, vol.I, pp.312-313.

⁶ *Iudaism și antisemitism*, *Vremea*, nr.347-5 iulie 1934.

simplicu nu avea ce să scrie împotriva evreilor și că ideile sale naționaliste nu vizau exterminarea evreilor, nu o purificare etnică în sens fascist, la fel cum nu i-am putea acuza de fascism nici pe marii mentori pe care Eliade îi dă mereu ca exemplu, Eminescu, Iorga, Pârvan.

4.3.5. CONSTANTIN NOICA În ceea ce privește problema evreiască, Constantin Noica exprimă o serie de suspiciuni încă din din 1934, evoluând până la recomandarea îndepărtării evreilor din viața publică, în 1938². Numeroși comentatori pun această poziție pe seama influenței, a „magisteriului” lui Nae Ionescu. În registrul acesta sunt citite texte în care Noica vorbește despre „străinul-parazit-și-corupător”, „străini și înstrăinați” care trebuiesc înfrunțați ca element al educației. Noica remarcă faptul că drama istorică a românului a fost aceea de a fi trebuit să lupte întreaga sa istorie cu străinul; el a luptat cu turcii, cu rușii, cu austriecii, cu ungurii, toate acestea, coroborate cu nemulțumirea de a vedea prezența străinilor în posturi economice cheie, au creat în mentalitatea românului “o indispoziție atavică față de străinul care îi mănâncă pâinea”³. Poziția lui se traduce în formulări ca “Ce descoperă legionarismul ? Descoperirea, pe cât îl putem noi înțelege, așa de unde stăm, un parazit înăuntrul ființei românului”⁴ sau “Nu e de ajuns să spui <Jos jidanii și înstrăinații>, ci trebuie să devii tu însuși un ins în stare să înfrunți pe străini și înstrăinați. Trebuie altă educație decât cea obișnuită: una aspră, ostășească, tinerească”⁵

Cum va fi ajuns Noica la această formulă ? Poate pentru a evita simultan pericolul individualismului subiectivist (care îl lipsește pe om de simțul responsabilității față de grup) și pericolul unui obiectivism care să insaureze o „tiranie externă”. În formulare istorică, dubla aporie pe care încearcă să o soluționeze Noica printr-o astfel de opțiune⁶, cum să respingi și modernitatea liberală și antimodernitatea conservatoare și reacționară ? Acest mod de a căuta și formula un raport convenabil cu comunitatea a dus, așa cum am mai precizat, către preocupările de a întemeia filosofic ființa românească, altfel spus, „o filosofie a colectivismului național ca răspuns la criza individualului”.

4.3.6. MIRCEA VULCĂNESCU Poziția lui Mircea Vulcănescu a fost, în disputa prilejuită de cartea lui Mihail Sebastian, prefațată de Nae Ionescu, și în curentul de idei al vremii, una destul de echilibrată. Din păcate, singurul text din care am putut extrage opiniile sale, îl constituie o scrisoare adresată lui Mircea Eliade⁷ dar din care putem citi, printre rânduri, situarea oarecum la distanță a lui Vulcănescu, el simțind nevoia să-și exprime părerile

¹ Leon Volovici, op. cit., p.127.

² Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p.214.

³ Constantin Noica, “Între români și străini”, în *Credința*, nr.79, 9 martie 1934, p.4.

⁴ Idem, “Între parazitul din afară și parazitul de dinăuntru”, în *Vremea*, nr.523, 30 ianuarie 1938.

⁵ Idem, “Între parazitul din afară și parazitul de dinăuntru”, în *Vremea*, nr.523, 30 ianuarie 1938.

⁶ Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p.219.

⁷ Mircea Vulcănescu, “Creștinism, Creștinătate, Iudaism și Iudei. Scrisoarea unui provincial” în *Mircea Vulcănescu. De la Nae Ionescu la <Criterion>*, pp.131-155.

fără să fi fost direct implicat¹. Mircea Vulcănescu apreciază prefața lui Nae Ionescu drept “antitetică” față de cartea lui Sebastian, carte care nu este altceva decât mărturisirea de credință a unui evreu asimilat, care începuse să uite că este evreu, până în momentul în care ceilalți au început să-i reamintească, refuzând să-l accepte în comunitatea românească, comunitate căreia credea că-i aparține datorită faptului că se născuse la Brăila, învățase să citească și să scrie românește, se bucurase ori se întristase împreună cu ceilalți români etc. Atunci, eroul romanului încearcă să se redescopere ca evreu dar constată că nu este cu puțință. Mihail Sebastian propune deci prietenilor săi, căci Vulcănescu crede că acestora se adresează de fapt cartea, să judece nu evreii în general ci, un caz concret, a unui evreu (și nu singurul) care s-a născut evreu dar se simte român. Să nu uităm că Sebastian a crescut printre români, sub înrâurirea lui Nae Ionescu și a iluminismului francez, îndepărtându-se, “cel puțin conștient” de iudaism. În acest context, Mircea Vulcănescu vede prefața lui Nae Ionescu tăioasă, tranșantă, despărțind ceea ce aparține credinței și cunoașterii de ceea ce este “al ființei”. El afirmă într-un mod decisiv că nu este suficient să te crezi ceva pentru a fi cu adevărat, ca atare. Această teză, conservatoare, vine pe linia de gândire Maiorescu, Eminescu, Motru consfințind principiul, care va deveni esența gândirii “năiste” potrivit căruia “nimic nu poate fi decât ceea ce e”, ceea ce conduce la concluzia că orice încercare de a o infirma, de a fi ceea ce nu ești este nu numai sortită eșecului, dar și creatoare de monștri, fiind împotriva firii. Nae Ionescu afirmă că cea mai mare primejdie este de a te depărta de ceea ce ești, încercând să fii un altul, deoarece îți asumi riscul de a fi respins și de cei dintre care ai plecat, care te consideră un renegat și de cei printre care vrei să pătrunzi, care te socotesc un simulacru. Și cu aceasta dezbaterea Nae Ionescu – Mihail Sebastian reiterează vechea dispută dintre idealism și realism, dintre *esse est percipi* și *cogito ergo sum*.

Nae Ionescu încearcă să explice tragedia poporului lui Israel prin poziția lui metafizică față de mesianism.

Drama lui Sebastian este drama unui om în care se întâlnesc și se confruntă o multitudine de tradiții și de influențe, deoarece el se simte simultan evreu, român, brăilean, om, de cultură franceză, prieten cu Nae Ionescu dar și cu Camil Petrescu, stânjenit dar și fericit de această combinație. Mircea Vulcănescu crede că aceasta nu este de fapt drama evreimii ci, drama oricărui “om modern, lucid, care, participând de la trei – patru tradiții sau influențe, care ajung întâmplător în conflict, vrea să facă o purificare lăuntrică a minții, în sensul cartezian de a găsi o unitate de intuiție sau gând...”²

¹ “Pentru că văd că răfuiala voastră a trecut pe un plan mai general, mă amestec și eu – cam nepoftit – la sfatul vostru, cu toate că răspunsul meu se va resimți de lipsa contactului direct cu documentele inițiale ale discuției”, ibidem, p.131.

² Ibidem, p. 135.

Opinia lui Mircea Vulcănescu se deosebește de cea a lui Nae Ionescu în măsura în care, rezumând efortul lui Mihail Sebastian la schema *trebuie să faci abstracție de o parte din ceea ce ești pentru a putea fi și altceva*, Vulcănescu crede că este important să încerci a doua alternativă, să încerci să fii și altceva, cu orice preț, cu prețul de a te împotrivi profesorului tău, mentorului tău, dar în privința primei opțiuni, Vulcănescu este de acord cu Nae, în ideea că nu este posibil să faci abstracție de ceea ce ești.

Pe de altă parte, Mircea Vulcănescu nu crede că poziția lui Nae față de metafizica ebraică, a avut intenția de a justifica anumite “mizerii care ar putea decurge-n vreme pentru neamul lui Israel” și cu toate că își va fi dat seama de influența pe care o va avea opinia sa și, în egală măsură, dezamăgirea pe care i-o va produce discipolului să îndrăgit, Nae Ionescu a decis totuși să scrie prefața din acel imbold pe care l-a avut din totdeauna de a depune mărturie despre adevărurile în care credea. Eventualele reacții antisemite pe care le-ar putea trezi prefața nu au fost speculate de autorul ei și nici urmărite.

Mircea Vulcănescu crede că Nae Ionescu nu a reușit să epuizeze problema și că el a pus în discuție aspectul de filosofie a istoriei mai mult decât latura metafizică dar că este greșit în mod fundamental să socotești problema lui Israel una de ordin politic și prin aceasta gândirea celor doi se apropie și se delimitează, împreună de antisemitismul politic, militant.

Mircea Vulcănescu dorește să clarifice o problemă importantă: “una e să afirmi că otreii sunt blestemați să sufere aici pe lume și alta este să afirmi că otreii sunt blestemați să sufere aici pe lume și alta să afirmi că otreii nu vor fi mântuiți dincolo de ea.”¹ Suferința la care se referă Nae Ionescu este cea de aici, din lumea în care, evreii se izolează în grupurile în care trăiesc prin conștiința misiunii lor. “Frigul și întunericul” care-l cuprinde, în opinia lui Nae Ionescu pe Iosif Hechter, reprezintă izolarea și sterilitatea pe care o deplânge și pe care vrea să o depășească autorul romanului, Mihail Sebastian și nu “osânda de veci a lui Israel”, “damnația lui”, așa cum, greșit interpretase intențiile profesorului, Mircea Eliade. Damnația pe care o relevă Nae este una ontologică, omul neputând ieși din serie, neputând fi altceva decât este și nu una etică. Afirmția “ești pierdut”, pe care o face Nae Ionescu, trebuie luată în sens pedagogic, și nu în sens creștin, de imposibilitate a mântuirii.

După o analiză de metafizică creștină, Mircea Vulcănescu ajunge la următoarele concluzii: că iudaismul nu este o cale spre mântuire și că a pretinde să fi rămas în sânul lui Avraam pathristic este o tăgăduire a nădejzii lui Avraam care îl aștepta pe Mesia, deci evreii nu pot fi mântuiți ca evrei; că tăgăduiala evreilor ține timpul în loc, Dumnezeu neîndurându-se să-l curme de mila celor nepocăiți, care ar fi sortiți pieirii și deci iudeii slujesc, fără să știe planurile Providenței; că noi creștinii nădăjduim că ne vom mântui cu toții, și deci și evreii

¹ Ibidem, p.141.

care, ajungând să-l cunoască pe Dumnezeu și pe fiul său își vor fi părăsit astfel condiția de iudei; că suferințele lor de veacuri sunt urmarea tăgăduirii, dar ele nu sunt fără sfârșit, ele pot înceta prin recunoaștere, prin “căderea solzilor de pe ochi” așa cum o spunea Nae Ionescu; că sfârșitul suferințelor și mântuirea depind, în egală măsură de intensitatea rugăciunii creștinilor, de pocăința lor, de înfrângerea încăpățânării evreilor și de voința lui Dumnezeu¹.

În loc de concluzie privind capcana problemei evreiești vom spune că și în acest caz se aplică teoria realităților multiple, a registrelor diferite de percepție, lucru care a făcut chiar și în acel moment dificil de înțeles poziția unora dintre personaje (vezi cazul opiniilor lui Nae Ionescu asupra cărora plana o aparentă suprapunere de planuri: ontologic, metafizic, mistic pedagogic) astfel încât fiecare personaj a înțeles atât cât a vrut să înțeleagă, creându-și lumea ce au vrut să o creeze și crezând-o cât se poate de reală așa cum se va întâmpla și cu percepția asupra fenomenului legionar.

¹ Ibidem, p.155.

CAP.5. CAPCANELE PERCEȚIEI, TEORII ȘI UNGHIURI DE PERCEȚIE; MARELE EXPERIMENT INTERBELIC

5.1. CAPCANELE DISCIPOLATULUI

Nu știu dacă se poate vorbi despre o tradiție a discipolatului în filosofia românească, dar cu siguranță putem distinge la câteva personalități vocația socratică și putem remarca faptul că această vocație a fost cultivată cu o oarecare plăcere și cu rezultate surprinzătoare. Facem acum referire la cazul Titu Maiorescu, Nae Ionescu, Constantin Noica sau Petre Țuțea. Ne vom ocupa, în cele ce urmează, de Nae Ionescu și de fascinația și influența pe care nu a reușit să o mai egaleze nimeni în cultura română, nici ca amplitudine, nici ca efecte, indiferent de coloratura¹ acestor efecte; de numele lui se leagă apariția curentului „trăirist” și a fost mentorul unei generații puternice de intelectuali (Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian) iar influența spirituală pe care a avut-o a fost etichetată fie drept benefică în măsura în care a înrâurit vocația unor mari oameni de cultură, dar și malefică, în măsura în care a oferit suport teoretic unor mișcări precum Garda de Fier. Această personalitate este fascinantă, chiar și cu nota mefistofelică¹ pe care a întreținut-o, cu pedagogia negativă pe care o promova sau cu refuzul de a se înregimenta ca „filosof de catedră”.

Mircea Eliade a fost unul dintre discipolii importanți ai lui Nae Ionescu, socotit drept „cel mai fidel membru al <echipei> naeionesciene și, ca atare <șeful generației tinere>”². Legătura dintre Mircea Eliade și Nae Ionescu a fost atât de puternică încât numai la moartea profesorului Mircea Eliade a putut părăsi țara³. Nae Ionescu îi fusese mai mult decât profesorul favorit, îi fusese maestrul, ghidul care îl călăuzise în împlinirea destinului cultural. Mircea Eliade îi datorează lui Nae Ionescu nu numai “trezirea la sine însuși”¹, dar chiar și începutul carierei sale de orientalist.

Nu se poate nega existența unor mobiluri politice, atent urmărite de profesor, dificil de urmărit datorită numeroaselor replieri și schimbări de sens. Incontestabile sunt și interesele și ambițiile politice ale lui Nae Ionescu, iar în aventura sa politică, l-au urmat mai mult sau mai

¹ Vezi profeția pe care Nichifor Crainic i-a făcut-o lui Corneliu Codreanu (episod relatat în *Memorii*) când legionarii au început să se apropie de Nae Ionescu, cum că de la acesta din urmă li se va trage distrugerea.

² Ion Ianoși, op. cit., p.157.

³ Iată cuvintele profesorului Alexandru Rosetti: “Acum, că a murit Nae Ionescu, nimic nu te mai reține în țară...”
Vezi Mircea Eliade, *Memorii*, vol.II, p.11.

puțin conștient o întregă pleiadă de tineri intelectuali. Mircea Eliade nu se ferește să recunoască solidarizarea discipolilor și colaboratorilor profesorului, directă sau indirectă cu concepțiile sau opțiunile politice ale lui Nae Ionescu. Scuza pe care Eliade o găsește orientării spre politică (și de aici explicarea ferventei, pasionatei activități gazetărești a profesorului) era fascinația profesorului pentru „misterul Istoriei”. Moartea profesorului l-a afectat puternic pe Mircea Eliade, căci semnifica pierderea călăuzei spirituale, dar l-a și „eliberat” de trecutul imediat: „de ideile, speranțele și deciziile Profesorului din ultimii ani, cu care din devotament, mă solidarizasesm”². Găsim aici, prefigurată, poziția lui Mircea Eliade de mai târziu, ideea necesității detașării de Istorie, precum și teama de capcanele ei (nu întâmplător un capitol al *Memoriilor* poartă numele *Enigma morții colective*) și de riscul de a te lăsa prins în aceste capcane.

Putem însă afirma, cu siguranță, că nu orientarea politică a profesorului i-a atras pe tinerii săi discipoli, orientare care era prezentă și lecturabilă în publicistică, dar nu și în prelegerile sale universitare ci, “intensitatea care subîntindea – mereu întrevăzută, pentru că era mereu prezentă dar niciodată debordantă – desfășurarea la vedere a argumentării. O intensitate care trimitea, fără cuvinte, la un *dedesubi* al celor analizate, misterios pentru că era ireductibil la limbajul conceptual, *durch und durch* codificat. În lecțiile lui, așadar, *postula* mai mult (fără să spună) decât *formula* spunând”³. Iar studenții săi, prinși într-un moment în care nu reușeau să-și găsească printre dascălii lor universitari nici unul care să întrunească toate condițiile pentru a le deveni mentori, s-au lăsat prinși de mirajul, de fascinația profesorului care, în fața ochilor lor își desfășura procesul intim de creare a discursului logic, desoperind sau făcând trimitere la acel miez al lucrurilor lumii, și chiar ducându-i la un “cu totul altceva” în care acest miez să-și găsească întemeiere. Acest lucru și nu aspirațiile politice, au fascinat, cu nostalgia acestui “miez” a rămas Mircea Eliade, urmărindu-l, asemenea Graalului, pe parcursul întregii sale călătorii culturale. Iar iraționalismul acestui tip de căutare s-a putut plia pe modul hermeneutic de interpretare pe care Eliade îl va utiliza în demersurile sale.

Studenții lui Nae Ionescu îl percepeau pe acesta ca pe un “neliniștitor”, “un trezitor”, căci el nu “propunea răspunsuri” ci te stimula, te pune pe jar, te neliniștea.⁴ De aici dimensiunea sa socratică. Cursurile sale aveau o viață deosebită prin neconținuta polemică pe

¹ Mihai Șora, *Mai avem un viitor ? România la început de mileniu*, Mihai Șora în dialog cu Sorin Antohi, Editura Polirom, Iași, 2001, p.93.

² Mircea Eliade, *Memorii*, vol.II, p.13.

³ Mihai Șora, op. cit., p.93.

⁴ “Toți trei am venit la București. Pentru Nae Ionescu. Nu îmi pare rău, pentru că el a jucat un rol covârșitor în deschiderea, trezirea, dinamizarea mea intelectuală.” Mihai Șora, op. cit. p.129.

care o cultiva și încuraja, ca și permanenta referire la împrejurări și fapte actuale. Remarcabilă era și prospețimea acestor cursuri care, nu erau pregătite de acasă, nu erau scrise, ci se organizau și se desfășurau în mod original, sub ochii studenților: “Gândirea lui se constituia atunci, vie, direct în fața noastră”¹. Cursurile sale nu erau niciodată reluate în aceeași formă. După fiecare curs rămânea o problemă deschisă, o întrebare, o ofertă făcută gândirii fiecăruia. Rostul lor era nu să rezolve problemele ci să le pună, să stimuleze, să deschidă perspective, să dea chei pentru “ispitirea înțeleșurilor”.

Nae Ionescu s-a remarcat și prin mijloacele pedagogice atipice, el utilizând adesea, și cu succes, pedagogia negativă. El reușea să alunge pe toți cei care nu aveau aptitudini pentru filosofie și să formeze tineri cu adevărat talentați precum Băncilă, Floru, Noica, Eliade, Sterian, Cioran, Herseni, Amzăr, Mihail Sebastian, Costin Deleanu, Racoveanu, Mircea Nicolescu, Mircea Vulcănescu. Ironia, care adesea a fost etichetată drept zeflema bucureșteană, nu lipsea din repertoriul profesorului. Este binecunoscută replica dată lui Mircea Eliade care venise să-l întrebe ce să facă în legătură cu “nedumeririle sale metafizice”: “Bea” i-ar fi răspuns profesorul. Această pedagogie negativă a lui Nae Ionescu îl făcea să ispitească cele mai ascunse resurse din fiecare și nu avea remușcări “atunci când izbutea să răstoarne în om ultimele resorturi. <Nu e nici un păcat (...) Dacă s-a lăsat învins, e că nu era nimic de capul lui. Ce pagubă atunci că a fost dat la o parte ?>. Pedagogia aceasta e desigur foarte primejdioasă pentru mediocritate”².

Este dificil să înțelegem, fără să-l fi cunoscut personal, fără să fi asistat la cursurile profesorului, fascinația pe care reușea să o exercite. Întrebarea este cu ce date reușea să se impună. Prin intermediul erudiției sau al culturii filosofice ? Nu acestea sunt elementele de atracție pentru studenți: “O generație de studenți nu se apropie întotdeauna de profesorul cel mai erudit sau de pedagogul cel mai eficace. Studenții nu caută la universitate numai o bună și precisă învățătură. Caută, mai ales, o metodă de viață și de gândire; un maestru spiritual, adică un om destul de sincer ca să nu șovăie lămurindu-le zădărnicia științelor omenești, și destul de viu ca să nu piară el însuși, copleșit de conștiința acestei zădărnicii”³. Este posibil ca cel mai puternic argument al lui Nae Ionescu în fața Tinerei Generații să fi fost “capacitatea sa de a pune cu radicalitate în discuție ideile aceluia timp. El a făcut acest lucru într-un limbaj foarte liber și cu totul personal. Atrage ușor energiile rective ale celor tineri și disponibilitatea lor pentru schimbare. El fascinează pe cei care s-au văzut, deodată, scandalos de liberi cu capacitatea sa de a-și asuma idei noi și de a trece sub semnul întrebării ceea ce era deja acceptat”⁴. Criticismul lui Nae Ionescu, modul autoparodic, experimentalist de abordare a lucrurilor, libertatea de gândire pe care o lasă celor din jur, pe care o stimulează, teme

¹ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, p.27.

² Ibidem, p.147.

³ Mircea Eliade, Postafață la *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, pp.427-428.

⁴ Ștefan Afloroaei, op. cit., p.79.

inedite tratate¹, inițierea tinerilor în filosofie, excedând însușirea tehnică a categoriilor, limbajului și doctrinelor și insistând asupra modului personal de gândire, toate acestea fac ca demersul său să fie unul dintre “cele mai eficiente relații maestru-discipol”².

Este cunoscută analogia dintre Nae Ionescu și Socrate, Mircea Eliade jucând rolul lui Platon. Structura eminent socratică a lui Nae Ionescu este constatată și recunoscută de toți cei care l-au cunoscut îndeaproape³. Modelul socratic este completat de dialogul profesorului cu sine însuși, de prezentarea îndoielilor și obiecțiilor cu privire la propriile sale aserțiuni, denunțarea lipsei de sens a locurilor comune, consacrate, asumarea personală a unei probleme și recunoașterea eșecului în soluționarea ei, alegerea liberă a temelor gândirii, predilecția pentru soluțiile neliniștitoare etc. În opoziție cu cei care îl acuză de cabotinism aceste elemente pledează pentru contrariu, în special în privința sobrietății analizelor sale, a modului de filosofare, a modului în care detesta excesele și retorica gratuită, putând însă să “concedem totuși lui Nae Ionescu o anumită dialogică, aceasta se realizează în fond, ca un solilocviu cu voce tare”⁴. O altă asemănare cu Socrate o constituie lipsa textelor scrise; se presupunea însă și că “e foarte leneș, că nu vrea să scrie cărți”⁵, dar reușește să fascineze “atingând instinctul agonal al contemporanilor săi”⁶.

Este cunoscută, de asemenea și analogia, Nae Ionescu – Sofistul, cel puțin în privința conduitei civice⁷ iar produsul pe care profesorul îl realizează poate fi asemuit cu “un fel de dramă liberă a gândirii, un scenariu dramatic al ei. Ajung lesne recognoscibile, în prelegerile sale, câteva roluri pe care Profesorul le joacă alternativ: al neștiutorului și al știutorului, al scepticului și al omului care crede, al străinului și al celui apropiat”⁸, motiv pentru care a fost considerat *in extremis* cabotin, ori mai nou “om spectacol”¹ iar histrionismul său considerat de la sine înțeles. Credem că vom regăsi multe dintre aceste “calități”, reale sau mimate, (căci este verosimilă și ipoteza unui scenariu ascuns al “gândirii spontane, este posibilă simularea) transmise succesorilor săi culturali: histrionismul la Emil Cioran, socratismul la Constantin Noica, neliniștea căutării la Mircea Eliade, modelul dramaturgic la Mihail Sebastian etc., sau poate tocmai pentru că discipolii aveau aceste calități s-au stabilit afinități între ei și mentorul lor, pe care l-au căutat pentru a-și putea revela propria fire.

¹ Este vorba despre teme pe care filosofia tradițională le evită și pentru care Nae Ionescu avea predilecție: “iubirea ca instrument de cunoaștere”, “migrenele lui Nietzsche”, “despre plictiseală”, “Faust și problema mântuirii”, “despre modă în filosofie” etc, ibidem, p.80.

² Ibidem, p.80.

³ “Geniul lui era, în primul rând, de structură socratică; ne ajută să căutăm și să scoatem singuri la iveală adevărul. Nu ni-l da de-a gata. Nu ni-l impunea. Ne obliga să judecăm noi, cu mijloacele noastre, să tragem singuri concluzia propriilor noastre eforturi. Începea întâi cu gramatica și cu lexicul – căci avea oroare de termenii improprii și de beția de cuvinte; de limbajul aproximativ. Ne învăța cum să citim un text filosofic și ne îndemna să mergem întotdeauna la izvoare: ne interzicea cărțile *despre* un filosof sau *despre* un sistem de filosofie” – Eliade și Racoveanu, apud Afloroaei, p.82.

⁴ Ibidem.

⁵ Mircea Vulcănescu, op. cit., p.23.

⁶ Ștefan Afloroaei, op. cit., p.83.

⁷ Poate nu întâmplător, Nae Ionescu semnează **Callicles** unele articole din publicistica sa. Ibidem, p.85.

⁸ Ibidem, p.86.

Mărturiile despre el sunt adesea contradictorii, căci el însuși a agreat să cultive contradicția, vexând, zăpăcind pe toată lumea, definindu-se ori lăsându-se definit ba de stânga, ba de dreapta, așa cum am văzut ceva mai înainte în exegeza lui Culianu care, credea că Nae Ionescu, perceput astfel, trebuie să fi încarnat o *coincidentia oppositorum*. Încercările de portetizare au dus la rezultate bizare: “Rând pe rând: filosof de catedră, soț și tată, cap de școală, director de bancă, negustor, ziarist, căpitan de industrie, om politic, curtean, filozof de casă, îndrumător spiritual, amant, eminență cenușie, victimă politică, martir, totdeauna curios, totdeauna în curs de așezare, cu un picior aici și cu unul dinolo, viața lui este neconținută neliniște, neconținută sete de depășire...”² Dacă mai adăugăm la acest portret evlavia ortodoxă³, raporturile cu viața politică, dar și cu femeile, precum și fascinantele trăsături fizice⁴ și gesturile remarcabile, seducția acestui personaj este asigurată. Dar să nu uităm că nu este vorba numai de o seducție facilă, așa cum s-a spus de multe ori, de genul atracției pe care a avut-o asupra femeilor, care îi umpleau sălile în care își ținea prelegerile. Atracția se exercita și asupra unor persoane la care “efectele” conduitei lui Nae ar fi trebuit să fie opuse. Și cu toate acestea l-au adorat, deopotrivă, femei și bărbați, intelectuali rafinați și semidocti, creștini și evrei și aceasta s-a întâmplat nu pentru că ar fi ignorat nenumăratele-i defecte ci, în ciuda inconstanței, a răutăților, a laudăroșeniilor “băiețești”⁵ a plagiatelor⁶, chiar dacă erau în grațiile lui, chiar dacă erau iremediabil răniți de gesturile lui Nae (a se vedea cazul lui Mihail Sebastian care, după suferința provocată de prefața scrisă de profesor mai are puterea să-l

¹ Costică Brădățan, op. cit., p.48.

² Mircea Vulcănescu, op. cit., pp. 152-153.

³ “Se ducea regulat la Biserica Albă și îngenunchea la citirea *Evangheliei* și la ieșirea cu Darurile” apud Mircea Vulcănescu, op. cit., p.23.

⁴ “Era slab, destul de înalt, îmbrăcat sobru dar cu o neglijență elegantă; și avea cele mai frumoase și mai expresive mâini pe care le-am văzut vreodată, cu degete lungi, subțiri, nervoase. Când vorbea, mâinile îi modelau gândirea, subliniau nuanțele, anticipau dificultățile semnele de întrebare ... “ Mircea Eliade, *Amintiri*, Editura Destin Madrid, 1966, pp.115-116 sau “Un tânăr uscat, cu niște ochi care atunci mi s-au părut negri (...) M-a impresionat coerența gândirii și mai ales expresivitatea gestului lui cu mâna dreaptă” – Mircea Vulcănescu, op. cit. p.22, sau “arcuirea curioasă a sprâncenelor” care îl făceau să arate “mefistofelic”, portretizat și de dușmanul său, patriarhul Miron Cristea, în tinda Patriarhiei, luciferic “adulmecând spre râul de foc, turma rătăciților osândiți la Judecata din urmă” – Vulcănescu, op. cit., p.153.

⁵ Iată, spre exemplificare, câteva cazuri de comportament “copilăresc”: “Prima lecție practică (la examenul de docență - N.N.) se zice c-a făcut-o Nae Ionescu despre logistică. N-am auzit-o. Dar Nae ne-a spus mai târziu, că era foarte grăbit și a rugat comisia să-l lase să termine mai repede, căci se duce cu familia “la Moși”. Se lauda ori nu ? M-am întrebam! Lui Nae îi plăcea uneori să se laude băiețește!” Mircea Vulcănescu, op.cit. p.38 sau: “Dar mai târziu l-am regăsit pe vechiul meu Nae Ionescu, limbut, abil, copilăros, și din când în când șmecher. – Tocmai le ziceam la Berlin ... Vorbeam cu un ministru al lor. I-am explicat cu de-amănuntul care sunt caracterele regimului hitlerist. M-a ascultat omul în tăcere și la urmă s-a ridicat în picioare și mi-a spus: <Domnule profesor, mă duc chiar astăzi la Führer să-i comunic că am stat de vorbă cu singurul om care a înțeles revoluția național-socialistă>” Mihail Sebastian, op. cit., p.146.

⁶ “Tudor Vianu mi-a făcut într-un sfert de ceas procesul lui Nae, cu extremă violență (nu de vocabular). Îi contestă orice originalitate. Îl crede un reprezentant al lui Spengler și al încă vreo câtorva nemți actuali, pe care i-a utilizat din timp fără să indice sursele. Se poate. Nu știu. Dar e ceva demoniac în Nae – și nu pot crede că omul ăsta poate fi anulat printr-o critică universitară”. Mihail Sebastian, *Jurnal 1935-1944*, Editura Humanitas, București, 2002, p.46.

“Eu am rezerve serioase față de acele tratări gen analiză de discurs, într-o cheie simplă: <I-am găsit șpilul!> Iar acel șpil ar fi unic, relativ ușor de recuperat, trebuie doar să-l găsești. Șpilul lui Nae Ionescu este astfel că o plagia pe Evelyn Underhill sau, în cel mai fericit caz, pe Max Scheler. Ei bine, eu cred că șpilul lui Nae Ionescu nu e acolo” – Mihai Șora, op. cit., p.13.

caracterizeze drept “cel mai interesant și mai complex om pe care l-am cunoscut. Asta în ciuda tuturor celor care s-au întâmplat și se vor mai întâmpla – în stare să mă edifice asupra valorii lui morale, dar nu și să mă dezamăgească în ce privește calitățile lui de inteligență”¹). Rezumând, ar trebui să spunem că influența profesorului Nae Ionescu s-a produs atât prin “stimulentul neconținut de gând”, dar și prin varietatea temelor abordate, prin “simplitatea nerebarbativă” dar și prin ascutimea cu care ataca problemele, preocuparea față de expresia corectă și nepretențioasă, colorarea discursului cu amănunte pitorești, ironie și “umor neaoș ce amintește de multe ori pe Creangă (...) Astfel se ține în jurul acestor cuvinte o poveste și <A zis Nae> trece din gură-n gură tot cu mai mult farmec imaginativ”². Acest “Magister dixit” interbelic este de înțeles dacă îl așezăm în contextul potrivit, căci pentru Tânăra Generație “A zis Nae” este ceea ce reprezenta, pentru generațiile anterioare “A zis Maiorescu”³

Într-o altă formulare⁴ explicația succesului Lui Nae Ionescu la tineri îl constituie “chemarea la autenticitate”, adresată celor care aveau deja obsesia căutării unor răspunsuri privind sensul vieții (întrebarea precipitată de război cu ororile sale). Ori în demersurile lui Nae, fie că erau cursuri, conferințe ținute în lagăr, publicistică, găsim toate temele dezbătute cu pasiune de Tânăra Generație. Iar dincolo de toate acestea, credem că se găsește o propunere fascinantă, o provocare la care membrii Tinerei Generații au răspuns cu o inconștiență care **acum** ne trezește nedumeriri, o invitație la ceea ce nu încetez să numesc *marele experiment interbelic*.

Ar mai trebui, desigur, precizat că Nae Ionescu nu a fost singurul mentor a tinerilor din perioada despre care discutăm. Trebuie să amintim că și Nichifor Crainic își revendică acest rol deși el nu reușește să ajungă “director de conștiință” așa cum Mihail Sebastian îl numea pe Nae Ionescu. “Școala” lui Nichifor Crainic aborda ca element comun, uniformizându-și discipolii, “specificul național” în timp ce “școala” lui Nae permitea ca discipolii săi să aibă cele mai diverse preocupări și să nu semene “nici unul cu absolut nici unul”⁵. Însă ambii mentori au “pregătit și au influențat o parte a intelectualității tinere în direcția ideologiei legionare creștin ortodoxe”⁶.

5.2. CAPCANA DREPTEI LEGIONARE

Care vor fi fost motivațiile celor care au declanșat „ultima mare mișcare spirituală din acest spațiu până la impunerea dictaturii roșii”⁷, în “derapajul” lor către dreapta legionară ? Iată întrebarea la care ne străduim să răspundem nu pentru a elucida un paradox al culturii

¹ Ibidem, p.30.

² Mircea Vulcănescu, “Gândirea filozofică a domnului Nae Ionescu”, în vol. *Mircea Vulcănescu de la Nae Ionescu la <Criterion>*, pp.41-42.

³ Ibidem, “Revizuire de conștiință. Cuvinte pentru o generație”, p.77.

⁴ Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, op.cit., p.234.

⁵ Vezi opinia lui Mihai Șora, op. cit., p.131.

⁶ Marta Petreu, op. cit., p.107.

⁷ Ștefan Afloroaei, op. cit., p.76.

române, ci pentru a înțelege, modul în care, personaje cu interese și opțiuni diferite pot, pentru un moment, să focalizeze maxima acțiunii lor într-un punct de convergență determinant pentru ceea ce numim Istorie, moment care, poate în mod aleatoriu, le catalizează destinul, aruncându-i, independent de conștiința a ceea ce cred ei că fac să li se întâmple, într-o zonă pe care nu o mai pot controla. Credem că analiza este relevantă, nu pentru “pretenția” de a face lumină asupra unui moment cultural și nicidecum pentru a ne exersa veleități de judecători ai faptelor altora, pretenții care nu ar avea nici suport, nici justificare și nici o relevanță morală sau științifică, ci ar fi utilă în măsura în care putem atrage atenția asupra unui fapt major: dacă aceste întâmplări au fost posibile **atunci**, aceasta nu înseamnă că istoria nu se poate repeta, aceasta înseamnă că nu suntem “vaccinați” împotriva unui astfel de “virus”, care poate infecta mințile cele mai strălucite și poate că niște concluzii privind motivațiile, atitudinile, consecințele și chiar regretele personajelor pe care le urmărim ne sunt utile, așa cum foarte utilă ar trebui să fie și premisa de la care pornim, aceea că nici un echilibru nu este definitiv și că, din umbra lucrurilor, în permanență ne pândesc capcane și ispite. Iar ceea ce **acum** ni se pare *rezonabil*, peste câțiva ani s-ar putea să devină *catastrofal*, în funcție de unghiul de percepție, de subiectul care percepe și mai ales de ce vor deveni lucrurile. Dar un strigăt de genul “Feriți-vă, vine Istoria peste voi!”, prin absurdul lui nu a reușit și probabil că nu va reuși să sperie pe nimeni și nici să facă pe cineva să-și schimbe drumul, așa că nu ne rămâne decât să observăm cum a fost posibil fără să decidem neapărat de ce a fost posibil și cum s-ar fi putut evita consecințele dezastruoase ale eșuării în legionarism. Analize ipotetice de genul “dacă Nae Ionescu ar fi murit cu câțiva ani mai devreme” analoge cu “dacă Cleopatra ar fi avut nasul mai scurt cum ar fi arătat istoria lumii” sunt desigur interesante teoretic, dar cum Istoria nu se va inversa, rămân ineficiente practic.

Revenind la problema motivațiilor, urmează să încercăm să aflăm ce i-a făcut pe toți (Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran) ca, în ciuda diferențelor ireconciliabile să treacă prin același punct? Ipoteza noastră: dorința de a transcende istoria, paradoxal, printr-un experiment istoric. Fiecare dintre cei menționați a participat, conștient, la acest experiment, însă percepându-se în mod diferit, percepându-și fiecare alt rol, și având, în mod firesc, motivații diferite. Revenim astfel la ipoteza realităților multiple asociate percepțiilor multiple, coexistente în momentul la care ne raportăm.

Că alegerea mijloacelor în vederea acestui experiment (apropierea de mișcarea de extremă dreaptă, legionară) a fost greșită, este un fapt pe care numai evoluția ulterioară a istoriei îl putea valida, pe care îl putem observa noi, din acest punct dar care era imposibil de detectat din acel punct. A face o cercetare invers cronologică, înseamnă să ne asumăm, din

start, intenția de a culpabiliza totul, căci noi avem deja cunoștință de evoluția lucrurilor¹, avantaj pe care cei implicați în experiment nu îl aveau. Vorbim despre o greșită alegere a mijloacelor referindu-ne la falsă percepție pe care intelectualii în discuție o vor fi avut despre mișcarea legionară, căci aceasta nu a fost una de renovare spirituală, „ci una antispirituală, care viza asasinarea spiritului uman în totalitatea lui [...] a fost o mișcare antimodernă și ca atare antiistorică ...”²

În privința motivației pe care o vor fi avut în participarea la acest experiment, aceasta a fost diferită și totuși s-a intersectat, cunoscând și unele intenții asemănătoare. De pildă în cazul lui Nichifor Crainic și al lui Nae Ionescu îndrăznim să găsim ca element comun modelul paideic, credem că și unul și celălalt s-au perceput și au fost percepuți drept îndrumători spirituali fie ai unei generații (cazul lui Nae Ionescu), fie chiar ai întregii națiuni (așa cum și-a dorit Nichifor Crainic). Acest model paideic urma calea tradițională deschisă de Nicolae Iorga și Pârvan, care, la rândul lor, au fascinat generația celor doi. Acest model va fi urmat, mai mult sau mai puțin conștient și de unul dintre reprezentanții Tinerii Generații, Constantin Noica. Este vorba aici de un joc subtil, inițiativ, mentor – discipol, care se perpetuează din generație în generație, păstrând intact misterul fascinației exercitate în ambele sensuri, căci nu numai mentorul va exercita o enormă fascinație asupra discipolului care îl va urma oriunde (vezi cazul Eliade și Sebastian care i-au rămas fideli lui Nae Ionescu până la moartea maestrului, indiferent de aventurile politice în care Profesorul s-a implicat, implicându-i și pe ei, în ciuda faptului că nici una din părți nu a dorit-o și nu a recunoscut-o), ci și discipolul va avea asupra maestrului puterea pe care o generează dependența, necesitatea reflectării spiritului său asupra altcuiva sau măcar ceea ce Petre Țuțea numea „nevoia de a fi asistat”. Se poate vorbi deci despre o tradiție a discipolatului³ în filosofia românească? Poate că da.

Ce motivații va fi avut, în plus, Tânăra Generație ? Răsturnarea unor concepte ale generațiilor anterioare, pe care le considerau învechite, laolaltă cu reprezentanții vechii generații și elevarea unor concepte noi, cum ar fi cel de *spiritualitate* sau *nouă spiritualitate*, deschidere culturală nelimitată (în ciuda oricăror diferențe)⁴, eliberarea actului cultural de sub contingenta politicului, precum și oferirea de răspunsuri la provocările modernității. Această din urmă problemă este una care i-a apropiat, prin răspunsurile date, pe intelectuali de legionari. Căci „răspunsul legionarilor a fost corect din punct de vedere intuitiv”⁵. Este vorba aici despre intuirea rolului pe care îl joacă religia în menținerea echilibrului unei societăți.

¹ Vezi Dan C. Mihăilescu, op. cit., p.18.

² Vezi eseul lui Radu Florian, *Ideologia fascistă – o expresie a civilizației moderne*, în volumul colectiv, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, Editura Noua Alternativă, București, 1994, pp.33-34.

³ Vezi Ștefan Afloroaei, *Moduri ale discipolatului în filosofie*, în op. cit., pp.141-156.

⁴ Vezi ideile pe care s-a fundat Asociația Criterion, subsumate principiului *Audiat et altera pars*.

⁵ Dan Pavel, *Legionarismul*, în vol. *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, Editura Polirom, Iași, 1998, p.223.

Una din paradigmele explicative ale marilor dezechilibre și chiar ale marilor crime ale secolului este „teoria care se referă la distrugerea treptată a fundamentelor teoretice și metafizice ale tuturor normelor morale și religioase care stau la baza societății”¹. Intuirea acestei probleme i-a determinat pe intelectuali să se apropie de legionari, care își propuneau restaurarea spiritului religios ortodox. Opțiunea aceasta a determinat și o serie de devieri cum ar fi cea privitoare la viziunea asupra iudaismului. Iar de aici înainte fiecare intelectual își ia cu sine problema, părăsind centrul acela incendiar de focalizare pe care l-a constituit momentul istoric de care am vorbit și se îndreaptă spre o anumită zonă, pentru fiecare, alta, adăugând propriul său paradox.

5.2.1. NICHIFOR CRAINIC Despre modul în care este percepută poziția lui Nichifor Crainic astăzi, trebuie spus că etnicismul și naționalismul promovat de gânditor i-a determinat pe unii exegeți² să-l socotească ideolog al unor mișcări de extremă dreapta cum ar fi Garda de Fier, deși același autor notează că, „politește, Crainic s-a ținut însă la o anumită distanță de Gardă, pentru a nu-și lega prea mult cariera politică de aventurismul ei terorist și pentru că revendica pentru el <întâietatea inițierii în spiritul salvator al vremii noastre> și în <naționalismul de stil nou>”³. Trebuie menționat însă că, însuși Nichifor Crainic mărturisește⁴ că a sprijinit orice mișcare naționalistă, ba chiar a sperat într-o unificare a mișcărilor de orientare naționalistă în plan politic⁵, fără să aprobe vreodată violența pe care unele mișcări și-au asumat-o în cele din urmă ca metodă.

Crainic este acuzat de antisemitism, așa cum am văzut, nu de factura celui promovat de A.C. Cuza ori de N. Paulescu, ci de un antisemitism implicit, rezultat în primul rând prin prioritatea absolută acordată elementului creștin-ortodox și prin excluderea evreului din sfera etnicului, iar în al doilea rând, prin incompatibilitatea metafizică și religioasă dintre iudaism și spiritul național românesc. Dar chiar dacă “lăuda <noua ordine> nazistă, Crainic n-a fost niciodată rasist”⁶.

¹ Ibidem, p.222.

² Vezi eseuul lui Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și <problema evreiască> în România anilor '30*, Editura Humanitas, București, 1995.

³ Leon Volovici, op. cit. p.91.

⁴ Nichifor Crainic, *Zile albe-zile negre. Memorii*, Casa editorială Gândirea, București, 1991.

⁵ “Problema care mi se impunea era ca, peste prăbușirea unei democrații sinucise, să ajut din răspuțeri cristalizarea unui mare organism politic naționalist, de o moralitate desăvârșită, în stare să regenereze viața statului cu orice preț. Cunoșteam mai bine ca orice primejdiiile ce mă așteaptă, dar am făcut-o. În cosecință, *Calendarul* a susținut toate mișcărilor de caracter naționalist și de reînnoire morală, întemeiate pe ideea creștină: am susținut pe Octavian Goga, despărțit de Averescu, pe Grigore Forțu, pe Corneliu Codreanu și pe A. C. Cuza. Sincer vorbind, cuzismul nu m-a entuziasmat niciodată. Spiritul meu nu s-a împăcat cu monoideismul antisemit, repetat gramofonic, injectat din când în când cu spargeri de geamuri și mișcând pe loc o jumătate de veac. Dar l-am susținut cum am mai susținut toate celelalte mișcări în perspectiva unei contopiri, a unui aliaj în flacăra duhului nou. De acord cu Codreanu, am dus tratative să-i unesc pe cuziști cu legionarii, de acord cu Codreanu, am încercat să canalizez mișcarea lui Grigore Forțu într-a celui dintâi mai apoi, când *Calendarul* nu mai era, am încercat să-l unesc pe Codreanu cu Goga și n-am izbutit decât să-l leg pe Goga cu A.C. Cuza” – Nichifor Crainic, op.cit., pp.235-236.

⁶ Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p.182.

Poate că ar trebui totuși să amintim, chiar dacă aparent fără legătură directă cu subiectul discuției, faptul că cei care l-au cunoscut pe Nichifor Crainic au observat o anumită tendință a acestuia de a obține și folosi un anumit gen de influență socială și politică, acuze care au mers chiar până la a viza parvenitismul, întemeindu-se pe diverse atitudini pe care acesta le-a avut în anumite circumstanțe, așa cum a fost încercarea, reușită în cele din urmă de a monopoliza revista *Gândirea*, îndepărtându-i rând pe rând pe cei pe care nu-i agreea pentru că nu se încadrau în programul pe care Crainic îl promova. Dacă pentru o vreme el a acceptat eclectismul în cadrul revistei, treptat l-a abandonat, megând “pe linia tradiționalistă”¹, la care adaugă apoi ortodoxismul, pentru ca în deceniul patru să construiască un program ideologic și politic care să facă din *Gândirea* o revistă ce se îndrepta spre “antidemocratismul fascist”. Ideologia gândiristă începe treptat să subordoneze spiritualul etnicului și politicului, ca apoi să uzeze tot mai des de termeni precum “etnic”, “spirit autohton”, “românism”, “rasă” în detrimentul “religiei”². Încetul cu încetul, Nichifor Crainic își reconsideră opiniile față de Occident, pe care, până nu demult îl blamase. Acum începe să apere occidentul, ba chiar și catolicismul, începând să devină adept al ecumenismului, probabil nu de dragul clarificărilor de doctrină ci, pentru a-și justifica orientarea politică și merge până la a-l percepe pe Hitler ca un restaurator al ecumenicității ortodoxe³. Doctrina sa va fi prezentată din 25 ianuarie 1940 în cotidianul *Calendarul*, care, datorită agresivității opiniilor va fi suprimat în câteva rânduri. Orientarea lui de dreapta este greu de datat. Se poate însă stabili în timp, “debutul fobiei sale față de spiritul libertar, față de gândirea independentă, al simpatiei pentru spiritul de autoritate, pentru dogmă”⁴. Se pare că Nichifor Crainic a avut dintotdeauna o predilecție pentru autoritarism și pentru metodele coercitive. El visa, înainte și imediat după război, o expansiune culturală și religioasă a țării spre Orient. Detesta democrația, cărei îi oferea ca alternativă preferabilă, “demofilia”, ca “iubire de popor în sens evanghelic”, caritate creștină. De asemenea, îi este recunoscută oroarea organică față de bestialitate. Așa se explică dezaprobarea față de atrocitățile Gărzii de Fier pe ai cărei reprezentanți reușește să-i vadă în final în toată grozăvia lor dar pe care cândva îi gratificase, denumindu-i “cavaleri”, “naționaliști și creștini”⁵. Crainic s-a folosit de revistele *Calendarul* și *Sfarmă-piatră* pentru a manevra cititorii față de personalitățile politice așa cum i-o cereau interesele. El încearcă o “politică proprie” și face tot felul de tribulații politice, mediind de pildă fuziunea Ligii apărării național-creștine cu Partidul național-agrar, generând Partidul național-creștin, din care s-a văzut curând exclus.⁶

¹ Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, p.130.

² “Înainte de 1930, gândirismul e, mai presus de toate, dacă nu exclusiv, *ortodoxism*; după, el devine în mai mare măsură *autohtonism*, *etnicism*. În primul deceniu de existență, lozinca nr.1 a *Gândirii* a fost: *ortodoxie!*; în cel de al doilea: *etnocrație!*” D. Micu, op. cit., p. 227.

³ Ibidem, p.235.

⁴ Ibidem, p.236.

⁵ Ibidem, p.246.

⁶ Ibidem, p.250.

În privința mobilurilor, a motivațiilor interioare care l-au împins pe această cale, trebuie să revenim la ideea aspirației de ascensiune socială, la ideea parvenirii, pe care am enunțat-o anterior. Nichifor Crainic, Ion Dobre, pe numele său adevărat, avea o origine foarte modestă, fiu al unor țărani săraci, fără pământ din câmpia Bărăganului. Băiatul sărac nu-și putea depăși condiția decât prin învățătură și a folosit aceasta ca pe o armă împotriva lumii. A urmat Seminarul și apoi Facultatea de Teologie, visând să devină preot (vis care, conform Memoriilor sale, l-a urmărit toată viața). Își găsește vocația în publicistică. Unii exegeți¹ găsesc explicația conduitei sale în frustrările adunate ca om care făcea parte dintr-o familie săracă, oropsită și care voia cu toată forța personalității sale să iasă din anonim, combinate cu complexe sale fizice care l-ar fi măcinat în tinerețe². Poate că ar trebui să privim această teorie cu rezervele cuvenite unei cărți, plină de informații utile de altfel, dar scrisă într-o perioadă “nerezonabilă” – 1975. Acuzația de arivism, condimentată cu acuze, puțin cam pătimase, fac din figura lui Nichifor Crainic, un individ, sosit în lume din suburbiile lumii (satul Bulbucata) și care ar fi folosit orice mijloace pentru a-și realiza ambiția “monstruoasă” de a se realiza social, literar, de obține puterea, de a avea în puterea sa pe cei care i-au oropsit, generații de-a rândul, neamul. Amintim această ipoteză, ca pe oricare alta, poate plauzibilă chiar, fără însă a împărtăși disprețul nelalocul lui și aversiunea nejustificată față de o personalitate care, indiferent de umbrele proiectate, joacă un rol important în cultura românească interbelică.

Pe de altă parte și cu o altă tonalitate, Marta Petreu evidențiază rolul de mentor pe care l-a avut Nichifor Crainic, firește nu la fel de influent ca Nae Ionescu. Dar legătura sa cu Legiunea a fost foarte strânsă¹ deși nu a durat decât din 1932 până în 1933. El a candidat la alegerile din toamna lui '33 pe listele acestui partid. În legătură cu ruptura dintre Nichifor Crainic și Căpitan, am arătat care a fost rolul lui Nae Ionescu, precum și faptul că cei doi mentori își disputau “direcția spirituală” a tinerei generații.

Cert este că Nichifor Crainic și-a dorit o implicare politică și un rol activ în viața politică și culturală a epocii. A înțeles el că opțiunea sa a fost greșită? Putem deduce că, la un moment dat, s-a speriat de întorsătura agresivă, barbară pe care o luaseră evenimentele și că a încercat să se țină de o parte de Gardă, zarurile fuseseră însă aruncate, stigmatul aștepta să fie recunoscut de noi, cei care analizăm, de la o distanță confortabilă, cu umbra propriului stigmat, bântuindu-ne.

5.2.2. NAE IONESCU devine apropiatul lui Corneliu Zelea Codreanu din toamna anului 1933 și va rămâne apropiat de acesta până la moartea lui (noiembrie 1938) iar

¹ Vezi D. Micu, pp.253-255.

² D. Micu aduce în discuție comparația pe care o făcea Lucian Blaga, asemuindu-l cu un “greier de câmp”, ibidem. P.254.

apropierea de legionari va dura până la moartea profesorului, în 15 martie 1940.² Am urmărit gândirea naționalistă a lui Nae Ionescu și putem releva măsura și forma în care elementele doctrinei legionare (xenofobie, antisemitism, autohtonism, anti-europenism) se regăsesc în gândirea lui.

Problema aderării lui Nae Ionescu la Garda de Fier (în mod oficial, formal) comportă unele discuții. Există opinii conform cărora Nae Ionescu ar fi aderat la această mișcare și acest fapt ar fi stimulat integrarea intelectualilor noii generații în <revoluția legionară>³ după 1933, datorită influenței extraordinare pe care filosoful o avea în epocă, nu numai prin modul diferit în care își desfășura activitatea universitară, stimulând în permanență gândirea și creativitatea colaboratorilor săi, prin publicistica efervescentă, dar și prin opțiunile sale complexe și deseori dificil de înțeles pe tărâmul ideilor dar și al vieții. De aceea și modul în care a fost perceput filosoful este confuz: este socotit ba „Socrate al românilor”, dar și „cabotin superior”, „sofist balcanic”, „politician oportunist și versatil”. Mircea Eliade îl numește „învățătorul meu și al generației mele”. Extraordinara influență pe care filosoful a avut-o asupra „tinerei generații”, ar fi un argument în favoarea convertirii discipolilor săi la gardism dacă, el însuși ar fi dorit-o și mai ales dacă el însuși s-ar fi convertit. Siguranța cu care Volovici afirmă acest lucru, precum și legendele⁴ care circulă pe seama acestui fapt sau unele replici de efect sau gesturi simbolice⁵ pe care Nae Ionescu le-ar fi făcut (și pentru care avea o anume predilecție cinică), nu ne împiedică să reluăm întrebarea pe care și-a pus-o unul din discipolii care a rămas la o distanță respectabilă de vârtoarea ideilor legionare, Mircea Vulcănescu. Acesta nu pune la îndoială legăturile pe care Nae Ionescu le-a avut cu Garda de Fier și nici că a fost îndrumătorul direct al unora dintre gardiști (Ion Moța, Vasile Marin etc). Vulcănescu bănuiește chiar că filosoful nu a fost străin nici de asasinarea prim ministrului I.G. Duca (Nichifor Crainic, în *Memoriile* sale îl consideră chiar autor moral al atentatului). De asemenea este un lucru cert că a fost închis în lagăr împreună cu legionarii, că a fost suspendat din învățământ din același motiv, că a fost urmărit ca îndrumător politic și spiritual al lor fără ca el să nege măcar acest lucru. Dar natura adevăratelor sale legături cu oamenii aceia de care se deosebea în mod fundamental este, după părerea lui Vulcănescu¹, o chestiune mult mai complicată decât fac acum unii exegeți să simplifice confortabil lucrurile. Credem că este

¹ Marta Petreu, op. cit. p.98.

² Ibidem, p.99.

³ Leon Volovici, op. cit., p.91.

⁴ Cum ar fi aceea potrivit căreia Nae Ionescu ar fi purtat mereu asupra lui o fotografie a lui Codreanu, pe care însă nimieni nu ar fi găsit-o în ceasul când filosoful s-a stins din viață. Mircea Eliade într-o manieră misterioasă pe care Mircea Vulcănescu o califică drept tipică în cel privește, ar fi zis că fotografia a ridicat-o Parchetul. Vezi Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992, pp.92-93.

⁵ La o serbare legionară, profesorul de metafizică s-ar fi așezat, pe malul mării, la picioarele lui C. Z. Codreanu spunând: „Aici e locul meu, Căpitane!”, vrând să simbolizeze ideea că Spiritul accepta primatul Faptei (politice) – Vezi Leon Volovici, op. cit., p.93.

simplu să tragi concluzia că filosoful a aderat la mișcare și a tras după el întreaga pleiadă de discipoli care îl urmau orbește ori încotro maestrul s-ar fi îndreptat, dar să explici cum o minte profundă și complexă ca a lui Nae Ionescu s-ar fi lăsat realmente dominată de un „Căpitan” ignorant și că s-ar fi lăsat dus de val este poate o justificare pertinentă pentru cazul tinerilor studenți cuprinși de entuziasmul idealurilor, cuvintelor, cântecelor care se vehiculau trezindu-i din plictiseala și rutina cotidiană. Poate că este mai acceptabilă ideea că vanitatea lui Nae Ionescu a fost flatată de gândul că i se oferea să fie ideologul doctrinar al mișcării, că ar fi putut face diverse manevre, spectaculoase, periculoase în fascinantul joc al puterii. Nichifor Crainic susține în *Memorii* această variantă, că Nae Ionescu s-a folosit de mișcare pentru a-și redobândi privilegiile și grația Regelui pierdute și că deseori s-ar fi lăudat că dacă ar fi rechemat în apropierea Regelui, i-ar „servi pe tavă”, acestuia, Garda. Vulcănescu îl așează în categoria fascinantă dar și periculoasă a oamenilor „dincolo de bine și de rău” pe care nu poți fi sigur niciodată. Se susține deci ideea că nu linia ideologiei gardiste, ci cea a conjuncturii politice l-a apropiat pe Nae Ionescu de Garda de Fier. Dar nici ideologia filosofului nu era incompatibilă. „Atitudinea lui fățiș antidemocratică, exprimată în articolele sale despre „Individualismul englez”, despre „Descartes, părintele democrației moderne”, precum și în conferința despre „Sindicalism”, făceau din el, deși om de stânga în politica socială, un reacționar de extrema dreaptă în tehnica politică, deci nu un „radical”, cum în chip greșit l-au interpretat unii”². Doctrina lui Nae Ionescu se structura prin patru parametri: „realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism”. De altfel, chiar încăpățânarea de a te plasa la stânga sau la dreapta, e socotită facilă de filosof, în ideea că o chestiune politică le confundă de multe ori. Cele două direcții „nu sunt în domeniul politic noțiuni complect diferențiate [...] Nu există o dreaptă și stângă univoc definite”³. Spirit atent la orientările politice dar urând liberalismul, pentru că aceștia în loc să lase liberă dezvoltarea virtualităților, violau „cursul firesc al dezvoltării neamului”, Nae Ionescu aștepta curentul, mișcarea susceptibilă de îmbrăca ideile sale, pe care le considera întruchiparea unei revoluții, „expresia realității românești de totdeauna”⁴. Mizase pe rând pe Maniu, apoi pe Iorga și chiar în rege sperase și greșise de fiecare dată, înșelându-se în așteptările sale. Așa a ajuns probabil la apropierea de Gardă, nu pentru că aceasta întruchipa năzuințele sale, ci pentru că era un teren fertil pe care putea experimenta. Rămâne totuși întrebarea: s-a convertit sau nu ? Până unde a mers contopirea cu această mișcare ? În favoarea ideii de convertire Vulcănescu crede că se pot aduce unele argumente: de pildă, Vulcănescu își amintește că l-a surprins (dar numai o singură dată) pe

¹ Mircea Vulcănescu, op. cit., p.78.

² Ibidem, p.91.

³ Nae Ionescu, *Tot despre “dreapta” și “stânga”*, în *Roza vânturilor*, Editura Roza vânturilor, București, 1990, p.341.

⁴ Mircea Vulcănescu, op. cit., p.91.

Nae Ionescu vorbind ori scriind despre Gardă și folosind termenul „noi”. Pentru aceeași idee pledeză și amintirile tovarășilor de lagăr, alături de care și-a acceptat soarta fără să se fi lepădat în mod explicit, cărora le ținea lecții de italiană în închisoare¹. Un alt argument ar fi prețuirea pe care i-ar fi arătat-o lui Ion Moța, care s-ar fi sfătuit cu profesorul înainte de a pleca în Spania, ca și episodul cu fotografia lui Codreanu.

Și împotriva ideii de încadrare există o serie de argumente: Se povestea că în tabăra de antrenamente de la Carmen Sylva (Eforie) organizată de Corneliu Zelea Codreanu, Căpitanul a încercat să-i dea un ordin Lui Nae Ionescu și acesta ar fi răspuns că nu primește ordine de la nimeni. Povestea în sine poate să fie adevărată sau nu dar spiritul său vorbește despre personalitatea originală a filosofului pe care ne este foarte greu să-l vedem înregimentat în vreo mișcare, de orice natură va fi fost ea. O altă confirmare a neaderării o constituie gestul și mărturisirea lui Ghiță Racoveanu, care i-a fost profesorului extrem de devotat dar care, deși simpatiza și se legase de multă vreme de mișcarea gardistă, nu s-a înscris oficial în Gardă decât a doua zi după ce profesorul a murit. El și-a explicat astfel poziția: „Eu nu vreau să fiu sperjur. Eu nu puteam să fiu decât alături de profesor. Și dacă s-ar fi certat cu ei, și eu le-aș fi depus jurământ ? Ce mă făceam ?”² Și acestea sunt argumente oarecum indirecte. În sprijinul acestei idei vin și obiecții care țin de poziția lui religioasă. Vulcănescu se întreabă dacă este posibil ca Nae Ionescu să fi alunecat de la ideea de ”transcendență asocială a creștinismului” la mântuirea socială prin politică. Este greu dacă nu imposibil de crezut că s-a petrecut o prefacere atât de adâncă de ordin spiritual încât să fi învins în mintea filosofului filosofia politică în defavoarea metafizicii religioase. Iar dacă aceasta s-ar fi întâmplat totuși, este de mirare ca Mircea Vulcănescu să-l fi regăsit, cu puțin înainte de a fi murit, înconjurat de aceleași vechi pasiuni: Nicolaus Cusanus, Bach, preocupări de problema libertății și raporturile ei cu știința binelui și răului, logica și atâtea altele care atât de bine îl reprezentau pe profesor și îl îndepărtau atât de mult de spiritul Gărzii de Fier³.

O deosebire importantă între Nae Ionescu și Garda de Fier stă în modul diferit cum s-au raportat la problema muncii. Orientat social către stânga iar politic spre extrema dreaptă, „Nae Ionescu nu a căzut niciodată victimă etosului americanizant, care exaltă munca omenească”¹. În concepția filosofului a prevalat întotdeauna contemplația, în timp ce în doctrina Gărzii munca era privită drept una dintre virtuțile fundamentale ale omului și o îndatorire sfântă, în același timp. Gânditorul era însă tributar metafizicii creștine, de unde izvora imaginea muncii concepută ca pedeapsă, preț al unui păcat al omului, care a fost astfel obligat de Dumnezeu să-și câștige pâinea cu sudoarea frunții.

¹ Ibidem, p. 92.

² Ibidem, p. 93.

³ Ibidem, p. 93.

O altă deosebire constă în modul de raportare la istorie: în timp ce gardiștii erau în esență politicieni și aveau, prin urmare sentimentul acut al istoriei și o curentă ancorare în timp, Nae Ionescu era în primul rând filosof și, prin urmare, sentimentul istoriei se resorbea într-un soi de curiozitate asupra viitorului, ce nu lua forma unei drame personale, ci a unui orizont spectacular. Împlinirea, pentru gânditor, vine abia în lumea de dincolo, prin mila lui Dumnezeu iar nu prin faptă.

În schimb pe linia ideologiei, este o certitudine că latura intelectuală a mișcării a avut contacte permanente cu profesorul, lucru care trebuie să fi avut și încuviințarea lui Codreanu. Dar între cei doi, au existat deosebiri cardinale și în privința etosului lor². De aceea contactul lor trebuie perceput ca fiind unul între un gânditor politic și un politician.

Credem că ar trebui menționat și rolul important pe care l-a avut, în dezbaterile de idei a epocii, și în activitatea publicistică a lui Nae Ionescu, ziarul *Cuvântul*, apărut în noiembrie 1924. Semnătura lui Nae Ionescu apare pentru prima oară în acest ziar în mai 1926. Multă vreme acest ziar “e într-un fel organul publicistic al *Gândirii*”³, deoarece era fondat, girat și scris de colaboratorii revistei. Treptat Nae Ionescu începe să dețină o poziție tot mai importantă în redacție, reușind să-și facă, în paginile acestuia cunoscute, opiniile politice, criticând regimul democratic, propunând în locul guvernelor de partid, guverne de “tehnicieni”, pregătind dictatura regală. În octombrie 1929 *Cuvântul* pornește marea sa campanie pentru readucerea lui Carol al II-lea pe tronul României, în care rolul lui Nae Ionescu este foarte important, campanie care se va sfârși, cu succes “în iunie 1930, odată cu consfințirea actului restaurației”. În mijlocul acestor evenimente, Nae Ionescu era “omul zilei”, așa cum adora să fie, “personalitate cu mare influență în lumea politică, datorită poziției privilegiate deținută în anturajul camarilei regale”⁴. De această poziție Nae Ionescu se va folosi până în 1934, când profesorul va deveni adversar neîmpăcat al regelui și se va răzbuna, inclusiv prin punerea ziarului în slujba Gărzii de Fier.

O prezentare asemănătoare a virajului politic al lui Nae Ionescu găsim și la Mihai Șora¹, care arată că Nae Ionescu, urmărit de ideea directoare a “partidului de mase”, după ce, în a doua jumătate a anilor douăzeci pledase pentru transformarea partidului lui Maniu-

¹ Mircea Vulcănescu, op. cit., p.97.

² „Nae Ionescu era o fire contemplativă, de artist, cu o estetică a purtării care îl situa dincolo de bine și de rău, și o inteligență realistă, ascuțită, care pătrundea toate culele și dedesubturile unei probleme încurcate spre a-i desluși structura. Ceea ce domina la el, asupra voinței de a face bine, era curiozitatea, dorința de a ști, de a face lumină: „*lucem ferre*”. Și, în fond, pe planul omenesc era un sceptic. Codreanu era, dimpotrivă, un intuitiv practic, o natură credincioasă, fanatică, dominată, în toate, de problema normei de purtare, „ce e de făcut”, care mergea direct la țintă” – Ibidem, p. 101.

³ Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, București, 1980, pp.119-120. “... gazeta lui Nae Ionescu (în mai 1928 murind T. Enacovici, proprietarul gazetei, ziarul îl “făceau” profesorul de metafizică și Gongopol iar fondurile au fost obținute de la banca Blank) își fixa, cu pași mici dar fermi, știuta fizionomie ideologico-politică.”

⁴ Ibidem, p.123.

Mihalache într-un partid cu puternică susținere populară, deci un partid de mase, pentru restructurarea profundă a societății românești, decepționat de guvernarea naționalist-țărănistă, s-a lansat în aventura carlistă, aparent urmărind aceeași idee. Și pentru Carol al II-lea și acțiunile sale reformatoare, a încercat să constituie Nae Ionescu o bază de mase, dar, de data aceasta, cu ajutorul partidului lui Codreanu. Exegeții crede că acesta este motivul apropierii lui Nae Ionescu de mișcarea legionară, puternica priză la mase și nu antisemitismul mișcării legionare, așa cum adesea s-a argumentat. Este indiscutabil faptul că o personalitate ca Nae Ionescu, înzestrat cu nenumărate calități și cu “o asemenea dorință de strălucire publică”, trebuie să fi fost foarte dezamăgit și lovit în urma “aventurii carliste” iar răzbunarea umilinței îndurate trebuia să fie pe măsură². Se pare că exista un fel de “subînțeles” al interesului pentru mișcările naționaliste și priza lor la mase în epocă, pentru că ideea manevrării acestor mișcări o întâlnim și la Mircea Vulcănescu: “În consecință, destinul reacției naționaliste la noi (vezi Garda de Fier) este pecetluit! Mișcările naționaliste vor putea fi încă folosite de guvernele abile ale burgheziei românești, în dublu sens: ca mijloc de presiune spre a smulge avantaje economice burgheziilor tutelare și ca masă de manevră, spre a nu le descoperi direct, împotriva proletariatului”³.

O altă latură a explicației situației paradoxale a lui Nae Ionescu în acest moment istoric, este că el ar constitui un fel de poartă de trecere a societății românești spre modernitate, paradoxal, tocmai printr-un promotor al autohtonismului, antioccidentalismului și tradiționalismului. Nae Ionescu ar fi creat, mandatat de o anumită continuitate, pe construcția unor structuri mentale pe care le datora lui Eminescu, Iorga și Pârvan⁴. Poate de aici, comparația⁵ interesantă a lui Nae Ionescu cu “umbra” (în sensul psihologic dat de Jung) culturii “oficiale” a României interbelice, acel “dincolo” de fațada strălucitoare a *establishment*-ului academic și politic al epocii. Slăbiciunea, fragilitatea democrației românești este dovedită de faptul că acest personaj a reușit, “de unul sigur”, fără a fi mandatat

¹ Mihai Șora, op. cit. p.92.

² Este un fapt cunoscut de asemenea, că însuși Carol nu era antisemit dar acceptase să ia o serie de măsuri legislative antisemite, în corul marelui concert antisemit european, iar mișcarea legionară dorea să și-o subordoneze tocmai pentru a-și asigura o bază de masă dictaturii regale și nicidecum pentru ideile ei și, nereușind acest lucru, a desființat toate partidele, creind Frontul renașterii Naționale.

³ Mircea Vulcănescu, “Sensul reacției naționaliste”, în vol. *Mircea Vulcănescu de la Nae Ionescu la <Criterion>*, pp.324-325.

⁴ “Nefastul și insignifiantul Nae Ionescu clădea totuși pe structuri mentale legitimate de valorile unor Iorga, Pârvan, iar înaintea lor, Eminescu. Iar în ultimă analiză, astfel de orientări de profundă existențialitate traduceau o duioasă dezorientare a spiritului comun, popular, acea recurentă, neostoită nostalgie după un paradis pierdut, nivelul de adâncă insecuritate și nemulțumire al societății carpato-dunărene, inconfortul ei idealist cu lumea reală. Sucita și incompleta intrare în modernitate a societății românești este răspunzătoare de această rană încă nevindecată; de aici și neașteptata răutate a românilor față de semenii lor. Oricum, creștină, cum se crede îndeobște, nu este această nostalgie, ci eretic-gnostică. Legionarii exprimau, nu creștinismul, ci o simplă derivație laterală și nelegitimă a acestuia. Vezi Virgil Nemoianu, *România și liberalismele ei. Atracții și împotriviri*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000, pp.35-36.

⁵ Costică Brădățan, op. cit., p.48.

de vreun partid politic să provoace o sumedenie de schimbări și scandaluri politice. Poate că acest lucru este tocmai rezultatul frământării în conștiința colectivă, produse de întâlnirea aceluși fond bizantin, masiv, inert, refractar la schimbare cu tendințele de modernizare ale societăților europene.

5.2.3. MIRCEA ELIADE a fost, așa cum am arătat, unul dintre discipolii importanți ai lui Nae Ionescu iar legătura dintre Mircea Eliade și Nae Ionescu a fost atât de puternică încât numai la moartea profesorului discipolul s-a putut desprinde de legăturile create atât de subtil de mentorul său și a putut părăsi țara.

Mircea Eliade a înțeles și recunoscut solidarizarea discipolilor și colaboratorilor profesorului, directă sau indirectă cu concepțiile sau opțiunile politice ale lui Nae Ionescu. Scuza pe care Eliade o găsește orientării spre politică (și de aici explicarea ferventei, pasionatei activități gazetărești a profesorului) era fascinația profesorului pentru „misterul Istoriei”. Moartea profesorului l-a afectat puternic pe Mircea Eliade, căci semnifică pierderea călăuzei spirituale, dar l-a și „eliberat” de trecutul imediat, de ideile, speranțele și deciziile Profesorului, idei de care se solidarizase din devotament, iar nu din convingere, așa cum o mărturisește Eliade în Memoriile sale.

Derapajul lui Mircea Eliade a fost diferit interpretat și nu întotdeauna cu bună credință, fără părtinire, obiectiv. De pildă, pentru Leon Volovici, implicarea lui Mircea Eliade în dezbaterile vremii, „coincide cu declararea publică a simpatiei pentru mișcarea legionară”¹. Autorul susține că naționalismul lui Mircea Eliade nu are decât un alt nume, *românism*, dar același fundament tradițional, care îl duce în cele din urmă până la a se metamorfoza și identifica politic cu doctrina legionară (?!). Ideea convertirii propriu-zise se sprijină, în viziunea lui Volovici, pe un articol al unui gardist, Mihail Polihroniade, “Convertirea d-lui Mircea Eliade la românism”, apărut în revista *Axa*, nr.18 /1933, în care acesta remarcă o anume schimbare, maturizare a lui Eliade, o bună ancorare în realitățile românești. Volovici menționează și protestul lui Mircea Eliade², care nu recunoaște nici o schimbare, precizând că s-a situat întotdeauna pe o poziție naționalistă de gândire, care se poate rezuma la formula „Eminescu-Iorga-Pârvan-generația *Gândirii*”. Eliade refuză să considere compromis termenul de *românism*, doar pentru simplul fapt de a fi fost utilizat demagogic sau șovin. S-a ajuns la a se crea asemenea complexe, încât a afirma că „ești român” este totuna cu a afirma că „ești fascist”³. Ori naționalismul trebuie considerat o valoare („setea de eternitate a României”¹), un mod de a fi transistoric, care îți asigură consistență istorică: a dori ca acest spirit al tău și al strămoșilor tăi să fie etern să rămână „peste și dincolo de istorie” îți dă putința de a rămâne și

¹ Leon Volovici, op. cit., p.105.

² Mircea Eliade, “O convertire la românism”, în revista *Cuvântul*, nr.302, 22 sept. 1933.

³ Idem, “Criza românismului”, în *Profetism românesc*, vol.2, p.60.

tu „aici, în istorie, legat și păstrat de pământ”². Este o sete de absolut dar și de concret în orice naționalism iar axele vectorii săi sunt creația și eternitatea. De aceea poate că cei mai „naționaliști” sunt creatorii, care intră, cu opera lor, de-a dreptul în eternitate. Problema naționalismului la Mircea Eliade și a distincției pe care o face între modul istoric și cel politic de a aborda naționalismul am discutat-o deja. Vom discuta în continuare numai problema “înregimentării” oficial, sau neoficial în mișcarea de dreapta.

Cel mai cunoscut și recunoscut exeget al lui Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, respinge orice legătură directă între Eliade și mișcarea legionară a lui Corneliu Zelea Codreanu³. Așa-zisul anti-istorism al lui Eliade a fost unul din argumentul acuzator, în sensul că acest anti-istorism ar fi fost similar și chiar generat de filosofia lui Nae Ionescu și de dreapta legionară. Culianu crede că rădăcinile acestui anti-istorism a lui Eliade ar trebui căutat mai degrabă în „tentativele-i personaliste din prima tinerețe”. Lui Nae Ionescu și apropierii de el Mircea Eliade îi va fi datorat mult dar îl va fi și introdus într-o zonă de confuzie și de speculații deplasate. El însuși mărturisește că, pentru simplul fapt de a-i fi fost asistent la Universitate și colaborator la *Cuvântul* a fost acuzat de fascism. Trebuie însă precizat că Nae Ionescu, de a cărui aderare la Garda De Fier avem serioase motive să ne îndoim, a înțeles să-și păstreze discipolul într-o zonă a discipolatului ideal, adică fără a-l implica în aventurile sale politice și s-ar putea crede⁴ chiar că Profesorul nu a dorit să facă din discipol un ziarist (neîncredințându-i niciodată subiecte politice). Mircea Eliade însuși trebuie privit ca o persoană integră care a făcut ce i-a dictat propria conștiință și care nu a aderat niciodată la un partid politic. Influența pe care o va fi avut Nae Ionescu asupra sa nu i-a afectat discernământul și un argument în acest sens este poziția critică pe care Eliade a avut-o în episodul prefaței la romanul lui Mihail Sebastian, atât față de autorul romanului cât și față de Nae Ionescu, formulând o serie de obiecțiuni la adresa ideilor ambilor gânditori. Faptul că a rămas în apropierea Profesorului în ciuda diverselor lui manevre și aventuri politice nu ar trebui să se constituie într-un argument în pledoaria, devenită atât de înverșunată mai ales după moartea lui Eliade, că acesta ar fi fost legionar și antisemit. Dubiile s-au născut, crede Culianu¹, și datorită ironiei tipic eliadiene, constând a nu-și preciza niciodată poziția sa, permițând interlocutorului său să creadă orice.

Mircea Eliade a avut prieteni de cele mai diverse tipuri, religii, poziții ideologice. La întrebarea dacă Eliade va fi nutrit admirație pentru Corneliu Zelea Codreanu, Ioan Petru

¹ Idem, “România în eternitate”, în *Profetism românesc*, vol.2, p.127.

² Ibidem.

³ Ioan Petru Culianu, op. cit., p.33.

⁴ Ibidem, p.208.

Culianu răspunde² că este posibil ca filosoful să fi fost impresionat de misticismul Căpitanului (misticism care nu-i făcea nici un serviciu în politică), dar interesul său trebuie să fi fost unul detașat, de natură profesională, căci Codreanu nu i-a fost niciodată prieten. Pentru orice intelectual Codreanu era fascinant ca fenomen dar este greu de crezut că a reușit să trezească în mintea lui Eliade, care nu revendică niciodată vreo înclinație către vocația mistică, altceva decât curiozitate, aceeași curiozitate care, de la celălalt capăt o simțea și Codreanu pentru intelectuali „puri” ca Mircea Eliade pe care nu îi înțelegea. Ideea că Eliade nu a făcut parte din Gardă ne este confirmată și de Z. Ornea, autorul cărții *Anii treizeci. Extrema dreaptă a României*.

În capitolul privind problema evreiască am menționat care sunt autorii care îl acuză pe Eliade de fascism și antisemitism. Trebuie să remarcăm însă, că nici unul dintre autorii citați par a nu lua în seamă afirmații directe ale lui Mircea Eliade care, dezavua, cu egală repulsie orice extremă, atât fascismul, cât și comunismul, considerând că nouă, românilor ne sunt egal de străine atât dreapta cât și stânga³. Leon Volovici, în cartea sa, *Ideologia naționalistă și <problema evreiască> în România anilor '30*, folosește de pildă, pentru argumentarea opinei sale (antisemitismul lui Eliade) răspunsul (nesemnlat) al lui Mircea Eliade la o anchetă, *De ce cred în biruința mișcării legionare*, publicat în *Buna Vestire* (nr.244-17 decembrie 1937), deși Mircea Eliade neagă paternitatea acestui text⁴. Trimiterile lui Volovici la acest text, ca și orice altă raportare credem că ar trebui să poarte anumite rezerve. De altfel există texte, recunoscute de Eliade, de unde reiese derapajul lui Mircea Eliade spre dreapta. De asemenea, utilizarea notelor din *Jurnalul* lui Mihail Sebastian este interesantă și oferă informații utile, sub condiția de a le considera sub unghiul subiectivității cu care trebuie să tratăm orice jurnal, și nu de a-l folosi ca pe un document oficial, fără înțelegerea istorică dar și psihologică⁵ a momentului în care apăruse o gravă ruptură în relațiile dintre Eliade și Sebastian, fapt care nu putea să nu își pună amprenta pe o mărturie, de altfel oricum subiectivă. Reținem totuși acele informații care ne arată cum a evoluat atitudinea de dreapta a lui Mircea Eliade, dar și faptul că Mihail Sebastian avea convingerea, asupra căreia vom reveni, că deraierea nu a fost decât “o socoteală greșită pentru Nae și o penibilă copilărie pentru Mircea”⁶.

¹ Ibidem, p.234.

² Ibidem, p.235.

³ “Huligani și barbari sunt și comuniștii incendiatori de biserici – ca și fasciștii prigonitori ai evreilor. Și unii și alții calcă în picioare omenia, credința intimă pe care e liber s-o aibă fiecare individ. Și unii și alții se răscoală teluric contra sâmburelui dumnezeiesc din fiecare om, contra credinței și omeniei lui. Priviți dreapta: oameni decapitați în Germania, gânditori prigoniiți în Italia, preoți creștini surghiuniți în Germania, evrei expulzați. Priviți stânga: preoți creștini puși la zid în Rusia, libertatea de gândire pedepsită cu moartea, huliganismul comuniștilor de la Paris...” – din articolul *Contra dreptei și contra stângii*, publicat în revista *Credința*, an II, 14 februarie, 1934, vezi Mircea Eliade, *Texte “legionare” și despre “românism”*, cu un Cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p.96.

⁴ Aspectul este consemnat și în monografia biografului său Ricketts (*Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*). Eliade susține că nu a dorit să producă scandal public în legătură cu publicarea sub numele său a unui text care nu îi aparținea deoarece directorul publicației unde fusese publicat textul îi era prieten.

⁵ Vezi Cuvântul înainte al lui Mircea Handoca la lucrarea *Texte “legionare” și despre “românism”*, p. 29.

⁶ Mihail Sebastian, op. cit., p.175.

Este interesantă ipoteza lui Victor Neumann, care pune ideile lui Mircea Eliade și pe lipsa sa de cultură politică. Naivitatea unor aprecieri (așa cum o consideră Mihail Sebastian) ar putea fi pusă pe seama lipsei de preocupare sau a limitării preocupărilor față de filosofia politică, știința dreptului sau teoria istoriei, precum și faptul că “inteligența nu acordase atenția necesară edificării sistemului instituțional modern, necunoscând sau disprețuind principiile de bază ale funcționării acestuia”¹. Sub semnul acestei insuficiențe s-ar fi născut la Mircea Eliade idei precum cea potrivit căreia reușitele politice s-ar datora miturilor: fascismul – apologiei bărbăției susținute de Papini, iar hitlerismul datorat totul mitului barbarului arian, mit dezvoltat și cultivat de Nietzsche, Gobineau, Chamberlain, Rosenberg etc.

5.2.4. EMIL CIORAN a cunoscut și el ispita dreptei ca și colegii săi de generație; mai mult, a fost primul sedus de mișcarea de dreapta².

În cazul său atracția față de o mișcare extremă poate fi justificată în primul rând de o anumită structură de personalitate (personalitate accentuată), din acele accese de „enfant terrible”. Încă de la 21 de ani se simțea „total anarhist” (și punea acest lucru pe seama insomiei înnebunitoare) așa că nu e de mirare că la 26-27 de ani a cedat ispitelor politice, apropiindu-se de legionari³. Cioran explică natura acestei apropieri, motivând-o pe de o parte prin ura îndârjită împotriva regelui Carol al II-lea, iar pe de altă parte prin plictiseala, lăncezeala, mediocritatea din jur. În ordine psihologică dar și mitică atitudinea lui ar fi de fapt o tentativă de compensare. Lipsa convingerii este evidentă și mărturisită: „Am aflat atunci pe propria-mi piele ce înseamnă să te lași dus de val fără cea mai mică urmă de convingere”⁴. Fără intenția de a insista aici asupra apropierii și apoi a delimitării lui Cioran de legionarism (decizie mai clară decât au făcut-o Mircea Eliade și alții), considerăm necesar să precizăm că gânditorul nu a fost interesat atât de ideea fascismului românesc⁵ ci de “exaltarea care i se asocia.”⁶ Cioran a fost în permanență atras și fascinat de extreme, fapt pentru care a fost adesea și pe nedrept criticat, deoarece aceste “înclinații”, în ceea ce-l privește pe Cioran s-au circumscris mai degrabă unei atitudini estetice decât uneia politice.¹ Însăși atracția pentru iluminismul francez este explicată de Cioran tocmai prin aceea că îl socotea o extremă. Și tot pentru același motiv psihologic dar și filosofic se explică inapetența lui Cioran pentru marxism. Întreaga sa generație s-a dezvoltat sub semnul excesului iar Cioran a reprezentat în

¹ Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Editura Polirom, Iași, 2001, p.112.

² “Cioran a fost, din generația '27, primul reprezentant important care s-a lăsat sedus de extrema dreaptă; l-au urmat, din “elita filosofică”, Eliade în 1936, apoi Noica în 1938” – Marta Petreu, op. cit., p.24.

³ Ion Ianoși, op. cit., p.168.

⁴ Emil Cioran, într-o convorbire cu François Bondy, consemnată sub numele *Cel mai inactiv om din Paris*, în volumul *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993, p.15.

⁵ Ibidem, pp.15-16.

⁶ Ion Ianoși, op. cit., p. 168.

context „un exces în excesul acesteia [...] și o diabolic de perfectă întâlnire a eului cu timpul său.”² Același exeget găsește că Cioran se afla într-o condiție e o luciditate dramatică: toți ceilalți colegi de generație, spre deosebire de Cioran, aveau refugii³. Numai Cioran rămânea captiv în „Sturm und Drang”-ul disperării de românitare.

Acea înclinație spre mistică, de care vorbeam, explică unele atitudini ciudate și uneori paradoxale, cum ar fi strania admirație pentru Hitler, care, în opinia lui Cioran, avea meritul de a fi adus victoria spiritului mistic asupra celui critic⁴. Volovici crede că de un astfel de spirit este vorba în *Schimbarea la față a României* și că Cioran încerca să promoveze un mesianism fanatic și mistic (“România are nevoie de o exaltare până la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la față, transfigurată.”), mesianism bazat pe cultul forței⁵ și deci, profund antidemocratic. Dan C. Mihăilescu⁶ susține însă că apologia dictaturii la Cioran este doar o aparență, o falsă aparență, dincolo de care putem citi un entuziast apel pentru democrație: „Că democrația n-a reușit și nu va reuși să realizeze o convergență a tinerimii, o încadrare organică și mesianică în declinul istoric al unei națiuni, nu este, desigur, păcatul cel mai capital al democrației: el constituie însă, un reproș, pe care nu trebuie să îl uităm niciodată în ura noastră împotriva unui sistem de care noi suntem legați doar exterior. Ce rol poate juca tinerimea și ce destin poate avea ea, într-o instabilitate de regimuri, într-o discontinuitate de acțiune politică, reflectate în plan moral, în cea mai condamnabilă labilitate și conținuturilor de viață sufletească”⁷. Cioran face rapid alunecări de sensuri, arătând, pe de o parte că voința de putere a unei națiuni nu în democrație își găsește expresia dar și că „o dictatură ce nu e un dinamism nesfârșit” (și care dictatură poate fi ?!) devine tiranie „o formă abstractă de autoritate, o rigiditate exterioară”⁸, ceea ce ne face să ne îndoim asupra așa-zisei sale pleoarii pentru dictatură. Putem vorbi însă despre un adevărat mit cioranian al tineretului ca unică posibilitate de afirmare a României în lume, însoțit și de o anumită candoare, care, din păcate nu a fost sesizată de criticii care s-au grăbit să-l sancționeze cu severitate. Un exemplu care ilustrează nu numai o anume naivitate dar și garvitatea gratuită cu care atitudinea este amendată, îl constituie rândurile de mai jos: „Singura posibilitate pentru ca România să nu fie o apariție efemeră este infiltrarea spiritului spartan într-o țară de șmecheri, de sceptici și de resemnați.”⁹

¹ Din interviul realizat de Fritz J. Raddatz, cuprins în volumul *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993, sub numele *Oceanograf al ororii*, pp.167-168.

² Dan C. Mihăilescu, op. cit., pp.16-17.

³ “Eliade evada zilnic în religii, alchimii și gido-huxley-lawrence-papinisme. Ionescu evada în estetic, în rupturile copilăriei și, de fapt, avea fobia (mântuitoare) la rinocerită. Vulcănescu “locuia” în medievalități de agapă sau în liberalismul financiar de profesie. Noica se retrăgea în discipolat paideic jucăuș “frate și fiu risipitor”, refugiat în socratism și logică, Manoliu în mistică, Polihroniade în „mișcare” etc.” – Ibidem, p.17.

⁴ Vezi Leon Volovici, op. cit., p.97.

⁵ Ibidem, p.111.

⁶ Dan C. Mihăilescu, op. cit., p.27.

⁷ Emil Cioran, “Dictatură sau democrație”, în revista *Vremea*, nr.358 din 7 oct. 1934.

⁸ Idem, “Vidul nostru colectiv”, în revista *Vremea*, nr.407 din 29 sept. 1935.

⁹ Idem, “Despre o altă Românie”, în revista *Vremea*, nr.376 din 17 febr. 1935.

Trebuie precizat, de asemenea, faptul că “la Cioran, opțiunea politică de dreapta s-a născut pe terenul interesului său spontan pentru filosofia istoriei și a culturii (...) începând cu 1933 Cioran combină într-un singur discurs, urmă-toarele probeme: filosofia istoriei, filosofia culturii, problema românismului și soluția politică de extremă dreaptă”¹; despre interesul său pentru aceste domenii am discutat, de altfel, în primul capitol.

Sunt interesante deosebiriile dintre Cioran și ceilalți gânditori analizați, deosebiri care subzistă chiar în cazul ideilor sale de dreapta. De pildă, o idee legionară care a avut succes la mai toți gânditorii de dreapta a fost aceea de a pleda împotriva democrației și a occidentalismului, în favoarea autohtonismului. Această idee nu se regăsește însă și la Cioran. La fel s-a întâmplat și cu teme ca “omul nou, spiritualitatea mișcării, ortodoxismul, moartea legionară” care “n-au exercitat asupra lui Cioran nici o atracție”². Aceeși autoare crede că întâlnirea lui Cioran cu mișcarea legionară nu s-a produs în “temele publicitare” ci, “în punctele forte ale doctrinei” cum ar fi: statul, revoluția, dictatura, colectivismul național etc. La fel se întâmplă și cu ideile pe care Cioran le avea despre evrei³: Dacă legionarii pun pe seama evreilor toate neîmplinirile țării, Cioran crede că acestea sunt rezultatul “deficiențelor noastre organice”; legionarii îi percep pe evrei ca reprezentând “răul absolut” drept pentru care prezența lor în țară este indezirabilă, în vreme ce Cioran le recunoaște calitățile și crede că, “în doze mici” sunt necesari; Cioran nu crede în explicația legionară a revoluției comuniste din Rusia ca rezultat al acțiunii evreilor; lipsesc, de asemenea clișeele tipic legionare, Cioran adoptând un limbaj propriu foarte diferit. Alte deosebiri: în timp ce mișcarea legionară are în centrul programului ortodoxismul, credința și ceremonialul, la Cioran acest element nu este prezent; democrația este respinsă de legionari, în timp ce Emil Cioran îi găsește “merite istorice deosebite; omul nou, una din formulele predilecte legionare, pe care o vom găsi la Eliade și la Noica este absentă la Cioran; ideea tenebroasă a “morții legionare” și a eroismului nu-l inspiră pe Cioran; Cioran nu s-a lăsat înșelat de pretențiile lui Codreanu de a conduce o mișcare spirirtuală; el își dădea seama exact cum stau lucrurile (mișcare paramilitară după modelul hitlerist) dar și-a făcut unele calcule și speranțe mizând pe Legiune, așa cum au făcut-o și alții; anticomunismul mișcării nu găsește ecouri în ideile lui Emil Cioran, “sensibil la suferința omenească concretă, la mizeria și sărăcia maselor”¹ Există însă și asemănări, de genul reproșului că evreii contribuie la destabilizarea națională, împiedicând încheierea statului național, supraestimează numărul lor, crede, ca și legionarii că democrația este aservită evreilor etc. Un alt punct comun îl constituie problema “revoluției ca mijloc de înlocuire a statului democrat”. Revoluția continuă a lui Cioran trebuia să aibă

¹ Marta Petreu, op. cit., p.29.

² Ibidem, p.136.

³ Ibidem, pp.238-240.

drept rezultat o nouă formă de stat (aici se aseamănă cu Nichifor Crainic) autoritar. Volovici crede că trăsătura de esență fascistă care se relevă pregnant la Cioran o constituie “cultul revoluției și al dictaturii, ca forme de descătușare paroxistică a energiilor naționale. Mișcarea legionară este instrumentul orb, primar al desfășurării ei”².

Exegeții cad de comun acord în privința laturii efervescente și excesiv de pătimășe a pledoariei lui Emil Cioran pentru o Românie schimbată la față. Se pare însă că, după scrierea acestei cărți, evenimentele care au urmat nu au fost decât un lung șir de dezamăgiri pentru el. Cioran devine treptat conștient de faptul că între el și ceilalți naționaliști, nu există afinități reale. Trimițându-i cartea (*Schimbarea la față a României*) lui Corneliu Zelea Codreanu va avea parte de o nouă înfrângere. Cioran va primi de la acesta o scrisoare “amabilă dar cât se poate de convențional-emfatică”³. Dacă filosoful va fi așteptat în schimb o ofertă politică, dezamăgirea sa trebuie să fi fost teribilă. Trebuie să ne amintim și de dezamăgirea lui Nichifor Crainic care și-ar fi dorit să fie “umbra ideologică, teoretică” a lui Codreanu, atunci când Codreanu nu a citit, la tribuna Parlamentului, discursul pe care i-l scrisese. Cum se explică atitudinea lui Corneliu Zelea Codreanu? Marta Petreu crede că este vorba despre faptul că “șeful Legiunii nu își recunoștea ideile și proiecte” în cartea lui Cioran. Poate că este vorba și despre distanța intelectuală extraordinară dintre cei doi, precum și de resentimentele pe care Codreanu le avea față de acești intelectuali pe care nu îi înțelegea, preferând compania unor oameni mai puțin dotați intelectual, asupra cărora charisma sa avea efecte. Oricum, toate acestea l-au determinat pe Cioran să părăsească țara atâtor dezamăgiri, țară în care nu se simțea înțeles iar ideile sale nu-și găseau aplicare. La începutul verii anului 1937, pentru Cioran începe ruptura, despărțirea de ideile de până atunci⁴ și filosoful pornește, ca și Eliade, departe de mentorul său, pe calea vindecării și a remușcărilor față de trecutul său pe care îl va considera rușinos⁵ și îl va urmări întotdeauna.

5.2.5. CONSTANTIN NOICA s-a aruncat și el în vârtoarea istoriei, în perioada pe care o analizăm, printr-o activitate publicistică ferventă (de altfel singura activitate care poartă pecetea ideologiei spre care filosoful alunecase), este un exemplu de gândire complexă, paradoxală, prin modul în care s-a raportat la problema națională, prin „derapajele politice”⁶, dintre care ne vom opri asupra „eșuării în proximitatea fascismului”. Se poate argumenta⁷ că,

¹ Ibidem, pp.363-372.

² Leon Volovici, op. cit., p.150

³ Marta Petreu, op. cit., p.317.

⁴ Iată ce îi scrie Cioran lui Arșavir Acterian: “Se pune pentru mine problema lichidării unui trecut în termeni mai dramatici decât pentru oricine.” Cioran apud Petreu, op. cit., p.320.

⁵ “Scriitorul care a făcut prostii în tinerețe, la debut, e ca femeia cu un trecut deocheat. I se reproșează veșnic.” Cioran apud Petreu, op. cit.

⁶ Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Editura Humanitas, București, 1998, p.7.

⁷ Ibidem, p.9.

din punct de vedere politic, Noica s-a apropiat de curentul extremei drepte încă din anii 1933-1934 iar în 1938 va adera deschis și o va susține prin publicistica din acea perioadă.

Ciudățenia apropierii lui Noica de mișcarea de extremă dreaptă survine și din aceea că nu are datele lui Eliade și Cioran (discipolatul și îndatorarea față de Nae Ionescu, afinitățile metafizice și temperamentale etc.). “Noica, în schimb, prin temperamentul său rece și prin distanța reală față de Nae Ionescu (prefera cursurile lui P.P. Negulescu acelorale ale lui Nae Ionescu), prin formația intelectuală mult mai temeinică și riguroasă, prin refuzul inițial al istoriei (vezi *Mathesis ...*, 1934), părea, oarecum, la adăpost de extazele îndoielnice ale legionarismului.”¹ Și totuși s-a apropiat de această mișcare, mult mai târziu decât ceilalți, dar când a făcut-o, “a făcut-o deplin, punându-și întreg talentul maieutic în slujba doctrinei.”

Iată câteva opinii critice privind poziția lui Noica față de problema raportării la istorie: Alexandru Paleologu observa (în eseu *Amicus Plato sau Despărțirea de Noica*²), cu uimire și ironie, că reproșul pe care Noica îl aducea deprinderii de a se trece cu multă ușurință peste poziția lui Goethe față de istorie, a ajuns să se aplice tocmai în cazul lui Noica: mulți admiratori ai filosofului trec cu nepermisă ușurință peste „atitudinea lui negativă față de o mulțime de forme ale culturii și vieții (implicit deci și ale istoriei). Adrian Marino³ găsește un anumit amoralism în atitudinea „irealistă” ori în „iluzionismul integral” față de istorie, promovat de Noica. Monica Lovinescu se arată contrariată de „decalajul dintre <disponibilitatea pentru idee> și <indisponibilitatea față de real>, față de <etic> ce-l caracterizează pe gânditor”⁴. În schimb Andrei Pleșu este cel care neagă permanent existența vreunei contradicții sau incoerențe la Noica. El vorbește despre o “bună situație a lui Noica în perimetrul spiritului național”⁵, deși recunoaște că naționalitatea poate fi o capcană a spiritului cu două proaste ieșiri: xenofobia (prin excluderea trufașă a tot ce nu aparține unei culturi) și provincialismul (prin evitarea timorată a supra-naționalului). După opinia lui Pleșu, Noica evită cele două pericole printr-o conștiință națională trăită ca „limită limitativă”.

Revenind la „tentația fascistă” încercată de tânărul Noica în perioada interbelică, vom menționa declarația lui din 1932, prin care își anunța culoarea politică: „Voi fi la dreapta, la dreapta spirituală a colectivității românești.”⁶ Despre aderarea lui Noica la Garda de Fier este foarte cunoscută versiunea „telegramei” din 1938 când, aflând despre asasinarea lui Corneliu Zelea Codreanu de către poliția lui Carol al II-lea (într-o tentativă de evadare, înscenată), Noica a trimis de la Paris o telegramă cu următorul conținut: „Ca urmare a asasinării lui

¹ Marta Petreu, op. cit., p.119.

² Alexandru Paleologu, *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, București, 1980, p.11.

³ Adrian Marino, “Dosarul Constantin Noica.III”, în revista 22, 22-28 oct.1992

⁴ Vezi Aexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p.40.

⁵ Andrei Pleșu, “Constantin Noica și dialectica limitației”, în revista *Dilema*, 17-23 dec.1993.

⁶ Constantin Noica, „Scrisoare unui <european>”, în revista *Axa*, nr.3/27 nov.1932.

Codreanu, ader la mișcarea legionară, în semn de protest”¹. În timpul anchetei și a procesului lui Noica, acesta avea să mărturisească² împrejurările și natura adeziunii sale legionare: ca bursier în Franța, s-a decis să-i afirme deschis simpatia pentru legionari în noiembrie 1938, ca urmare a asasinării conducătorului legionar, C.Z. Codreanu, că nu s-a înscris niciodată în organizația legionară dar a desfășurat o „activitate ideologică” în favoarea mișcării, de susținere publicistică, întreruptă la plecarea în Germania, ca referent al Institutului român de la Berlin, unde a mai fost contactat ocazional de legionari dar că, practic perioada activă prolegionară s-a desfășurat din noiembrie 1938 până în octombrie 1940.

Legat de modul cum percepem această apropiere de mișcarea de extremă dreaptă, din perspectiva gândirii complexe și paradoxale a lui Noica ar trebui să medităm și asupra unei reflecții pe care filosoful o notează în *Jurnalul filosofic* în 1939: „Să optezi, - între cine și cine; între ce și ce ? Țiu dinainte cu învinsul”³. Acest gând ne deschide spre mai multe perspective sau măcar ne împiedică să mergem pe calea unui strict determinism care duce de la intenții la acte de un anumit gen sau care explică și motivează unilateral opțiunile cuiva.

În 1940 Constantin Noica scrie, de unul sigur, un întreg număr de revistă, intitulat, sugestiv, *Adsum*, în care pledează pentru rolul crucial al elitelor în crearea unei lumi noi, despre necesitatea suferinței și a sacrificiului, despre salutarul primat al colectivității, despre revoluția spirituală și comunitatea creștină ș.a.⁴. În seria actelor paradoxale intră și venirea lui Noica la conducerea ziarului oficial al mișcării legionare, *Buna Vestire*. Editorialele publicate în acest ziar sunt scrise sub semnul euforiei de care s-a lăsat cuprins filosoful, transformând conceptul de „legiune” în „obiect de extaz mistic”. Leon Volovici crede că atracția lui Noica pentru mișcarea legionară are o motivație spirituală, „revelația unui martiriu care anunța învierea unei națiuni”⁵. Ideea este susținută de expresii ca: „legiunea n-a fost contemporană cu restul României”, „Nu suntem sub lege, suntem sub har”, „Fiți înfricoșător de buni” etc. Z. Ornea vorbește despre o „convertire extatică”⁶ a filosofului care, ar fi rămas fidel convingerilor sale și după interzicerea Gărzii de Fier.

Există opinii¹ potrivit cărora un rol important în articularea gândirii politice a lui Noica și în “defectuoasa înțelegere” a lucrurilor prin asocierea a două concepte distincte, “statul” și “națiunea”, l-ar avea preluarea necritică a multor idei provenite din cultura germană, precum și convingerea că “ceea ce provine din Germania este nu numai valoros, ci și incontestabil – a generat adesea ideologii ambigue.”

¹ Vezi Alexandru Paleologu, op. cit. p.88, variantă confirmată și de Gabriel Liiceanu.

² Vezi Ion Ianoși, op. cit., p.280.

³ Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Editura Humanitas, București, 1990, p.34.

⁴ Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p. 59.

⁵ Leon Volovici, op. cit., p.149.

⁶ Vezi Z. Ornea, *Anii 30. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.

5.2.6. MIRCEA VULCĂNESCU reprezintă în epocă o figură destul de echilibrată, păstrând o considerabilă distanță față de opțiunea ideologică legionară². Ortodoxismul său însă, i-a determinat pe unii exegeți³ să-l alătore, cu oarecare circumspecție, celorlalți membri ai Tinerei Generații, care, de altfel, au fost mult mai aproape de dreapta legionară. Mircea Vulcănescu era profund religios și, pentru el religia cea dreaptă era ortodoxia⁴. Acest element precum și afinitățile cu ceilalți membri ai Tinerei Generații precum și modalități ale stilului, i-au determinat pe exegeți să facă această apropiere pentru care însă nu există suficiente argumente concrete. Mai mult, deși a făcut parte dintre discipolii lui Nae Ionescu, pe care l-a adorat și s-a simțit la rândul său iubit și apreciat de profesor, credem că sub aspect politic, Mircea Vulcănescu a rămas oarecum imun la cântecul de sirenă al mentorului generației. În sprijinul acestei idei vine și faptul că Mircea Vulcănescu a fost colaborator permanent la *Cuvântul* până în 1933, când nu va mai colabora la seria nouă a *Cuvântului* (seria din iarna și primăvara anului 1938) când publicația își adaugă subtitlul “ziar al mișcării legionare”⁵ și nu va colabora nici la *Sfarmă-piatră*, *Buna Vestire* sau alte publicații de orientare legionară.

5.3. TEORII ȘI UNGHIURI DE PERCEPȚIE

Criticul literar, Alexandru Paleologu, nota: „Garda de Fier a reușit să seducă o elită, oameni de o cultură și o inteligență superioară [...] mulți dintre cei care reprezentau partea cea mai viguroasă a intelighenței românești au trecut prin această experiență. Cum a fost posibil?”¹

Ipotezele explicative pentru derapajele spre extremă dreaptă ale acestor personalități marcante ale culturii românești sunt numeroase, eterogene și, de ce nu, partizane. Nu stă în intenția noastră să facem un “proces” al intelighenței interbelice, dași am întâlnit opțiunea pentru “dosare” (vezi dosarul Eliade) dar trebuie să recunoaștem că, observând cum atâția exegeți, discipoli, adversari etc și-au încercat până construind ipoteze explicative ale acestui fenomen fascinant, nu putem să nu aducem în discuție aceste ipoteze și să adăugăm observații proprii la marele DE CE ? interbelic. Dacă am dori să clasificăm aceste teorii utilizând drept criteriu nu neapărat intenția de a culpabiliza sau deculpabiliza, ci mai ales rezultatul, portretele motivaționale ale eroilor noștri, dar și utilitatea cercetării, am putea spune că paleta pe care se desfășoară argumentația este foarte largă: de la teorii conform cărora pe umerii intelectualilor din perioada interbelică atârână o grea vină, culpa gravă de a fi gândit și acționat

¹ Vezi Victor Neumann, op. cit., pp.108-109.

² Vezi și Leon Volovici, op. cit., p.93.

³ Ibidem, p.95.

⁴ Ștefan J.Fay, op. cit., p.95.

⁵ Vezi prefața lui Marin Diaconu la vol. *Mircea Vulcănescu de la Nae Ionescu la <Criterion>*, p.18.

conform unei gândiri cu efecte criminale în epocă iar regretabila tăcere ulterioară a intelectualilor în discuție asupra angajamentului lor politic și spiritual de la un anumit moment al evoluției lor ar avea consecințe morale și intelectuale incalculabile și ar pune sub semnul întrebării „credibilitatea filosofiei lor și a mesajului ei etic”²(Leon Volovici), până la teorii care scuză comportamentul unora dintre ei sub diferite motive cu grad diferit de verosimilitate, teorii de genul “orbirii” (Mihai Șora), “cecității politice” și “derealizării” (Sorin Alexandrescu), “momentului de inexplicabilă isterie colectivă” (Alexandru Paleologu), “greșelii îngrozitoare” (Marta Petreu) etc. Am luat în calcul și opinia (poziția lui Andrei Pleșu sau Dan C. Mihăilescu) conform căreia o asemenea cercetare este lipsită de interes prin aceea că nu este important să judecăm și să dăm verdicte, lucru dificil și poate inutil, apanagiu al simțului comun, sau al unui spirit justițiar rămas, de multă vreme fără obiect. Se crede așadar că nu este relevantă și utilă pentru viața noastră socială de astăzi o clarificare tranșantă a acestor opțiuni interbelice. Din această perspectivă, motivația demersului nostru este, nu una de interes practic și nici măcar educativ, ci una a interesului „teoretic” față de ceea ce credem că se găsește, dincolo de focalizarea într-un singur punct, într-un anumit moment istoric, a demersurilor intelectuale, a energiilor spirituale ale unor figuri culturale românești care apoi, s-au despărțit, urmând traiectorii atât de diferite și purtându-se ca și cum ar fi participat la un experiment în și în afara istoriei, fantastic, eliadesc și atât.

Are desigur o extremă relevanță și modul în care, autorii acestei teorii și-au găsit unghiul de percepție, mai bine zis sensul temporal de interpretare a faptelor (Dan C. Mihăilescu și Sorin Alexandrescu) căci nu e totuna din care moment te raportezi la evenimente și cu ce informații. Cercetarea se poate efectua din două perspective temporale: de la rebeliunea legionară înapoi în timp, perspectivă în care totul devine condamnat sau o a doua perspectivă, păstrând o ordine cronologică normală, astfel încât fiecare element să-și păstreze circumstanțele obiective.

Privitor la cazurile Nichifor Crainic și Nae Ionescu, teoriile, deși eterogene, sunt mult mai puțin divergente decât în cazul membrilor Tinerei Generații. Scenariile propuse au, mai toate, ca bază de plecare, imaginea unor mentori, conștienți de puterea exemplului lor asupra celor tineri, dornici să exerseze acest ascendent, mânați, uneori dincolo de limite, de ambiții politice și de dorința de a fi în centrul atenției, de a străluci, având calitățile necesare și pricepera de a le exploata, aventurându-se lipsiți de înțelepciunea care, spre deosebire de membrii tinerei generații, trebuiau să o aibă, într-un joc extrem, periculos cu consecințe dezastruoase.

¹ Alexandru Paleologu, *Minunatele amintiri ale unui ambasador al golanilor*, Editura Humanitas, București, 1990, pp.85-89.

² Leon Volovici, op. cit., p. 163.

5.3.1. Pentru NICHIFOR CRAINIC am amintit deja teoria arivismului (D. Micu). În această perspectivă el ne apare ca un individ ce a purces de pe cele mai de jos (!) trepte sociale (fiu de țăran fără pământ din câmpia Bărăganului), ros de complexe “proastei origini” sociale, de handicapul educațional, dar și de complexe fizice¹ și pe care “arivismul” l-ar fi determinat să forțeze, prin orice mijloace să acceadă la o poziție socială care să răzbune și să răscumpere toate umilințele sale și ale neamului din care venea. Acesta ar fi motivul pentru care Nichifor Crainic “a îmbrățișat nazismul, integral și necondiționat”², străduindu-se să-i fie doctrinar, cu toate elementele teoretice cunoscute (autohtonism, etnicism și etnocrație, antisemitism, ortodoxism etc.) și crezând că poate manevra mișcarea de extremă dreaptă în care a văzut ce a vrut să vadă: calea spre transformarea țării în modelul de țară care corespundea concepției sale. Pus în fața atrocităților săvârșite de Garda de Fier, mentorul se înspăimântă³, nu-și mai recunoaște creația și încearcă să se îndepărteze de mișcare, înțelegând în sfârșit consecințele practice ale unei utopii dăunătoare.

Sunt suficiente elemente pentru a-l plasa pe Nichifor Crainic drept teoretician și simpatizant al mișcării de extremă dreaptă și nu ca membru activ. Aceasta este și poziția lui Z. Ornea și Leon Volovici. În modul în care și-a disputat cu Nae Ionescu întâietatea influenței asupra tinerei generații, rolul de bază l-a avut publicistica amintită și acel programatic *Manifest al Crinului alb* redactat în 1928 și publicat în *Gândirea* și prefătat de articolul “spiritualitate” al lui Nichifor Crainic. Prin acest articol Nichifor Crainic și “cavalerii potestitari” făceau procesul vechii generații de intelectuali și proclamau necesitatea unei noi spiritualități. Protestul lui Nae Ionescu a fost interpretat ca fiind personal și nu teoretic, teoretic situându-se pe o poziție asemănătoare, dar în plan personal va fi fost “gelos, văzându-și diminuat rolul de mentor al tinerei generații spiritualiste”⁴. La dorința de a se afla la direcția tinerei generații se mai adaugă și corespondența pe care Crainic o găsea între ortodoxismul mișcării și propria sa concepție pe care am putea-o numi fundamentalism ortodox, precum și în privința tradiționalismului.

¹ “N-ar fi exclus ca la direcționarea psihologiei sale să fi concurat, împreună cu determinații de ordin social și dependent de el, și un fapt strict individual de natură biologică. Mărunt de statură, (Blaga l-a numit “greier de câmp”) și având, pare-se, o înfățișare nu tocmai de Adonis, fiul de țăran fără țarină va fi fost, fără îndoială, ros în tinerețe de complexe și din pricina aceasta.” – D. Micu, op.cit., p.254 sau “Cu firea pe care-a avut-o, Crainic și-a făcut până la urmă dușmani din mai toți acei cu care a colaborat: din Pamfil Șeicaru, din Nae Ionescu, din Radu Dragnea, din Lucian Blaga – și din câți atâția alții! Natuă colerică, sânge clocotitor, poetul *Darurilor pământului* va fi fost mistuit, nu încipe vorba de “nostalgia paradisului” (a celui pământesc, secular mai cu seamă) însă urile atavice, veleitățile ascunse, invidiile mocnite, toate rănilor și toate abcesele ce puroiau în subconștientul său îl devorau, cu siguranță, mult mai nemilos. Undeva E. Lovinescu scrie că Nichifor Crainic nu privea niciodată omul în ochi. (...) Exuberanța nu exclude firea pidosnică, și un ins extrem de volubil poate fi, în același timp, bănuitor, reticent, ascuns. (...) În viața publică a fost, în tot cazul, condus mai mult de interes. G. Călinescu îl denunță ca “lingușitor și cățărător”, fără caracter”. Ibidem, p.262.

² Ibidem, p.202.

³ “Oroarea lui Crainic față de bestialitatea în expresie frustră, materială, a fost, fără îndoială, reală, organică; de aici și dezaprobarea, implicit în corespondența particulară, a atrocităților Gărzii de Fier” Ibidem, p.246.

⁴ Z Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, p.135.

Făcând abstracție de unele exagerări sau aspecte neesențiale, credem că putem păstra câteva elemente explicative pentru opțiunea lui Nichifor Crainic: corespondența ideatică între viziunea sa și ideologia mișcării de dreapta, precum și asumarea rolului de mentor al tinerei generații, cele două elemente ducând, prin convergență la efortul său de a teoretiza, de a crea doctrină, precum și de a fi “eminentă cenușie” pentru mișcare și pentru liderii ei (a se vedea istoria relațiilor sale cu Corneliu Zelea Codreanu) pe care a crezut că îi poate manevra. La toate acesta se mai adaugă și impresia, deloc singulară, pe care Nichifor Crainic o avea că “face Istoria”, impresie care, având în vedere anumite nuanțe psihologice ale caracterului său și ale istoriei sale personale, trebuie să fi fost cel puțin incitantă. Cu siguranță putem afirma că pentru o persoană precum Carol, educat în ideea importanței rangului său, obișnuit să gândească și vadă în actele sale (chiar dacă ignora acest lucru cu cinism) și mai ales să ne facă să vedem în ele fapte de Istorie, ei bine, lucrurile stăteau cu totul altfel decât pentru o persoană ca Nichifor Crainic, pentru care deplasarea pe scara socială, lăsând la o parte opiniile negative privind această translație, chiar dacă nu i-a produs mutații ontologice, trebuie să îi fi creat o anumită stare de nesiguranță și în mod paradoxal, peste confortul social, intelectual și material, (meritate credem) un disconfort psihologic survenit din imaginea lumilor diferite sparte în bucăți, prin care trecea și din faptul că, poate inconștient, va fi rămas întotdeauna omul chinuit care avea ceva de compensat și de răzbunat.

În privința posibilității sale reale și constante de a manevra mișcarea de dreapta, **acum**, știm cu toții că se înșela. Că a înțeles la un moment dat spre ce direcție călătorește mișcarea este evident, și singura întrebare posibilă ar fi dacă putea face ceva, dacă a făcut altceva în afară de a condamna, mai degrabă în mod particular (a se vedea corespondența și memoriile) și a se ține deoparte, cu oroare, de violența și crimele Gărzii de Fier.

5.3.2. În disputa dintre NICHIFOR CRAINIC și NAE IONESCU pentru întâietatea influenței politice și a influenței spirituale asupra tinerilor, Nae Ionescu a fost învingător și de aceea, socotit mai vinovat. Deci, ca multe alte nedreptăți, din acest punct de vedere putem spune că și Nae Ionescu este condamnat pentru a-i fi reușit influența. Această influență are dimensiunea ei pozitivă incontestabilă, determinând favorabil vocația unor mari oameni de cultură) dimensiune socratică despre care am discutat deja), dar și dimensiunea malefică, în măsura în care a oferit suport teoretic mișcării de extremă dreaptă românească. Recapitulând aceste elemente vom adăuga câteva nuanțe, cum ar fi ideea că Nae Ionescu poate fi perceput ca fiind “cel mai spectaculos operator” al “răsturnării de planuri”¹ din câmpul istoric în câmpul ontologic, lucru care a făcut ca influența sa să fie mai subtilă și mai de efect decât cea a lui Nichifor Crainic.

¹ Sorin Antohi, op. cit., p.237.

Despre motivele pe care le va fi avut ca și despre natura adevăratelor sale legături cu oamenii aceia de care se deosebea în mod fundamental este, după cum am mai arătat deja o chestiune complicată, de nesimplificat. Scenariul cel mai simplu este că Nae Ionescu a aderat la mișcare și a tras după el întreaga pleiadă de discipoli care îl urmau orbește ori încotro maestrul s-ar fi îndreptat. Este greu de explicat cum, dacă și de ce și dacă o minte profundă și complexă ca a lui Nae Ionescu s-a lăsat dominată de un „Căpitan” ignorant. Nae Ionescu nu s-a lăsat dus de val ca tinerii studenți cuprinși de entuziasmul idealurilor, cuvintelor, cântecelor care îi trezeau din plictiseală. Am amintit ideea că vanitatea lui Nae Ionescu a fost flatată de gândul că i se oferea să fie ideologul doctrinar al mișcării și că astfel a putut face diverse manevre, spectaculoase, periculoase în fascinantul joc al puterii; Nae Ionescu s-a folosit de mișcare (potrivit opiniei lui Nichifor Crainic) pentru a-și redobândi privilegiile și grația Regelui pierdute iar Vulcănescu îl așează în categoria fascinantă și periculoasă a oamenilor „dincolo de bine și de rău” pe care nu poți fi sigur niciodată. Se susține deci ideea că nu linia ideologiei gardiste, ci cea a conjuncturii politice l-a apropiat pe Nae Ionescu de Garda de Fier. Acest scenariu, al răzbunării, apare și în asprul rechizitoriu pe care Eugen Ionescu i-l va face lui Nae Ionescu, e drept tocmai în 1945, arătând cât de profundă a fost influența lui și cât de gravă vina de a se fi lansat în această aventură, neabsolvindu-i nici pe colegii săi de generație de responsabilitate¹. Teza răzbunării o găsim și la Cioran².

Am observat deja că ideologia filosofului nu era într-un tot compatibilă cu cea a Gărzii. Despre Nae Ionescu s-a spus că în politica socială a fost de de stânga, pe când tehnica politică îl ducea spre extrema dreaptă. Se poate spune că Nae Ionescu aștepta curentul, mișcarea susceptibilă de a îmbrăca ideile sale, pe care le considera întruchiparea unei revoluții, „expresia realității românești de totdeauna”³. Mizase pe rând pe Maniu, apoi pe

¹ “Noi am fost niște bezmetici, niște nenorociți. În ceea ce mă privește, nu-mi pot reproșa că am fost fascist. Dar lucrul ăsta se poate reproșa aproape tuturor celorlalți: Mihail Sebastian își păstrase o minte lucidă și o omenie autentică. Ce păcat că nu mai este. Cioran e aici, exilat. Admite că a greșit în tinerețe. Mi-e greu să-l iert. A venit sau vine zilele astea Mircea Eliade: pentru el, totul e pierdut de vreme ce <a învins comunismul>. Țăsta e un mare vinovat. Dar și el, și Cioran, și imbecilul Noica, și grasul Vulcănescu, și atâția alții (Haig Acterian!, Mihail Polihroniade) sunt victimele odiosului defunct Nae Ionescu. Dacă nu era Nae Ionescu (sau dacă nu se certa cu regele) am fi avut, astăzi, o generație de conducători valoroasă, între 35 și 40 de ani. Din cauza lor, toți au devenit fasciști. A creat o stupidă, înfiorătoare Românie reacționară. Al doilea vinovat este Eliade: la un moment dat era să adopte o poziție de stânga. Sunt de atunci cincisprezece ani: Haig Acterian, Polihroniade fuseseră comuniști. Au murit din cauza prostiei lor și încăpățânării. Eliade a antrenat și el o parte din <colegii lui de generație> și tot tineretul intelectual. Nae Ionescu, Mircea Eliade au fost îngrozitor de ascultați. Ce era dacă oamenii ăștia ar fi fost maeștri buni. Pe lângă ei, Crainic nu contează” – Eugen Ionescu, scrisoare către Tudor Vianu, Paris, 19 sept.1945, apud Marta Petreu, op. cit., pp.108-109.

² “La început, Nae Ionescu era personajul cel mai important după rege, adică avea avea influența cea mai mare. Și la un moment dat, nu știu precis din ce cauză, a rupt cu regele, sau regele a rupt cu el. Din clipa aceea, n-a mai avut decât un singur gând: să se răzbune. Așa se face că s-a apucat să susțină Garda de Fier. Această angajare a fost în primul rând una personală și abia în al doilea rând una politică. Cert este că ne-a antrenat în aventura lui personală, iar jocul lui politic a avut drept ultim mobil răzbunarea”. – Emil Cioran, apud Marta Petreu, p.109.

³ Mircea Vulcănescu, op. cit., p.91.

Iorga și chiar în rege sperase și greșise de fiecare dată, înșelându-se în așteptările sale. Așa a ajuns probabil la apropierea de Gardă, nu pentru că aceasta întruchipa năzuințele sale, ci pentru că era un teren fertil pe care putea experimenta. Este greu de explicat cum percepem o imagine a personalității originale a filosofului nonconformist înregimentat, din convingere în vreo mișcare, de orice natură va fi fost ea.

Pe de altă parte, este posibil ca Nae Ionescu să fi găsit unele idei care îi conveneau, așa cum ar fi conceptul de „națiune”, de pildă și înțelegerea ei drept comunitate de destin și legătura dintre românism și biserica creștin-ortodoxă.

Există însă deosebirea pe care am discutat-o privind problema muncii și a raportării la istorie pe care Nae le concepea ca metafizician, în timp ce gardiștii, le tratau ca politicieni, de pe poziții și cu rezultate opuse.

În schimb pe linia ideologiei, se cunoaște că segmentul intelectual al mișcării a avut contacte permanente cu profesorul, poate că și Corneliu Zelea Codreanu. Dar între cei doi, au existat deosebiri cardinale și apropierea lor nu poate fi pusă decât pe seama unor interese, diferite pe care le urmărea fiecare.

Antisemitismul lui Nae Ionescu, este tratat ca fiind implicit, ca și în cazul lui Nichifor Crainic.

Ar fi o ipoteză posibilă și aceea că Nae Ionescu s-a jucat, urmărit de fascinația puterii, urmărind mai degrabă „să tragă sfori”, decât să dea țării o anume așezare, nu neapărat animat de interese personale (în sensul comercial al termenului), cât mai degrabă de plăcerea intelectuală a jocului, de dragul experimentului, dintr-o sete de cunoaștere care excede normalul, având ca scop de a afla până unde se poate merge, cât poți întinde coarda, experimentând, poate fără să creadă uneori nimic din întreaga argumentație pe care o construia, conștient de valoarea sa și mai ales de un drept al său ca personalitate superioară de a se socoti sau măcar de a se purta ca și cum s-ar fi socotit „dincolo de bine și de rău”. Pe de altă parte, conștient de influența pe care o avea (Mircea Eliade susține că, „fără a fi popular, Nae Ionescu a câștigat întotdeauna de partea sa elemente dinamice, creatoare, eroice”¹) utiliza o anumită tehnică a *neliniștirii*², a ieșirii din tradiția” lucrurilor gata învățate, pe o linie a originalității, care îl apropie și pe el de demersul lui Nicolae Iorga, dar și al spiritualismului lui Vasile Pârvan.

Indiferent care este proporția dintre afinitatea ideilor lui Nae Ionescu și unele viziuni ale utopiei legionare, pe de o parte, și diversele calcule complicate pe care omul politic ori cu ambiții politice și le va fi făcut crezând că putea manevra Garda împotriva regelui și astfel va

¹ Mircea Eliade, *Profesorul Nae Ionescu*, în *Profetism românesc*, vol. II, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p.178.

² Ibidem, *Socratism*, p.180

deține o poziție importantă pe scena publică, pe care adora să strălucească, cu siguranță aceste calcule au fost greșite. Încă din vara anului 1938, Mihail Sebastian¹ a înțeles astfel resorturile eșuării lui Nae Ionescu și a lui Mircea Eliade.

Poate că ar merita făcută încă o observație legată de premisele de la care am pornit, de ipotezele metodologice, în acest punct în care, am ajuns la concluzia că, ambele personaje analizate, Nichifor Crainic și Nae Ionescu (singurii de altfel care au avut o acțiune politică propriu-zisă) s-au înșelat în calculele lor. Istoria îi și înregistrează, de altfel, “ca excelenți profesioniști, dar ca, neinspirati sau nenorocoși oameni politici”², dar oare nu cumva, dincolo de masca istoricului se află o altă “față a omului politic”, “un paradox al autorului”, autor care judecând retrospectiv deviază sensul? Acest subiectivism al exegetului se poate lectura ca o contaminare cu propriile sale idei despre decizia politică justă. Un alt paradox al istoricului este acela că, deși nu vrea să fie un judecător politic, ajunge un judecător moral³ al acțiunilor personajelor.

Revenind la eșecul politic al lui Nae Ionescu, ar trebui să luăm în discuție și acea formă schizofrenică de existență a epocii, exprimată prin clivajul semnificativ dintre cuvânt și faptă. Cercetând fenomenul legionar, vom putea observa că între discursul politic al partidului și acțiunile propriu-zise era o distanță foarte mare (lucru care, în mod deplorabil, se petrece și în viața politică de astăzi) fără să ignorăm punerea în faptă a unor acțiuni criminale. Ne referim numai la discursul destinat să câștige capital politic și electoral. Ei bine în această ruptură dintre “cuvânt și faptă” am putea găsi explicația atașamentului (publicistic) față de legionarism al unor intelectuali precum Nae Ionescu și Mircea Eliade. Ei au căzut în plasa acestei iluzii care juca rolul de a-i de-responsabiliza, legitimându-le extravaganțele gândirii.⁴

O anumită cheie explicativă pe care o putem utiliza în cazul lui Nae Ionescu, ar putea fi decriptarea “testamentului”⁵ reprezentat de cele patru conferințe rostite de profesor în lagărul legionar de la Miercurea Ciuc, din mai 1938. Aici, filosoful face o critică a liberalismului, căruia îi opune *fenomenul legionar* dar nu acel fenomen care aparține realității

¹ “Deplor desigur tot ce se întâmplă, sunt dezolat de Nae, sunt dezolat de Mircea, aș vrea să-i știu liberi – dar nu pot să cred că “acțiunea” lor a fost altceva decât o socoteală greșită pentru Nae și o penibilă copilărie pentru Mircea. Jumătate farsă, jumătate ambiție” – Mihail Sebastian, op. cit., p.175.

² Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, Editura Univers, București, 1998, p.12.

³ “Aș introduce de aceea *răspuderea morală* ca termen corelativ al *nevinovăției politice*. Dacă agentul istoric este, *politic* nevinovat, în sensul că acțiunea lui decurge logic din sistemul lui normativ, aici el putând greși, dar neputând fi vinovat, același agent este, *moral*, responsabil pentru fapta sa, în sensul că, aici el nu doar greșește, ci chiar este vinovat (când este) pentru ceea ce întreprinde. Cineva se poate scuza de greșeală în ordinea politicului, dar nu se poate scuza și de crimă în ordinea morală.” Ibidem, p.19.

⁴ Ibidem, p.223.

⁵ “Titlul (*Fenomenul legionar* n.n.), ales, potrivit lui Papanace, de Ionescu însuși pare să indice dorința autorului de-a mărturisi – voalat – *cum și de ce* un filosof ca el, Nae Ionescu, s-a apropiat de legionarism.” Aceste

ci, “esența acestuia, ipostaziată de autor”. Se poate admite¹ că percepția publică și a multor intelectuali, în epocă era aceea a unei “imagini sublimate” a acestui fenomen, și că exista necesitatea unei astfel de imagini ipostaziate. “Utopia legionară se naște astfel la confluența unui crez de ideal și a unui delir esențialist”. Însă, dincolo de această imagine se află ignorarea fenomenului real. Dincolo de sublimul scenei didactice a omului politic Nae Ionescu, deghizat în filosof, care își țese vraja făcând ca *fenomenul legionar* să pară altceva decât era sau urma să devină (nu putem spune că Nae Ionescu putea să prevadă crimele care urmau să fie făcute în numele acestui “sublim”). Putem însă admite că iluzia sciziunii filosofie – politică, cuvânt – faptă, a fost, nu numai în acest caz, foarte periculoasă.

Fără să părăsim acest registru, și încălcând dorința de a nu emite sentințe, nu putem să nu relevăm responsabilitatea morală pe care cei doi mentori, Nichifor Crainic și Nae Ionescu au avut-o în curentul de idei al epocii. Culpabilizarea lor însă nu schimbă cu nimic importanța pe care au avut-o și locul incontestabil în cultura românească. Este adevărat că trecerile acestea succesive și încercările de a privi ba dinlăuntrul epocii, ba de aici, din afară, au ceva înfricoșător prin marea deosebire a imaginii perceptive. Fără ca aceasta să constituie o scuză, trebuie să remarcăm faptul că este imposibil ca ei, atunci, să fi putut vedea imaginea a ceea ce vedem noi acum, aducând zvonul unui sârman Dionis eminescian apocaliptic: “dacă închid un ochi, văd Dacă aș avea trei ochi aș vedea...”

Să urmărim, mai departe teoriile referitoare la derapajul spre dreapta a tinerei generații. Vom găsi teze care promovează ideea unui comportament determinat de o stare de rătăcire subită sau ca efect al unei inexplicabile isterii² (Alexandru Paleologu), dar și care se bazează pe intenția unei culpabilizări excesive de genul celei potrivit căreia regretabila tăcere a intelectualilor în discuție asupra angajamentului lor politic și spiritual de la un anumit moment al evoluției lor ar avea consecințe morale și intelectuale incalculabile și ar pune sub semnul întrebării „credibilitatea filosofiei lor și a mesajului ei etic”³ (Leon Volovici).

Pe de altă parte, găsim și teze care consideră discuția ca fiind neprioritară, pe o astfel de poziție situându-se, de pildă, Andrei Pleșu care nu consideră problema foarte importantă, ci, o tratează calificând-o drept o probă de „infantilism”, caracteristic vârstei și teribilismului tinereții sau chiar despre o „vârstă a politicului”, atunci când „oamenii își arată uneori curajul în mod infantil, angajându-se politic”⁴.

conferințe ar putea constitui “testamentul filosofic” al lui Nae Ionescu, dacă se adevărește faptul că el nu a mai scris nimic mai apoi. Ibidem, p.242.

¹ Ibidem, p.245.

² Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p. 212.

³ Leon Volovici, op. cit., p. 163.

⁴ “O discuție între Alain Finkielkraut, Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu”, retranscrisă în revista 22, 3 mai, 1991, p.13.

5.3.3. În ceea ce-l privește pe MIRCEA ELIADE, avem ca punct de plecare influența extraordinară pe care Nae Ionescu a avut-o asupra lui, fără să ignorăm propria sa influență în epocă (putem revedea ideea lui Eugen Ionescu, potrivit căruia, ambii erau extrem de ascultați) cu deosebirea că numai Nae își dorea comerțul acestei influențe. Unul dintre paradoxurile interpretării este că lui Eliade i se reproșează mai degrabă tăcerea de mai târziu decât eșuarea interbelică. Singura justificare este una răuvoitoare, prezumțioasă, a unei interpretări ce presupune că el n-ar fi renunțat, de fapt niciodată la ideile vehiculate în epocă, pentru că nu și-a exprimat scuze și regrete. Trebuie să observă, de pildă, că deosebirile de tip de personalitate, dintre Eliade și Cioran, spre exemplu, au făcut ca Eliade să nu aibă ușurința tânguiriilor și a regretelor ulterioare care l-au măcinat pe Cioran, mai degrabă dintr-o înclinație metafizică, decât dintr-o dorință de clarificare a unor perioade din viața sa. Iar obiceiul de a aștepta explicații, scuze, delimitări, dacă în ordine religioasă este admisibil și chiar dezirabil, în ordinea culturii vădește un gust îndoielnic.

Revenind la tezele asupra “responsabilității” lui Mircea Eliade, nu putem să nu luăm în discuție și acea idee a percepției greșite a momentului sau chiar a lipsei complete de percepție pe care o regăsim la mai mulți autori, sub diferite nume (“orbire”, “naivitate”, “cecitate politică”, “miopie politică”, “derealizare a realității” etc.). Astfel, am amintit ideea lui Victor Neumann, potrivit căruia anumite opinii s-au fundat pe o lipsă de cultură politică, pe o preeminență a metafizicului, am spune noi asupra filosofiei politice, care a determinat erori în aprecierea percepției social-politice a imaginii asupra momentului și societății.

Pentru naivitate pledează Mihail Sebastian, deși are multe să-i reproșeze prietenului său pentru că a consimțit¹ la cele ce s-au întâmplat, precum și Mihai Șora², care crede că Mircea Eliade nu a văzut în mișcarea de extremă dreaptă decât aspectul mistico-religios, ca posibilitate de reînnoire spirituală. Deruta economică, socială și politică, dublate de o derută morală în epocă au făcut ca lumea să aștepte “ceva care să transeandă “politicul” ca atare – care tocmai își exhiba carența”. Și Șora observă că simpatizanții legiunii au fost o masă de “analfabeți politici” cărora li s-a alăturat “o bună parte a tineretului studios” dar la fel de cuprins de opacitate politică. Așa se face că ei nu au observat că mistico-religioasă nu a fost decât fațada afișată, “zona instrumentală”, dar că în dosul ei se aflau obiective sociale, economice, politice concrete urmărite constant și atinse prin cele mai violente mijloace. Eliade și toți ceilalți naivi de pe margine, căci nu trebuie să cădem în exagerări de genul

¹ “Ne-am lamentat împreună – dar fiecare în alt fel: Mi se pare că eu am mai multă îndreptățire morală să fiu dezolat decât el. Fiindcă el – într-un fel sau altul – a vrut, a consimțit”. – Mihail Sebastian, op. cit., p.236.

² “Ei bine, Eliade, după părerea mea, a fost un om de o naivitate îngrozitoare, care n-a văzut, desigur, în mișcarea iscată la începutul anilor '20 în nord-estul țării de generația care a precedat-o pe a sa proprie, decât aspectul mistico-religios, public proclamat – de șefii mișcării – drept singura cale eficientă de reînnoire spiritual-morală a conaționalilor, începând firește cu aceea a propriilor ei aderenți (adesea fanatizați și, ca atare, capabili de sacrificii impresionante)” – Mihai Șora, op. cit., p.89.

speculațiilor absurde și răuvoitoare, care îl așează pe Eliade alături de călăii împreună cu care ar fi executat pe evrei¹, au crezut probabil că esența “soteriologică” a mișcării o reprezintă dimensiunea mistico-religioasă, “scăpându-i total din vedere faptul, - sută la sută evident pentru noi, azi – că departe de a fi un izvor de reînnoire spirituală, mișcarea era *un partid politic*”², care, ca orice alt partid, dar dovedindu-se mai abil și mai eficient decât partidele tradiționale în strategia de a profita de deruta generală, urmărea un singur obiectiv: PUTEREA. Autorul se întreabă însă cum nu a fost Eliade conștient de antisemitismul și xenofobia mișcării, la fel cum se întreabă și alți exegeți³ cum nu a observat un om deștept ca Mircea Eliade incompatibilitatea totală dintre ce spuneau și făceau legionarii, sau cum putea ignora crimele, de care nu se putea să nu fi aflat. Și punând problema în termenii aceștia trebuie să ne reîntoarcem la discuția asupra sciziunii “cuvânt-faptă” despre care am discutat în analiza opțiunii lui Nae Ionescu și la problema *de-realizării realului*⁴. Această atitudine de de-realizare a realității era tipică legionarilor și se pare că se potrivește și modului în care Eliade percepea lucrurile, pe Nae Ionescu, mișcarea de dreapta. El ignoră o mulțime de fapte, are un complet dezinteres față de real⁵, lucruri care pentru o minte obișnuită sunt evidente și care pune pe gânduri generații după generații, care se întreabă ce căuta un intelectual de talia lui Eliade într-un astfel de anturaj. La întrebarea dacă dezinteresul pentru realitate era într-adevăr real se poate răspunde că se pare că în acele momente Eliade putea să facă abstracție de ce se întâmpla dincolo de vraja mitică, sacră a evenimentelor. De pildă rugăciunile colective din lagăr, atunci i se păreau “cutremurătoare” și “fascinante”. În *Memoriile* sale însă, la o oarecare distanță în timp, privește lucrurile altfel⁶. Cunoștea deja asasinatelor pe care legionarii le comiseseră asupra lui Nicolae Iorga și Virgil Madgearu. El condamnă oribilele crime ale legionarilor și deplânge “transformarea” mișcării legionare din mișcare etică și religioasă în

¹ Sorin Antohi, în discuția cu Mihai Șora amintește pe Saul Below și diputa iscată de una din cărțile sale, *Ravelstein*, care pe linia incriminării directe a generației '27, îl pune pe Eliade în pielea personajului “Radu Grielescu”, despre care exegeții cărții cred că ar fi fost implicat direct în uciderea evreilor în timpul pogromului din 1941. Vezi vol. *Mai avem un viitor. România la început de mileniu*, Mihai Șora în dialog cu Sorin Antohi, pp.87-88.

² Ibidem, p.90.

³ Vezi Costică Brădățan, op. cit., pp.85-86.

⁴ “Atitudinea lui Eliade pare a fi tipică pentru cea a deținuților din lagărul de la Miercurea Ciuc, iar “scena didactică” de acolo caracterizează o atitudine generală a legionarilor: *de-realizarea realității*, punerea între paranteze a cotidianului, refuzul percepției faptului concret și concentrarea atenției numai asupra abstracțiilor, ca și fabricarea sublimului ca unic obiect al interesului prin ștergerea din real a acelor fapte care îl contrazic. Percepția lumii exterioare este aici complet obturată de viziunea internă” - Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, p.225.

⁵ A se vedea, ca exemplu, ciudata nepăsare, cu care Eliade, ignorând faptul că în camera de la sanatoriu, unde își scria romanul, dormise mai înainte un tuberculos. Vezi S. Alexandrescu, op. cit., pp.225-226.

⁶ “Dar “teroarea Istoriei” se făcea neconținut simțită. Cu groază am aflat de asasinarea lui N. Iorga și a lui V. Madgearu, precum și a unui grup de deținuți, în așteptarea anchetelor, la închisoarea Văcărești. Prin aceste asasinat din noaptea de 29 noiembrie, echipele de legionari care le-au înfăptuit credeau că război pe Codreanu. În fapt ele au anulat sensul religios, de “jertfă”, al legionarilor executați sub Carol și au compromis iremediabil Garda de Fier, considerată de atunci o mișcare teroristă și pronazistă. Uciderea lui N. Iorga, marele

fenomen politic, ceea ce pledează pentru ideea că Mircea Eliade chiar a crezut multă vreme în esența spiritualistă a mișcării, așa cum crezuse declarațiile lui Codreanu, cum că nu l-ar fi interesat puterea politică ci crearea unui “om nou”. Se pare că în această iluzie s-a legănat Eliade câteva decenii, și asta o dovedește¹ publicistica sa pe o perioadă îndelungată. De aici ar rezulta ideea că Eliade a crezut în esența mistico-religioasă a mișcării multă vreme, și s-a alăturat, cu sinceritate acestor idei. De ce nu a sesizat că este o iluzie, atâta vreme ? Poate tocmai pentru că și el ca și alții “a căzut pradă mării desfășurări retorice legionare: el a crezut literalmente în “cuvintele” acestora fără a cerceta dacă ele acopereau și “faptele” lor.”²

Problema desolidarizării ulterioare de ideile din tinerețe este un alt motiv de dispute și controverse (așa cum a fost dezbaterea asupra ideii de *felix culpa*)³ iar atitudinea pe care Mircea Eliade o are din perspectivă post-evenimentială, de solidaritate de onoare, o loialitate retroactivă față de mentorul său și nu față de ideologia pe care acum o vedea în alt fel și de care nu se mai simțea atras. Sorin Alexandrescu⁴ este revoltat, în cadrul acestei dispute, de neutilizarea unitară și cu bună credință a criteriilor. Astfel ceea ce lui Mihail Sebastian, Leon Volovici îi scuză, slăbiciunea pentru mentorul Nae Ionescu, în numele vârstei și a influenței determinante în formarea sa ca intelectual, lui Eliade îi impută, deși a fost legat printr-o similară afecțiune de Nae Ionescu. Revenind la eroarea de percepție a lui Mircea Eliade, Sorin Alexandrescu crede că nu i se poate imputa că a crezut sincer în ideea că mișcarea este o “sectă mistică” și nu un partid, fără să vadă adevărul (aceasta fiind o eroare de care nu era dificil să te faci vinovat, prins fiind în centrul evenimentelor și fără să ai informațiile pe care noi le avem acum), ci că “a văzut” că secta s-a transformat, degenerând în partid politic. Că a sesizat dimensiunea religioasă a mișcării, nu este de mirare pentru un filosof al religiei, decisiv ar fi să știm “în ce sens a văzut Eliade, dacă a văzut, caracterul politic al Legiunii dinainte de 1938, inclusiv în 1936-1937, anii lui de apropiere de mișcare”¹. Aflat în acest punct Sorin Alexandrescu refuză ipoteza naivității, despre care tocmai am discutat, pentru care aveam indicii la Mihail Sebastian și mai nou la Mihai Șora și promovează o nouă ipoteză, aceea a “miopiei politice, în sensul de a nu vedea aceste crime, sau de-a le vedea fără a realiza că le vede, de a nu le acorda importanță, de-a refuza să le acorde realitate în sensul pe care

istoric și genialul profet cultural, va păta pentru multă vreme numele de român.” – Mircea Eliade, *Memorii*, Editura Humanitas, București, 1991, vol.II, pp.48-49.

¹ Vezi și Sorin Alexandrescu, op. cit., pp.226-227.

² Ibidem, pp.227-228.

³ Expresia a fost folosită de Mircea Eliade pentru a sugera raporturile sale cu profesorul iubit, Nae Ionescu și totodată redactorul șef al ziarului *Cuvântul* care l-a găzduit pe el și pe colegii săi de generație și apoi extinsă de Norman Manea (într-un articol din 1991) și extrapolată pentru a explica apropierea lui Eliade de mișcarea legionară. Norman Manea atrage atenția asupra faptului că Mircea Eliade nu abjură, nu-și retrage oficial simpatia, nu-și retractează ideile legionare. Și Leon Volovici îl acuză pe Eliade de omisiunea, vinovată de a face referire la trecutul său legionar și de “rescrierea trecutului” în scopul de a șterge un episod compromițător, simulând o “magică amnezie selectivă” – Leon Volovici, op. cit., p.155.

⁴ Sorin Alexandrescu, op. cit., p.263.

Eliade avea să-l teoretizeze pentru gândirea mitică”². Avem deci o combinație a ipotezei de-realizării cu miopia politică. Autorul credem, ca și ceilalți exegeți, că este imposibil ca Mircea Eliade să nu fi avut cunoștință de crimele legionarilor. Dar acest “ știut” nu a implicat în mod necesar ideea vreunei schimbări de atitudine. Pe de altă parte, apropierea de Gardă nu a fost pentru Mircea Eliade ceea ce a reprezentat pentru Nae Ionescu, un gest politic, ci “un *gest de focalizare*”³, el crezând, spre deosebire de Nae Ionescu, pentru care “orbirea” sau “miopia” nu se potrivesc, că mișcare reprezintă întruparea ideilor sale mai vechi. Deci Z. Ornea nu ar avea dreptate când susține că Eliade “s-a înverzit”, și-a schimbat ideile, el avea aceste idei, a crezut numai că a găsit mișcarea care le poate întrupa. Acesta ar putea fi explicația pentru faptul că în afară de crimele odioase pe care le-a făcut Garda, Eliade nu a mai condamnat nimic altceva. El nu mai avea ce să condamne⁴, rămânând fidel acelei “interpretatio mistica” pe care o dăduse mișcării.

Există însă și o dimensiune ludică a lucrurilor, pe care am găsit-o și la Nae Ionescu, care se juca, fiind ba cu regele, ba cu legionarii, care va fi mai evidentă la Cioran al cărui spirit ludic este mult mai pregnant. Pentru această latură pledează mărturisiri mai recente ale lui Eliade: “tot ce-am scris până acum nu exprimă deloc adevărul în care cred, n-am mințit dar cred că m-am jucat”⁵ îi scrie el lui Emil Cioran. Iar în jocul opțiunilor dintre politic și religios, Mircea Eliade a optat pentru preeminența dimensiunii religioase, chiar cu prețul eludării politicului, chiar cu prețul creării unei zone de ambiguitate care a generat atâtea speculații.

Privitor la ipoteza explicativă a lui Sorin Alexandrescu, Alexandru Paleologu susține ideea că intelectualii de care vorbim, “n-au aderat *la mișcare ca atare*, ci la o *stare de spirit* care era generală în toată Europa”⁶. El crede că, în confuzia generală de după război, alimentată de dezamăgirile și disprețul provocate de spiritul parlamentar liberal, a apărut tendința alunecării către extreme a elitelor intelectuale. Și cum pentru stânga la noi nu a existat o tradiție au ales dreapta legionară⁷. Cert este că, nu numai pentru crimele de care se face vinovată ci și dintr-o tendință tipic românească de-a exagera, de-a cădea în excese, există o tendință de a demoniza legiunea așa cum a existat și demonizarea, în conștiința populară a lui Carol al II-lea. Autorul nu crede însă în teza cu “miopia politică” nici la Eliade și nici la

¹ Ibidem, p.230.

² Ibidem.

³ Ibidem, p.131.

⁴ Ibidem, p.234.

⁵ Mircea Eliade apud Alexandrescu, ibidem, p.234.

⁶ Al Paleologu, *Politețea ca armă. Convorbiri și articole mai mult sau mai puțin politice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p.100.

⁷ Interesant și amuzant totodată este cum ludicul se răsfrânge parcă asupra tuturor tinerilor care și-au trăit vârsta ludicității în perioada interbelică. Astfel, însuși Al. Paleologu recunoaște că el s-a opus foarte mult mișcării legionare, dar nu pentru că ar fi existat un dezacord de idei, ci “din snobism”, pentru că “nu arătau bine” iar “exaltarea lor verbală” era de prost gust. Ibidem.

ceilalți și susține că este vorba despre “o opțiune foarte clară”¹ a unor oameni “cu talent la febre”, într-o “perioadă febricitantă” plină de “delir febricitant”. Al Paleologu pune ipotezele, elegante și bine intenționate de altfel, ale lui Sorin Alexandrescu pe dorința de a-l apăra pe Eliade², dar îi lipsesc elemente esențiale, constitutive ale imaginii epocii.

5.3.4. Cum se justifică la EMIL CIORAN ispita dreptei ? În primul rând se pune accentul pe o anumită structură de personalitate (personalitate accentuată), din acele accese de „enfant terrible”. Încă de la 21 de ani se simțea „total anarhist” (și pune acest lucru pe seama insomiei înnebunitoare) așa că nu e de mirare că a cedat ispitelor politice, apropiindu-se de legionari³. Și Marta Petreu crede că este important să ținem cont că Emil Cioran avea numai “22 de ani și 7 luni” la momentul convertirii⁴. Credem că și vârsta a constituit un element esențial în decizia lui Emil Cioran, singura precizare care credem că trebuie făcută este că și ceilalți membri ai Tinerei Generații aveau o vârstă apropiată, expuși fiind la aceleași erori de percepție. Este drept că ceilalți păreau mai serioși, mai maturi, decât “copilul teribil”, dar aveau aceeași vârstă a tuturor nebuniilor posibile.

Am putut vedea cum Cioran explică apropierea sa de mișcarea de extremă dreaptă, motivând-o pe de o parte prin ura îndârjită împotriva regelui Carol al II-lea, iar pe de altă parte prin plictiseala, lăncezeala, mediocritatea din jur. În ordine psihologică dar și mitică atitudinea lui ar fi de fapt o tentativă de compensare. Lipsa convingerii („să te lași dus de val fără cea mai mică urmă de convingere”), interesul nu atât pentru ideea fascismului românesc ci pentru exaltarea care i se asocia, atracția și fascinația pentru extreme, preeminența atitudinilor estetice în detrimentul celei politice, inapetența lui Cioran pentru marxism, sunt elemente psihologice explicative. Excesul generației și supra-excesul lui Cioran, situarea într-o condiție de o luciditate dramatică: când toți ceilalți colegi de generație, spre deosebire de Cioran, aveau refugii.

Există exegeți⁵ care cred că Cioran, post-evenimential, se joacă cu vorbele în definițiile și redefinirile istoriei, căutând poate și justificări pentru unele din atitudinile sale (condamnate și criticate) dinaintea războiului. Sub semnul acestei intenții este pusă ideea filosofului, potrivit căreia, omul rămâne în adâncul sufletului său religios, condamnat etern la credință și că, după ce l-a abandonat pe Dumnezeu, a început să adore alți zei. Aceasta putere de a adora îl scoate pe om din indiferență și îl transformă în asasin virtual.⁶

¹ Ibidem, p.102.

² “Cartea lui Sorin Alexandrescu are pasaje foarte frumoase, e scrisă suplu, într-o intenție evident bună, aceea de a-l scoate (pe Eliade n.n) basma curată, ceea ce e foarte onorabil.” Ibidem, p.102.

³ Ion Ianoși, op. cit., p.168.

⁴ Marta Petru, op. cit., p.29.

⁵ Cf. William Kluback, Michael Finkenthal, op. cit., p.71.

⁶ Este o idee pe care o găsim și în *Tratatul de descompunere* și în *Silogisme amărăciunii*.

Un aspect important, de care trebuie să ținem cont cu atât mai mult cu cât am și amintit de importanța contextualismului, este acela că Emil Cioran nu putea fi imun la mediu, când întreaga perioadă interbelică era una “de răbufniri naționaliste și în restul Europei”¹, generalizarea fenomenului făcându-l să pară că are o oarecare legitimitate. Aceasta ar putea fi considerată o circumstanță atenuantă pentru opțiunea lui Cioran, în sensul că starea de spirit general-europeană făcea ca, în acea vreme lui Cioran să i se pară firesc să gândească “în spiritul epocii”. Gândirea lui nu făcea notă discordantă în acea atmosferă, dar toate aceste opțiuni și toate acele elemente tulburi ale atmosferei nu erau altceva decât “simptomul crizei grave de asamblare și de funcționare a României interbelice”². *Schimbarea la față a României* este “cartea <cea mai îngrozitoare> scrisă vreodată de un român despre români și România”³, inspirat fiind de ceea ce contemporaneitatea îi oferea ca exemple viabile: fenomenele politice și revoluționare din Germania, Italia, Rusia. Și din nou ne vedem siliți să tragem o concluzie, pe care am mai evidențiat-o și privitor la alți filosofi, alături de autoare, în sensul că acum, în acest moment este ușor să observăm că Cioran a greșit. Și el a observat acest lucru după 1945. Dar atunci nu⁴, și cine știe dacă noi am fi putut avea atunci aceeași opinie ca acum. Numim această teză “teoria greșelii” și considerăm că este o ipoteză plauzibilă în ordinea umanului.

Teoria greșelii poate fi susținută, augmentată și de aprecieri precum: “expresia unei spontaneități ce duce uneori la naivități de veritabil *enfant terrible*”⁵, condimentată de expresii de genul “Cioran ne aduce adevărul omului bolnav de nervi” sau “Cioran minte”⁶ pentru că “este bolnav, ipohondru sau impostor”⁷.

Un punct important credem că îl marchează ipoteza “stigmatului” la Cioran. Discursul autostigmatizant al lui Cioran conține toate temele⁸ și motivele posibile ale acestuia. La acesta se adaugă teza despre “histrionismul”⁹ lui Cioran și teza compensării sau chiar a supracompensării unor complexe de inferioritate, prin acțiuni și atitudini intenționat deplasate,

¹ Marta Petreu, op. cit., p.252

² Ibidem, p.254.

³ Ibidem, p.256.

⁴ “Atunci, în epocă, însă, el *nu știa* că greșește, că scrie lucruri de care mai târziu, o să-i pară rău și o să-i fie rușine” Ibidem. P.254.

⁵ Al Dima, “O tristă spovedanie a unui copil al veacului”, 1934, în vol. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Editura Humanitas, București, 1998, p.40.

⁶ Traian Herseni, “Doi esești și Eugen Ionescu”, 1934, în vol. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, pp.44-45.

⁷ Mihail Sebastian, “Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*”, 1936, în vol. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, pp.68-69.

⁸ Vezi Sorin Antohi, op. cit. p.239 sqq. “Rușinea de a aparține unei națiuni obscure și chiar detestabile; mortificarea continuă datorită întrebării privind identitatea; etapa acută a stigmatului – ura față de țară și conaționali; în sfârșit, evocarea posibilității de a profita de stigmat (...) ca și soluția cioraniană a “micului profit” (Erving Goffman) derivat din stigmat, și anume privilegiul neașteptat de a fi simultan lipsită de sens și (...) și saturată de semnificație metafizică”

⁹ Vezi Costică Brădățan, op. cit., p.86, 87 sqq.

prin afectare și chiar prin poză. Însă dincolo de histrionism, bravadă, poză, nimeni nu-i poate nega o iubire profundă, chiar dacă ambivalentă și chinuitoare de țară și de valorile ei.

Astfel, Cioran “stigmatizatul”, Cioran “chinuitul”, revoltat și cu orgoliul veșnic rănit de neputința schimbării Istoriei, sublimează aceste complexe comițând o imensă greșală: aceea de a crede că poți resemnifica istoria.

5.3.5. CONSTANTIN NOICA este un alt exemplu de gândire complexă, paradoxală, prin modul în care s-a raportat la problema națională, prin „derapajele politice”¹.

Iată câteva opinii critice privind poziția lui Noica față de problema raportării la istorie: Alexandru Paleologu observa (în eseu *Amicus Plato sau Despărțirea de Noica*²), cu uimire și ironie, că reproșul pe care Noica îl aducea deprinderii de a se trece cu multă ușurință peste poziția lui Goethe față de istorie, a ajuns să se aplice tocmai în cazul lui Noica: mulți admiratori ai filosofului trec cu nepermisă ușurință peste „atitudinea lui negativă față de o mulțime de forme ale culturii și vieții (implicit deci și ale istoriei). Adrian Marino³ găsește un anumit amoralism în atitudinea „irealistă” ori în „iluzionismul integral” față de istorie, promovat de Noica. Monica Lovinescu se arată contrariată de „decalajul dintre <disponibilitatea pentru idee> și <indisponibilitatea față de real>, față de <etic> ce-l caracterizează pe gânditor”⁴. În schimb Andrei Pleșu este cel care neagă permanent existența vreunei contradicții sau incoerențe la Noica. El vorbește despre o “bună situație a lui Noica în perimetrul spiritului național”⁵, deși recunoaște că naționalitatea poate fi o capcană a spiritului cu două proaste ieșiri: xenofobia (prin excluderea trufașă a tot ce nu aparține unei culturi) și provincialismul (prin evitarea timorată a supra-naționalului). După opinia lui Pleșu, Noica evită cele două pericole printr-o conștiință națională trăită ca „limită limitativă”.

Indiferent de relevanța căutată uneori cu orice preț, deci de dragul analizei, trebuie să observăm totuși că tânărul Noica în perioada interbelică, (a se vedea declarația lui din 1932, prin care își anunța culoarea politică: „Voi fi la dreapta, la dreapta spirituală a colectivității românești.”⁶) a fost cât se poate de tranșant în situația sa, în apropierea de mișcarea legionară. Enigma crește⁷, așa cum spuneam, în cazul seducerii minții ordonate a lui Noica, spre

¹ Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Editura Humanitas, București, 1998, p.7.

² Alexandru Paleologu, *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, București, 1980, p.11.

³ Adrian Marino, “Dosarul Constantin Noica.III”, în revista 22, 22-28 oct.1992

⁴ Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p.40.

⁵ Andrei Pleșu, “Constantin Noica și dialectica limitației”, în revista *Dilema*, 17-23 dec.1993.

⁶ Constantin Noica, „Scrisoare unui <european>”, în revista *Axa*, nr.3/27 nov.1932.

⁷ “Pentru mine, cazul lui Noica este mai de neînțeles decât acelea ale lui Cioran și Eliade. La aceștia datele temperamentale și afinitățile metafizice explică, în mare parte, întâlnirea și însoțirea cu legionarismul. (...) Noica, în schimb, prin temperamentul său rece și prin distanța reală față de Nae Ionescu (prefera cursurile lui P.P. Negulescu aceluia ale lui Nae Ionescu), prin formația intelectuală mult mai temeinică și mai riguroasă, prin refuzul inițial al istoriei (vezi *Mathesis...*, 1934), părea, oarecum, la adăpost de extazele îndoielnice ale legionarismului. El s-a convertit la legionarism printre ultimii, în 1938, (la 29 de ani, când a aflat felul, nedemn pentru un stat de drept, în care a fost asasinat Codreanu); dar, când a făcut-o, a făcut-o deplin, punându-și întreg talentul maieutic, pedagogic, în slujba doctrinei” Marta Petreu, op. cit., pp.118-119.

deosebire de personalitatea evanescentă a lui Emil Cioran. Și totuși nici Noica nu era străin de un anumit teribilism, chiar dacă acesta era, în cazul său, diferit de teribilismul cioranian.

Alexandru Paleologu se întreba cum a fost posibil ? Andrei Pleșu nu consideră problema foarte importantă, ci, o tratează calificând-o drept o probă de „infantilism”, caracteristic vârstei și teribilismului tinereții sau chiar despre o „vârstă a politicului”, atunci când „oamenii își arată uneori curajul în mod infantil, angajându-se politic”¹. Alexandru Paleologu crede că Noica era singurul care a identificat unele ideluri ale Gărzii de Fier cu morala kantiană, cu imperativul categoric.

Despre aderarea lui Noica la Garda de Fier este foarte cunoscută versiunea „telegramei” din 1938 când, aflând despre asasinarea lui Corneliu Zelea Codreanu de către poliția lui Carol al II-lea, în semn de protest, deci nu din convingere politică, ori din afinitate cu ideile legionare.

Legat de modul cum percepem această apropiere de mișcarea de extremă dreaptă, din perspectiva gândirii complexe și paradoxale a lui Noica ar trebui să medităm și asupra unei reflecții pe care filosoful o notează în *Jurnalul filosofic* în 1939: „Să optezi, - între cine și cine; între ce și ce ? Țiu dinainte cu învinsul”². Acest gând ne deschide spre mai multe perspective sau măcar ne împiedică să mergem pe calea unui strict determinism care duce de la intenții la acte de un anumit gen sau care explică și motivează unilateral opțiunile cuiva.

Leon Volovici crede că atracția lui Noica pentru mișcarea legionară are o motivație spirituală, „revelația unui martiriu care anunța învierea unei națiuni”³. Ideea este susținută de expresii ca: „legiunea n-a fost contemporană cu restul României”, „Nu suntem sub lege, suntem sub har”, „Fiți înfricoșător de buni” etc. Z. Ornea vorbește despre o „convertire extatică”⁴ a filosofului care, ar fi rămas fidel convingerilor sale și după interzicerea Gărzii de Fier.

În privința interpretărilor care s-au dat în ultimii ani situației politice a lui Noica, Alexandra Laignel-Lavastine⁵ observă că atitudinile comentatorilor se orientează în trei grupe: 1. Încercarea de a-l plasa pe Noica în tabăra naționalismului radical și a-l recupera și utiliza în tentative politice actuale de dreapta⁶; 2. Încercarea (taberei democrată și occidentalistă) de a reconsidera critic poziția lui Noica¹, din perspectiva ideii că derapajul spre dreapta și etnicist al Tinerei Generații este o problemă; 3. Tendința de a considera întreaga discuție ca neprioritară sau inoportună. Această ultimă tendință are însă carența de a deschide în câmpul discuției posibilitatea de a considera extrema dreaptă ca pe o alternativă la extrema stângă și în felul acesta să o legitimizezi (temere exprimată de politologul Vladimir

¹ “O discuție între Alain Finkielkraut, Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu”, retranscrisă în revista 22, 3 mai, 1991, p.13.

² Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Editura Humanitas, București, 1990, p.34.

³ Leon Volovici, op. cit., p.149.

⁴ Vezi Zigu Ornea, *Anii 30. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.

⁵ Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit., p. 60.

⁶ Vezi *Mișcarea pentru România* condusă de Marian Munteanu, ibidem, nota 119, p.81.

Tismăneanu)². Andrei Pleșu, în schimb nu crede că exersarea spiritului nostru critic asupra opțiunilor politice ale lui Eliade, Cioran ori Noica, făcându-le „procese”, „dosare” în acest sens, ar fi eficiente, ar duce la îmbunătățirea și însănătoșirea climatului nostru intelectual actual³.

Teza teribilismului, aplicată la “tânăra generație” ca ipoteză explicativă, face casă bună cu personalitatea lui Emil Cioran, așa cum am putut observa, dar și cu Noica, la care teribilismul se prezintă în forma “unui conformism social apăsător și ironic, a unei cuminenții suspecte și nițel parodice”⁴. Noica nu a fost confiscat nici de carisma lui Nae Ionescu dar nici de ideile lui Hartmann sau Heidegger. Se poate spune însă că a fost subjugat de vocația paideică al cărui model, paradoxal, nu se putea să nu fi fost contaminat de modelul Nae Ionescu.

O altă ipoteză aplicabilă în esență întregii generații și sesizabilă prin atitudinea lui Noica este aceea a resentimentului; resentimentul rezultat din stigmatul colectiv, din complexele unei generații de excepție care se confruntă cu nedreptatea de a aparține unei culturi minore, unei națiuni cu o limbă necunoscută de marile culturi europene, cu o istorie plină de înfrângeri și de umilințe.

Mergând mai departe pe tărâmul speculației, din perspectivă istoricistă, devine interesantă și teza potrivit căreia “relația stăpân – supus caracterizează mentalitatea intelighenței române”⁵ cu o adâncă raportare la lumea satului. În cazul lui Noica o zonă de ambiguitate se crează prin încercarea sa de a da o rezolvare filosofică unei probleme politice, operând distincții “false” între colectivism/naționalism “bun” și colectivism/naționalism “rău”¹. Să fi fost pariul pus pe mișcarea legionară, unul pur filosofic ? Să fi descoperit Noica, astfel, “propria critică a raționalității moderne” ? Exegeții nu o cred, pentru că articolele politice ale lui Constantin Noica, publicate la sfârșitul anilor ’30, pledează mai degrabă pentru un pariu politic decât pentru unul filosofic.

5.3.6. Marele experiment interbelic.

Ce i-a făcut deci pe toți (Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran) în ciuda diferențelor ireconciliabile să treacă prin același punct? Răspunsul nostru: dorința de a transcende istoria, paradoxal, printr-un experiment istoric. Fiecare dintre cei menționați a participat, conștient, la acest experiment, însă percepându-se în mod diferit, percepându-și fiecare alt rol, și având, în mod firesc, motivații diferite.

Că alegerea mijloacelor în vederea acestui experiment (apropierea de mișcarea de extremă dreaptă, legionară) a fost greșită, este un fapt pe care numai evoluția ulterioară a

¹ Aici s-ar situa demersurile lui Adrian Marino sau Alexandru George, ibidem, nota 120, p.82.

² Ibidem, p.60.

³ Andrei Pleșu, “Convorbiri”, în revista *Apostrof*, mai 1992.

⁴ Costică Brădățan, op. cit., p.91.

⁵ Victor Neumann, op. cit. p.107.

istoriei îl putea valida, pe care îl putem observa noi, din acest punct dar care era imposibil de detectat din acel punct. A face o cercetare invers cronologică, înseamnă să ne asumăm, din start, intenția de o culpabiliza totul, căci noi avem deja cunoștință de evoluția lucrurilor², avantaj pe care cei implicați în experiment nu îl aveau. Vorbim despre o greșită alegere a mijloacelor referindu-ne la falsa percepție pe care intelectualii în discuție o vor fi avut despre mișcarea legionară, căci aceasta nu a fost una a renovării spirituale, „ci una antispirituală, care viza asasinarea spiritului uman în totalitatea lui [...] a fost o mișcare antimodernă și ca atare antiistorică ...”³

Pe de altă parte, legionarsimul nu a adus nimic nou. El nu a fost decât catalizatorul, „turnesolul” care a făcut explicit tot ceea ce exista implicit, „în societatea românească din secolul al XIX-lea: excluderi, prejudecăți, mituri în loc de politică, inexistența unei societăți civile, ruptura stat/societate etc.”⁴

În privința motivației pe care o vor fi avut în participarea la acest experiment, aceasta a fost diferită și totuși s-a intersectat, cunoscând și unele intenții asemănătoare. De pildă în cazul lui Nichifor Crainic și al lui Nae Ionescu îndrăznim să găsim ca element comun modelul paideic, credem că și unul și celălalt s-au perceput și au fost percepuți drept îndrumători spirituali fie ai unei generații (cazul lui Nae Ionescu) fie chiar ai întregii națiuni (așa cum și-a dorit Nichifor Crainic). Acest model paideic urma calea tradițională deschisă de Nicolae Iorga și Pârvan, care la rândul lor au fascinat generația celor doi. Acest model va fi urmat, mai mult sau mai puțin conștient și de unul din reprezentanții Tinerei Generații, Constantin Noica. Este vorba aici de un joc subtil, inițiativ, mentor – discipol, care se perpetuează din generație în generație, păstrând intact misterul fascinației exercitate în ambele sensuri, căci nu numai mentorul va exercita o enormă fascinație asupra discipolului care îl va urma oriunde (vezi cazul Eliade și Sebastian care i-au rămas fideli lui Nae Ionescu până la moartea maestrului, indiferent de aventurile politice în care Profesorul s-a implicat, implicându-i și pe ei în ciuda faptului că nici una din părți nu a dorit-o și nu a recunoscut-o), ci și discipolul va avea asupra maestrului puterea pe care o generează dependența, necesitatea reflectării spiritului tău asupra altcuiva sau măcar ceea ce Petre Țuțea numea „nevoia de a fi asistat”. Se poate vorbi deci despre o tradiție a discipolatului⁵ în filosofia românească? Poate că da.

Ce motivații va fi avut, în plus, Tânăra Generație ? Răsturnarea unor concepte ale generațiilor anterioare, pe care le considerau învechite, laolaltă cu reprezentanții vechii generații și elevarea unor concepte noi, cum ar fi cel de *spiritualitate* sau *nouă spiritualitate*, deschidere culturală nelimitată (în ciuda oricăror diferențe)⁶, eliberarea actului cultural de sub

¹ Ibidem, p.109.

² Vezi Dan C. Mihăilescu, op. cit., p.18.

³ Vezi eseul lui Radu Florian, *Ideologia fascistă – o expresie a civilizației moderne*, în volumul colectiv, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, Editura Noua Alternativă, București, 1994, pp.33-34.

⁴ Sorin Alexandrescu, op. cit., p.195.

⁵ Vezi Ștefan Afloroaei, *Moduri ale discipolatului în filosofie*, în op. cit., pp.141-156.

⁶ Vezi ideile pe care s-a fundat Asociația Criterion, subsumate principiului *Audiat et altera pars*.

contingența politicului, precum și oferirea de răspunsuri la provocările modernității. Această din urmă problemă este una care i-a apropiat, prin răspunsurile date, pe intelectuali de legionari. Căci „răspunsul legionarilor a fost corect din punct de vedere intuitiv”¹. Este vorba aici despre intuirea rolului pe care îl joacă religia în menținerea echilibrului unei societăți. Una din paradigmele explicative ale marilor dezechilibre și chiar ale marilor crime ale secolului este „teoria care se referă la distrugerea treptată a fundamentelor teoretice și metafizice ale tuturor normelor morale și religioase care stau la baza societății”². Intuirea acestei probleme i-a determinat pe intelectuali să se apropie de legionari, care își propuneau restaurarea spiritului religios ortodox. Opțiunea aceasta a determinat și o serie de devieri cum ar fi cea privitoare la viziunea asupra iudaismului.

Am prezentat și acele ipoteze ale orbirii, cecității, de-realizării nu din dorința de a disculpa ci pentru a încerca toate unghiurile de percepție posibile, pentru a înțelege de aici și din acest moment ce vedeau ei acolo și în acel moment, cu toate dificultățile implicate. Nu dorim să decidem nici în privința gravității culpei, căci credem că singurul judecător valid va fi fost conștiința acestor oameni care se vor fi aruncat cu tot entuziasmul vârstei într-un joc atât de fragil, atât de perfid așa cum facem cu toții, fără să știm ce “viitor” va trebui să ne asumăm ca “trecut”, mai precis fără să putem avea viziunea clară a consecințelor faptelor noastre, dar trebuie să optăm, și mai ales trebuie să decidem să optăm. Este ceea ce au făcut cei “judecați” aici. Este desigur mai comod să nu alegi, să nu te implici în vâltoarea vieții publice și mai sigur. Este poate o opțiune spre care merge propria noastră generație dar este poziția cea mai înțeleaptă ? Poate fi filosoful scutit tocmai de preocuparea sa cea mai importantă, viața cetății? Și nu este oare maniera aceasta de a judeca și de a da sentințe o cale sigură de a inhiba orice pornire a tinerilor intelectuali spre viața cetății ? Este sigură, dar nu și înțeleaptă. Dezimplicarea poate fi și ea nesfârșit vinovată iar experiența atâtor ani trăiți în “liniște” sub dictatura comunistă constituie o probă a acestei opțiuni eronate a lipsei de opțiune.

Este interesant, pe de altă parte de observat și modul cum experimentul interbelic a apropiat într-un punct de focalizare a energiilor intelectuale și a entuziasmelor și căutărilor politice, spirituale și chiar religioase, o mulțime eterogenă de oameni, iar după acest experiment aceștia s-au despărțit definitiv ca și cum nu ar fi avut niciodată nimic în comun. De aici înainte fiecare intelectual își ia cu sine problema, părăsind centrul acela incendiar de focalizare pe care l-a constituit momentul istoric de care am vorbit și se îndreaptă spre o anume zonă, adăugând propriul său paradox.

¹ Dan Pavel, *Legionarismul*, în vol. *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, Editura Polirom, Iași, 1998, p.223.

² *Ibidem*, p.222.

CAP.6. PORTRATE FINALE

6.1. Un pesimist revoltat Emil Cioran scepticul; Emil Cioran sofistul.

În 1940 Emil Cioran publică *Amurgul gândurilor* și începe să lucreze la *Îndreptar pătimas*, care va fi ultima carte scrisă în limba română. În 1949, după o așteptare de doi ani, îi apare prima carte în limba franceză, (*Précis de decomposition*) la Editura Gallimard, care va fi un succes mai mare decât se aștepta însuși autorul¹. În iunie 1950 Cioran primește premiul “Rivarol” pentru debut în Franța. Cartea este rodul experienței adoptării altei limbi, cu toate dificultățile pe care aceasta le presupune. Așa se explică faptul că *Tratatul* a fost scris în patru variante, șlefuit la nesfârșit, ca într-un pariu pus cu sine pentru a le arăta indigenilor că poate scrie la fel de bine sau chiar mai bine decât ei², până când a ajuns la forma finală, tipărită. Experiența părăsirii limbii materne este de asemenea una dramatică, de natura găsirii unei noi identități și este una din temele la care filosoful va reflecta adesea. Emil Cioran a continuat să experimenteze mutațiile ontologice pe care ți le impune părăsirea patriei și părăsirea limbii și poate de aceea s-a apropiat și i-a înțeles mai mult ca oricine pe evrei deoarece s-a simțit el însuși un exilat.

Este uimitor cum o cultură precum cea franceză, în măreția și aroganța ei a admis să salute în Cioran, un debutant metec, veșnicul student sorbonard care nu frecventa nici un curs, pe Martorul epocii, celebrându-l așa cum nu s-a întâmplat lui Conrad în Anglia, lui Canetti în Germania ori lui Nabokov în America.³ Și uimirea noastră poate crește cu atât mai mult cu cât ceea ce scria Cioran ar fi putut, din lejeritate, să fie inclus în cadrele existențialiste la modă în Franța acelor ani, și nu s-a întâmplat așa, dimpotrivă originalitatea lui Cioran nu a fost nici o clipă pusă la îndoială așa cum de altfel s-a întâmplat în țara lui de origine, România, mai ales în anii în care comunismul începea să se simtă la el acasă. Criticile și acuzele¹ adresate lui Emil Cioran de compatrioții înregimentați și servind un sistem de gândire în care libertatea reprezenta un non-sens vor fi numeroase și în loc să destrame un mod de gândire, nu au făcut decât să reprezinte fresca epocii, a criticii de o factură complet aservită sistemului de gândire comunist.

¹ Cartea (cu un tiraj de 2000 exemplare) s-a bucurat de cronici favorabile scrise de: Maurice Nadeau în *Combat*, André Maurois în *Opera*, André Thérive în *Paroles Françaises*, Claude Mauriac în *La Table Ronde*, Anne Blanchard în *Cahiers du Sud*, precum și de numeroase cronici la radio etc. De altfel cartea va fi tradusă în germană, spaniolă și română și reeditată.

² Cf. Emil Cioran, *Exercices d'admiration*, p.213.

³ Cf. Gabriel Liiceanu, op. cit., p.175.

Începând cu anul 1951², Emil Cioran colaborează la numeroase reviste, publică mult, cunoaște succesul, refuză însă numeroasele premii care îi sunt oferite, poate din orgoliu, din convingerea că aceste nu se potrivesc noii imagini pe care filosoful o percepe despre sine. La nedumerirea celor din jur se explica: “Vedeți, realitatea este că premiile nu sunt compatibile cu ceea ce scriu eu. Dacă aş scrie altceva, n-ar fi nici o problemă. Nu poți scrie însă *Ispita de a exista* și a doua zi să apari la televiziune și să iei un premiu... Pe mine mă citesc mai ales cei foarte tineri, cei care nu merg încă nici măcar la Universitate. Ce impresie credeți că le-aș face dacă m-ar vedea că accept dintr-o dată un premiu?”³ Aceasta atitudine nu este act de falsă modestie, ci l-am putea considera pe de o parte un gest de a sacrifica cititorilor⁴, celor de aproape-departe care trebuie să

înțeleagă ceva din frământările gânditorului atât de des și nedrept acuzat de ipocrizie, iar pe de altă parte este un act de integritate, un act menit să-i păstreze neștirbită libertatea care îi era atât de necesară, care era de fapt modul său de a exista. Atitudinea aceasta are rădăcini mai vechi și a reprezentat o practică cvasi-constantă în viața gânditorului⁵. Într-un alt registru însă, putem citi cât de fidel era Cioran fiecărei imagini pe care o avea despre sine, și că dacă, derapajul în ordinea politică a dispărut, Cioran renunțând să se mai intereseze de acest aspect modul în care percepția a determinat viața și-a păstrat relevanța.

Desigur că se poate recunoaște în toate aceste întâmplări acel teribilism care l-a marcat pentru întreaga sa existență, dar dincolo de teribilism ar trebui să fim în stare să vedem aspectul grav al problemei, tristețea și totodată ironia cu care gânditorul revenea cu reflectarea după eșecul politic asupra ideii de glorie, poziție nouă care îi va determina o rezervă intelectuală față de orice onoruri. Existența lui Cioran este, într-un anume sens, non-formal desigur, exemplară. Acesta este motivul pentru care într-un original dicționar filosofic, apărut

¹ Cf. Antologia *Pro si contra Emil Cioran (Între idolatrie și pamflet)*, Editura Humanitas, București, 1998.

² Începând cu anul 1951 *La table Ronde* și la *Combat*. În 1952 publica *Syllogismes d'amertume* la Editura Gallimard și începe colaborarea la *Preuves* și la *Profiles* iar în 1953 își începe colaborarea la *La Revue de la Culture Européenne, Liberté de l'Esprit, La Nouvelle Revue Française*. În 1956 apare *La Tentation d'exister*, carte pentru care în România vor apărea critici virulente. În 1957 Cioran refuză premiul “Sainte-Beuve”, deschizând astfel un drum pentru urmatoarele refuzuri: premiul *Combat*, premiul *Nimier*. Când *Le Monde* hotărăște să-i consacre cele două pagini centrale ale suplimentului literar, Cioran încearcă să-i convingă să se răzgândească. Este probabil prea orgolios pentru a accepta notorietatea sau este o notorietate care nu se potrivește gândirii sale, viziunii sale asupra lumii, modului de viață pe care l-a ales.

³ Din convorbirea cu Fernando Savater, cuprinsă în volumul *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993, sub numele *Să scrii ca să trezești*, p.15.

⁴ Cioran a avut o existență materială relativ precară, având în vedere că tirajele reduse ale cărților care au apărut cam la patru ani nu-i aduceau autorului decât venituri modice. Premiile literare, unele dintre ele destul de consistente ar fi putut rezolva, acoperi nevoile relativ modeste ale gânditorului, care a locuit toată viața în hoteluri ieftine și a mâncat la cantine și restaurante studențești.

⁵ Pe vremea cand Cioran a fost numit profesor la un liceu renumit din Brașov, după ce trecuse excelent examenul de capacitate, premiat și socotit primul între zeci de candidați dornici să fie selecționați pentru a preda în școlile secundare, a fost primit cu aplauze la prima intrare în clasă. Vădit încurcat Cioran le-ar fi spus elevilor: “În loc de a mă aplauda, ar fi mai bine să cântați *Marșul funebru* de Chopin. E o rușine să fii premiat.” Urmarea acestei întâmplări a fost inventarea unei noi “formule de salut”: “Jos premianții!” Vezi Ștefan Baciu, *Un profesor de*

în *La table Ronde* în 1987, Gabriel Matzneff l-a ales pe Cioran drept model pentru articolul *BOHEME*.¹

În anii următori Cioran continuă să publice², urmându-și imaginea cu statornicie. Personalitatea sa se dezvăluie atât prin intermediul scrierilor sale, dar și prin modul de viață pe care și l-a ales și de la care nu a demis. Iar dacă în Franța a ales să ducă o adevărată politică a secretului, a refuzului de a apărea în public (lansarea cărților era pentru el o adevărată tortură), în presă, la televiziune, în afara Franței (în Germania, Spania, Elveția și Italia) a fost mult mai puțin strict în privința interviurilor, conferințelor sau chiar a aparițiilor la televiziune. Cum se explică acest lucru? Poate dintr-o “strategie centrifugală”³ care urmărea să păstreze intactă “imaginea centrului”, poate din vanitate, dintr-o anumită slăbiciune legată de faptul că Franța a însemnat Refugiul, patria adoptivă, Țărutul de fugă, sau poate din acel acces de demonstrativitate despre care am mai vorbit. El însuși definește această atitudine formulând-o ca pe un imperativ: “Regula de aur: să lași o imagine de sine incompletă...”⁴ Poate că are legătură și cu teama pe care a resimțit-o Cioran pentru trecutul său rușinos care, putea oricând să se întoarcă, precum un bumerang împotriva sa. De aici poate, și formula în care Cioran și-a exprimat plastic, condiția: “Scriitorul care a făcut prostii în tinerețe, la debut, e ca femeia cu un trecut deocheat. I se reproșează veșnic”⁵.

Pe de altă parte, poate fi luată în calcul și ipoteza potrivit căreia indiferența și răceala pe care Cioran le-a afișat cu ontestație față de succes și onoruri provin din acea teamă aproape mistică de pierdere a identității, de o pactizare vulgară cu publicul cititor, de o înțelegere prea rapidă și prea simplistă a mesajului transmis (în sens nietzscheean). Cioran a preferat să

învățămint secundar numit Emil Cioran, în Pro și contra Emil Cioran (Între idolatrie și pamflet), Editura Humanitas, București, 1998, p.365.

¹ “Câtă vreme e tânăr și zglobiu, artistul se conduce cu voioșie după evanghelicul ”Nu purtați grija zilei de mâine” Cuvintele <economii> și <pensie> sunt, pentru el, lipsite de sens și el nu face decât să trăiască de pe o zi pe alta. Câștigă puțin, locuiește la etajul al VI-lea fără lift, dar ce importanță are! Tinerii care îi fac onoarea de a-l iubi urcă bucuroși treptele care duc la mansarda lui. În plus, are parte de ceva care pentru un creator este bunul cel mai de preț, faptul de a dispune cum vrei de timpul tău. Nu se duce la slujbă, nu are obligații și nici funcții și în fiecare dimineață când se trezește poate să exclame: <Ziua îmi aparține!>.”

² În 1960 Cioran publică *Histoire et utopie*, lucrare ce va fi mai apoi tradusă în germană, spaniolă și română. Începe să se ocupe de istorii literare, dicționare, enciclopedii. Sunt de semnalat colaborările la *Evergreen*, *Herder*, *Merkur*, *Le Nouveau Commerce* etc. În 1964 îi apare *La chute dans le temps* și va fi tradusă în germană, spaniolă și română. Continuă activitatea publicistică în *Mercure de France*, *Tri Quarterly*, *Hermes*. În 1969 publică *Le Mauvais demiurge*. Continuă să refuze premiile literare, atât cele care i se oferă din Franța cât și premiile americane. În această perioadă va colabora cu *La Quinzane Littéraire*, *Antaeus*, *Francia*, *La Délirante*, *Akzente*. În 1982 refuză o bursă pentru Berlin. Începând cu 1983 i se publică traduceri ale eseurilor în multe publicații din România cum ar fi: *Viața Românească*, *Vatra*, *Almanahul literar*, *Almanahul Ramuri*, *Tribuna*, *Familia*, *Caiete critice*, *Ateneu*, *Echinox*, *Steaua* ș.a. În 1986 apare lucrarea *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, lucrare care va înregistra un mare succes de presă, editorial și de public cititor. În presa din România, începând cu anul 1990, sunt reproduse, traduse, scoase la iveală numeroase articole (cunoscute ori inedite) în cele mai multe publicații (cotidiene, săptămânale; literare, politice etc). În același an este ales și membru de onoare al Uniunii Scriitorilor din România. Editura Humanitas, condusă de Gabriel Liiceanu începe să-i tipărească integrală scrierilor. La 20 iunie 1995 Emil Cioran moare la Paris.

³ Gabriel Liiceanu, op. cit, p.159.

⁴ Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, Editura Humanitas, București, 1995, p.188.

⁵ Idem, *Scrisori către cei de-acasă*, Editura Humanitas, București, 1995, p.174.

păstreze publicul la o oarecare distanță, benefică pentru păstrarea intactă a spațiului său de joc pe care nu l-a dorit niciodată invadat de curiozitatea, firească de altfel, publicului. Așa se explică lejeritatea cu care s-a lăsat abordat de jurnaliștii din Germania, Spania ori chiar Japonia, depărtarea eludând pericolul manevrelor invazive. Această indiferență față de succes se înrudește cu răceala cu care s-a raportat la opera sa, la cărțile sale. Odată tipărite, cărțile s-au îndepărtat într-un mod ciudat de autor, i-au devenit străine. Cioran a condamnat în bloc cărțile scrise în limba română, în special datorită stilului. Acele cărți au fost scrise instinctiv, cu o scriitură indiferentă, important fiind numai mesajul care era de transmis. Abundă lirismul, autorul se îndoiește chiar asupra calității “gustului”, dar nu și asupra autenticității lor și asupra faptului că sunt “infernale”, “provocatoare”, scrise sub incandescența extremelor. Este remarcabilă această atitudine, deoarece puțini autori reușesc să se distanțeze de opera lor într-atât încât să formuleze judecăți atât de glaciale. Dar poate că și această atitudine se subordonează acele accese de demonstrativitate a personalității sale. După fiecare carte, socotea că a încheiat ceea ce a avut de spus și se întreba “La ce bun o nouă carte?” Și totuși urmau altele căci, atâta vreme cât “va mai exista un singur zeu în picioare, sarcina omului nu va fi încheiată.”¹

Cât despre rușinea legată de percepția retrospectivă a perioadei interbelice incriminate și incriminatorii, Cioran nu a încetat să se scuze, implicit prin refuzul trecutului său, a patriei sale, a limbii sale, experimentând o adevărată mutație ontologică, dar și explicit, în scrisori și interviuri, conștient și bolnav de gândul că deși s-a scuturat de acea “boală” politică, de acel “cancer” al gândirii, nimeni nu vede vindecarea².

Cât despre mutația ontologică de care pomeneam, credem că este important de făcut precizarea că Cioran a trăit-o ca pe o experiență zguduitoare, dramatică a părăsirii patriei și limbii materne. În *Mărturisiri și anateme* întâlnim chiar o suprapunere a lor³. Dacă limba te limitează, deși îți conferă o identitate în ordinea spiritului, “părăsirea unei limbi înseamnă: a-ți da altă limită (*finis*), alta de-finiție; pe scurt, *changer d'identité*”⁴. Este un fenomen abrupt, asemenea morții și reîncarnării într-un alt trup lingvistic. Poate de aceea, după o astfel de experiență, ar trebui să-ți schimbi numele. Experiența de a scrie într-o altă limbă e ciudată și pentru faptul că nu mai scrii instinctiv, ca în propria ta limbă, ci reflectezi asupra cuvintelor

¹ Idem, *Aveux et anathèmes*, p.146.

² Idem, *Scrisori către cei de-acasă*, Editura Humanitas, București, 1995, p.114.

³ “Nu locuim într-o țară, locuim într-o limbă. Atât și nimic altceva înseamnă patria”. Cioran a scris în românește până în 1947, când, o încercare de a-l traduce în românește pe Mallarmé, îi produce revelația faptului că pătrunderea într-un alt teritoriu lingvistic nu se poate face decât prin pierderea vechii identități, după care a renunțat la propria sa limbă (ca limbă minoră, pe care nu o cunoaște nimeni) și a început să scrie în franceză, o limbă care, de altfel, nu i-a convenit niciodată, pentru că nu reușea să exprime pasiunea: “mi-ar trebui o limbă sălbatică, o limbă de bețiv. Franceza a fost pentru mine ca o cămașă de forță” Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, Editura Humanitas, București, 1995, p.29.

⁴ Gabriel Liiceanu, op.cit., p.168.

asupra scriiturii, cuvintele devin “conștiente”. Scriitorul și-a schimbat viața odată cu limba, deși a ales “o limbă de seră”, “limbă de juriști și legislatori”, fără atâta viață cât propria sa limbă. Cu toate acestea, Cioran susține că viziunea asupra vieții nu s-a schimbat indiferent în ce limbă a scris. Numai forma expresiei s-a schimbat. Însă în această privință Cioran nu s-a jucat. El a șlefuit până la perfecțiune expresia pentru a obține desăvârșirea într-o limbă “inabordabilă, prea nobilă și prea distinsă”¹, sub semnul demonstrativității, manifestată în acel pariu de a scrie mai bine decât francezii. Recursul la franceză a fost o schimbare existențială. Prin aceasta, Cioran a devenit *altcineva*, din punct de vedere metafizic, străin sieși. “Limba română nu e părăsită în numele unei judecăți de valoare, ci în numele unui divorț existențial în care ea a fost doar întâmplător amestecată”². Limba română este părăsită, cu tot universul ei de implicații afective și asociații involuntare, pentru a intra în limba franceză, aprins de focul unei limbi vulcanice ca într-o “cămașă de forță”, că într-un ocean cu apele înghețate.

În concluzie pe Cioran îl vom situa la limita dintre poetic și filosofic, este sceptic, mizantrop și pesimist dar lectura eseurilor sale are cu siguranță un caracter catartic. Percepția lui Cioran asupra propriilor sale experiențe este esențial determinată de drumul pe care l-a parcurs viața sa, de “evenimentele” sale (“cafardul”, insomnia, abandonarea țării și a limbii, ca determinații dar și ca efecte, soluții ale problemelor ridicate de percepție, așa cum am văzut), dar mai ales de modul cum le-a interiorizat și transformat în filosofie, din perspectiva unei gândiri care a cochetat în permanență cu parabola și paradoxul. Din această perspectivă, soluțiile raportării la suferință, istorie, la Dumnezeu (mistica, sfinții), muzica, moartea și toate celelalte teme în preajma cărora a gravitat în cele din urmă sunt existențiale dar nu neaparat existențialiste, sunt probate prin trăire sau, mai degrabă, sunt teoretizări ale trăirii și ale unei percepții specifice.

6.2. Un stoic târziu, socraticul Constantin Noica.

Constantin Noica și-a săvârșit propriul paradox din dorința de a îmbina și de a face compatibilă propria gândire asupra modernității, raționalismul său funciar, cu „logica naționalismului antidemocratic”³. Din această perspectivă, paradoxul se sprijină, pe „ireductibila dualitate” a întrebării constitutive⁴ a operei lui Noica. Dificultatea interpretării⁵ operei survine tocmai din această ambiguitate a întrebării constitutive la care nu a renunțat niciodată. De bună seamă că precursorii acestui mod de gândire pot fi găsiți printre

¹ Emil Cioran, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 1992, p.6

² Gabriel Liiceanu, op.cit., p.181.

³ Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit. p.63.

⁴ Vezi teoria interpretării lui Gadamer, interpretare care operează pe baza evidențierii întrebării care a provocat opera și care rămâne ascunsă în ea.

⁵ Vezi Alexandra Laignel-Lavastine, op. cit. p.64

personajele noastre și este suficient să facem referire la realismul lui Nae Ionescu și a lui Nichifor Crainic, care acuză modernitatea (mergând, desigur pe urmele lui Eminescu și Iorga, a semănătoriștilor, gândiriștilor și ortodoxiștilor). Dar poate că nu demersul clarificării reprezintă obsesia personajului pe care îl urmărim iar noi, la rândul nostru, am găsit de cuviință să urmărim alte piste în ceea ce privește evoluția post-evenimentială a lui Constantin Noica.

Experimentele lui Constantin Noica nu se opresc la ceea ce s-a întâmplat în momentul interbelic. Filosoful continuă să experimenteze iar percepția sa asupra lumii sau asupra propriei sale lumi, continuă să-l determine; jocul existenței civice a gânditorului dar și lumea politicului așa cum acesta o percepe sau refuză să o perceapă dă naștere unor întâmplări paradoxale, neeludând nici dimensiunea tragi-comică, atât de umană a unor momente, ca acela¹ al “expropriării moșiei” pe care Noica o moștenise de la tată de către comuniști și la “bucuria” sa de a se fi eliberat de o povară. Există păreri² potrivit cărora, decăderea în ordinea materială, îl va fi făcut pe filosof cu adevărat pregătit pentru experimentarea filosofiei, drept pentru care va urma cea mai prolifică perioadă creatoare. Pe noi ne interesează doar ambivalența percepției, inversul optimist al rațiunii hairetice exersat aici în forma disjuncției satisfăcătoare în oricare dintre formele ei și perfect, deși paradoxal, compatibilă dintre Noica și existența lui exclusiv mondenă din perioada primilor ani de studenție și Noica expropriatul care dă meditații la săritura în lungime pentru a primi lapte în schimb. Această ambivalență s-ar traduce în limbaj noician similar judecății fiului isipitor: “Dacă-mi reușește păcatul, e bine: am voluptatea; dacă nu-mi reușește, e iarăși bine: am virtutea”³. Această punere a problemei credem că explică acea euforie cu care filosoful se încredea în “bunătatea” timpului nostru. Și nu percepția lumii este într-o vinovată de o astfel de poziție existențială ci, acel sentiment de a putea transcende cu cinism limitele pe care lucrurile comune și bunul simț le pun asupra celor ce au o existență imundă, sentiment pe care l-au avut toți oamenii celebri (indiferent că este vorba de oameni de cultură sau alte personalități), iar Noica a cunoscut o lungă perioadă de timp gustul celebrității, chiar dacă era vorba de o celebritate provincială culturală sau chiar de o celebritate (pe care el însuși o privea cu amuzament) printre lumea chelnerilor, recepționarilor de hotel, ori a bucătăreselor din Păltiniș. La aceasta se adaugă și disprețul pe care Noica l-a avut întotdeauna față de simțul comun mergând chiar până la a-l confunda⁴ cu bunul simț. Am putea spune că este vorba despre unul dintre elementele pe care Noica le-a

¹ Se spune că Noica, aflat în camionul care îl ducea spre domiciliul forțat de la Câmpulung, “era cu o carte de filosofie în mână. Dinu a fost fericit că a scăpat de moșie. Pentru el, tot ce nu era carte nu reprezenta nici un interes. Și moșia îi căzuse așa pe cap, după moartea lui taică-su. (...) Trebuia, oarecum, să se ocupe de moșie. Pentru el a fost o ușurare confiscarea moșiei. Era fericit, cu cartea în remorca aia de camion.” Vezi Stelian Tănase, *Anatomia mistificării. 1944-1989*, Editura Humanitas, București, 1997, pp.22-23.

² Brădățan C., op. cit., p.140.

³ Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, p.96.

⁴ Alexandru Paleologu, *Amicus Plato... sau: despărțirea de Noica*, în *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, București, 1980, pp.23-24.

primit moștenire de la magistrul Nae Ionescu, mentorul care la rândul său se purta ca și cum s-ar fi aflat dincolo de bine și de rău, care își păstra “poza”, travestiul, și în aula universitaă, și în lumea mai mult sau mai puțin curată a afacerilor lui Blank, sau de-a dreptul obscură a intereselor amoral-politice și chiar în curtea lagărului de la Miercurea Ciuc unde conferența cu aceeași nonșalantă capacitate de a face abstracție de realitate, de situație, sau de a o determina să existe în limitele și în lumia propriei percepții despre lume. La fel, Noica a reușit să facă din lume ce a dorit să perceapă despre ea. Însăși experiența închisorii comuniste, deși umilitoare, n-a reușit să-l smulgă din acel joc al permanentelor disimulări și dedublări, din acea luciditate care-l facea să pună permanent o distanță confortabilă și ironică între sine și opțiunile sale, îngăduindu-i ca, dincolo de înfrângere, să poată vorbi despre posibilitatea de “a săruta mâna care l-a lovit”. La urma urmei filosoful ar fi putut argumenta cu strălucire și cu egală distanță morală, orișice: de la “dezbateri asupra legii cu privire la furtul de lemne” până la apologia marxismului dacă ar fi vrut să o facă. Despre adevăratele sale convingeri însă este mai greu de făcut presupuneri. Ne îndoim de valabilitatea doleanțelor unor critici care cred în nevoia disculpărilor și scuzelor. Nu știm ce valoare ar putea avea regretele dacă acceptăm ideea că un asemenea tip de gândire, care se joacă demonstrându-ne că ar putea argumenta în egală măsură și cu egală forță rațională pro și contra unei idei ar putea fi vreodată socotită angajată, devotată unei ideologii. Poate că iarăși este vorba despre acel amoralism al gândirii moștenit de la profesorul Nae Ionescu. Și tot de la acesta a moștenit Noica modelul socratic.

Ne este dificil de demonstrat filiația socratismului lui Noica, mai ales pentru că, există ideea că, în filosofia românească nu există tradiție filosofică și nici discipolat în sensul unuia de idei preluate de la maestru și duse până la ultima lor limită. Discipolatul în cultura română este de forma “unei apropieri de o conștiință vie, de un om în carne și oase”¹. Exegețul crede că linia discipolatului se constituie de la Pârvan și Iorga, continuând cu Nae Ionescu, după care ar urma Mircea Vulcănescu, contrar altor opinii (Sebastian, Eugen Ionescu etc.) care îl proclamă pe Mircea Eliade conducătorul tinerei generații iar după război acest rol va fi preluat de Constantin Noica, Eliade și ceilalți intelectuali din exil care vor constitui până în prezent punctul de referință culturală și spirituală. În această tradiție a discipolatului, atât de recent construită se impune nu vreo doctrină ori sistem de norme ci, anumite tipuri de personalitate, stiluri de filosofare, moduri de problematizare dar mai ales, anumite personalități ca exemple de viață a gândirii, de existență intelectuală. Vom putea afirma chiar că însuși tipul de filosof de catedră, de profesor în sens clasic, a fost pe rând și în moduri diverse negat. Și dacă Nae Ionescu venea să stârneasă oprobiul Universității prin maniera sa deloc pertinentă a mediilor universitare ale vremii de abordare a cursurilor ca obiect, metodă, mod de gândire, Constantin Noica va reforma însăși ideea de școală, inversând rolurile profesorului și învățacelui,

destrămând imaginea consacrată, inițiind un experiment extrem de interesant prin așa-numitul proiect al “școlii de la Păltiniș”.

Acest proiect a fost adesea pomenit în lucrările filosofului și poate fi pus în legătură atât cu modelul socratic Nae Ionescu dar și cu modelul filosofului retras într-o cabană – tipul lui Martin Heidegger și cabana lui din munții Pădurea Neagră, pe de o parte iar pe de alta, determinarea așa-zisei ”eliberări” de bunuri, rechiziționarea forțată operată de comuniști. Poate ca ar trebui amintit și scurtul experiment al magisteriului lui Noica de a-l fi “moșit” pe filosoful din Alexandru Paleologu (amintindu-ne, din nou, de Nae Ionescu, de astă dată de conferințele sale ținute în lagărul de la Miercurea Ciuc). Experimentele paideice ale lui Noica au fost realizate cu o discreție impusă de restricțiile și cenzura regimului comunist. De altfel în 1949 lui Noica i se fixase domiciliu forțat la Câmpulung-Muscel, unde trăiește în condiții materiale săracioase. Aici îl întâlnește pe Alexandru Paleologu asupra căruia medierea sa va fi importantă². Câțiva ani mai târziu, în 1958, Noica va fi închis pentru “complot împotriva statului”. Trecutul său și apropierea de mișcarea legionare vor juca un rol important în modul în care va fi perceput și pedepsit de comuniști, deși capetele de acuzare vizau răspândirea de cărți interzise. Și totuși Noica percepe și apreciază această perioadă, ci cinismul caracteristic întregii generații, drept anii “cei mai fericiți din viața lui” căci, îi va mărturisi el lui Mircea Eliade mai târziu numai închisoarea reușește să scoată din om virtuțile sale cele mai alese. Mircea Eliade se arată mirat, în *Jurnal*, unde va nota aceste amintiri, mirarea sa este de altfel legitimă, Mircea Eliade fiind “scutit” de experiența mai mult sau mai puțin roditoare pe care o parte din fericita, talentata generație ’27 a trebuit să o trăiască, drept preț al rămânerii în țară. În anii aceștia Noica s-a “delectat” cu șaptesprezece volume din operele complete ale lui Marx și Engels și a învățat limba rusă. Va fi eliberat în 1964, când va ocupa un post de cercetător la Centru de Logică al Academiei din București. Noica își va începe demersurile pentru căutarea unor tineri, bine dotați intelectual, pentru a-i “antrena” și a-i face să ajungă oameni de cultură adevărați. După ce se va pensiona, în 1975 se va retrage într-o cabană la Păltiniș, în preajma Sibiului, departe de lume, unde își va pune în practică ideile despre școala de filosofie. Aici Noica va avea o înrâurire covârșitoare asupra câtorva discipoli care vor

¹ Ștefan Afloroaei, op. cit., p.152.

² “Eram (...) eu în clandestinitate, sub o identitate falsă, iar el cu domiciliu forțat. Am trăit atunci un fel de euforie intelectuală, o minunată aventură a spiritului pe care am numit-o cele “o mie și una de nopți filosofice” ale noastre. Ne-am spus că poate ar trebui să împărtășim această fericire cu semenii noștri (și mai ales cu femeile) ajutându-i să înțeleagă că viața cotidiană poate fi transfigurată și făcută mai vie și mai concretă prin filozofie. Lui Noica i-a venit să scrie, după modelul *Povestirilor după Shakespeare* ale lui Charles amb, o carte care să “povestească” *Fenomenologia spiritului*” – Alexandru Paleologu apud Lavastine, op.cit., p.34.

reuși să reprezinte vârfuri ale intelectualității românești contemporane: Andrei Pleșu, Gabriel Liiceanu, Sorin Vieru, Petru Creția, Victor Stoichiță etc.

Școala lui Noica este un model total diferit de cel clasic, pe care îl cunoaștem. Este un mod de inițiere a discipolilor, socratic prin forma discursului, dar mult mai intim, dând prilejul ca discipolii să primească nu doar și nu neapărat cunoașterea de care poți beneficia de la un maestru ci posibilitatea de a participa, pe viu (așa cum se întâmpla la cursurile lui Nae Ionescu), la creația ideilor¹. Astfel se naște “modelul paideic” în cultura română, așa cum îl numește Liiceanu în *Jurnalul de la Păltiniș*, o veritabilă mărturie despre școala lui Noica și personalitatea filosofului. Și, în ciuda elitismului de care a fost acuzat², și chiar dacă nu toți discipolii îi primesc învățătura “ca din gură dumnezeiască”, așa cum i se întâmpla lui Liiceanu, cel mai fidel discipol, pentru toți Noica a reprezentat acel altfel-de-profesor a cărui prezență și lipsă le simți deopotrivă cu acel dor³ al ființei tale răvășită de proximitatea ideii.

În ceea ce privește problema preocupărilor sale intelectuale “finale” menționăm doar încercarea lui Noica de a crea o metafizică a românității (“etno-metafizică), a *modului specific românesc de a fi în lume*, cu influențe sesizabile atât pe linia gândirii de tip heideggerian (ca metodă de deciptare a sensului cuvintelor și limbii ca instrument de cunoaștere) cât și pe linia preocupărilor lui Mircea Vulcănescu (ca obiect – românitatea privită filosofic). Această preocupare a generat noi polemici, atât în privința distincției metafizica ființei – filosofia națiunii, cât și în privința unui răspuns culturalist dat de Noica gravelor probleme politice ridicate de situația unei Români aflate sub opresiunea comunistă. Reproșurile aduse lui Noica pentru poziția sa filosofică, pentru etnicismul său, cât și pentru faptul că a preferat să dea un răspuns exclusiv culturalist la provocările modernității și nu a avut o poziție sau mai bine-zis nu și-a manifestat explicit opoziția la provocarea politică a vremii, ei bine aceste reproșuri nu se pot constitui într-o disoluție a construcției noiciene, care, credem ține de percepția pe care gânditorul a avut-o asupra lumii sale, ca lume a lumi în care a trăit participând ori nu la ea după cum a convenit cu sine în jocul social. Că în momentul interbelic a ales să se angajeze politic la dreapta iar în perioada comunistă postbelică a ales să tacă și să “jocă” pe Socrate și

¹ “De cum aveam câteva zile libere, ne repezeam, cei trei-patru elevi ai lui, la Păltiniș, și, în izolarea totală a muntelui (...), în plimbări care durau ore și, în orele serii, în cămăruța încălzită cu lemne, aveau loc cele mai fascinante discuții la care m luat parte vreodată, cele mai pasionante înfruntări de idei, se făceau cele mai subtile, aprige și pritenesti observații pe marginea textelor proprii, supuse judecății celorlalți” – Gabriel Liiceanu, apud Lavastine, p.36

² Vezi Nicolae Steinhardt, “Catarii de la Păltiniș”, în *Familia*, decembrie, 1983.

³ “El Noica cel viu, cu ghetrele și galoșii lui, cu frigul camerei lui de la Păltiniș, cu prânzurile lui translucide la cantina foresteră, Noica cel care dă voluntar lecții de engleză ospătarilor din Snagov și care uneori înduioșează până la lacrimi o activistă de partid pentru soarta culturii române, Noica cel care iscălește “cu stimă” după ce înjură de mamă “netrebnică românească” și care la Câmpulung, în domiciliu obligatoriu, dădea lecții de săritură în lungime pentru a obține banii de gaz, Noica cel care te așteaptă cu focul făcut și cu țuică, seara când ajungi înfrigurat și obosit la vila 23, Noica de lângă care nu pleci niciodată cu o ideologie ci doar cu pofta de a deveni ceea ce ești și cu sentimentul tonic (și carent în lumea românească) că *se poate* face treabă și că *merită* s-o faci, Noica acesta, neașteptat de eficient în *immediatul* sufletului tău și de care ți-e dor nu ca de un știutor profesor de filosofie, nici ca de un “guru” solemn și tainic, ci ca de o instanță patern-frățească, protectoare, stimulatorie, încurajatoare” – Andrei Pleșu, în *Epistolar*, 1987, pp.218-219.

pe filosoful etnicului aflat în reclusiune liber-consimțită este un dat și indiferent câte ipoteze am lansa ori am analiza, putem face ca lucrurile să devină grave sau mai puțin grave dar preferăm să optăm pentru o concepere și percepere a lucrurilor ca existente pur și simplu, fără să fim obligați să le dăm o conotație morală. De ce trebuie ca fiecare act al unei ființe, al personajelor noastre, trebuie să poarte, ca anexă, un dosar, o judecată de ordin moral ? *Cui prodest* ?

Poate că mult mai potrivit, chiar dacă nu folositor în sensul pe care îl găesc pentru acest termen “judecători de genul lui Leon Volovici care crede că până și ambiguitățile culturale ar fi generate de același “angajament politic pro-gardist, niciodată mărturisit”¹, deci mai potrivită intenției noastre de a observa pentru a obține o imagine plauzibilă iar nu pentru a documenta un caz ce așteaptă o sentință, este analiza frustră (să nu o numim crudă) deconstructivistă dar echilibrată de o ironie fină, pe care cu siguranță și Noica ar fi gustat-o, făcută de Sorin Antohi² într-un dialog cu Dan Petrescu, incitați de intenția *Jurnalului de la Păltiniș* de a repune în discuție, a câta oară ? a condiției omului de cultură în România contemporană. Ei sesizează câteva paradoxuri sau măcar neconcordanțe ale discursului pedagogic noician: pe de o parte spațiul citadin, bulevardul, ca locație privilegiată a gândirii filosofice, în conflict cu ideea că orice mare filosofie sfârșește într-o platitudine³. Se ajunge de aici la falsul conflict dintre “idiomatic și universal”, dintre tradiționalism “ajuns pășunism” și modernitate care s-a insinuat restaurând momentul interbelic. Ce altceva intră în câmpul nostru de percepție astfel alimentat, decât o imagine caricaturală a unui moment de dezbatere interbelică, reiterat ca într-o formă gravă de retard intelectual al maestrului căruia îi reușește o nouă contaminare a culturalului cu politicul căci reclusiunea sa nu este de un ermetism perfect. Noica nu își poate feri discipolii de intruziunea autorității politice, iar discursul său paideic va fi implicit contaminat de acceptul tacit dat regimului căruia nu i se opune. Singura sa justificare o constituie preeminența profilului cultural în raport cu implicațiile etice. Remarcabile sunt la Noica și reducăționismele și exclusivismele de genul anexării femeilor la munca filosofului și a celor vreo doisprezece filosofi ținuți la mare preț. O capcană pe care Noica și-a întins-o lui însuși prin jocul cu etimologia este modul în care s-a lăsat afectat de însuși termenul de “autoritate”⁴ cu sensul său de sporire care însă este autoreflexiv.

Exegeții sesizează și o lipsă de adecvare a lui Noica la utopie, atât din punct de vedere spațial (Păltinișul nu este o insulă *des-legată* de umanitate iar existența prozeliților nu se justifică, ei creind punți cu lumea) dar nici temporal, căci filosoful se căznește ineficient să tot reitereze acel moment interbelic anacronic.

¹ Leon Volovici, op. cit., p.161, vezi și Katherine Verdery, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, traducere Mona Antohi și Sorin Antohi, Editura Humanitas, București, 1994.

² Sorin Antohi, op. cit., cap. “Noica, *Denker in Dürftiger Zeit* ... Un dialog cu Dan Petrescu”, pp.197-234.

³ Să nu uităm că și despre Noica Alexandru Paleologu a făcut aprecierea nu foarte măgulitoare că, dacă nu ar fi avut geniu ar fi fost un prost” – apud Liiceanu, op. cit., p56.

⁴ “... *auctoritas* vine de la *augeo* “a spori” și deduce de aici că autoritatea te sporește: “Autoritate are cel ce mă sporește” (p.193)” – Antohi, op. cit., p.203.

Pe de altă parte, găsim și demonstrații ale adecvării modelului școlii lui Noica la utopie. Andrei Cornea este cel care socotește că se fac simțite toate premisele *pattern*-ului utopic¹, căci “Păltinișul” lui Noica este insular și în sens geografic (“trăiește în relativă izolare fizico-geografică, undeva, la peste 1200 de metri deasupra nivelului mării...”), însăși cămăruța în care trăiește și scrie potențează izolarea și deci “insularizarea”, dar și din punct de vedere spiritual, căci există o serie de locuri speciale, privilegiate, ar zice Eliade, unde “se crede că se întrupează spiritul și unde te salvezi prin cultură și filozofie”. Exegețul definește acest loc drept “o redută a idealului spiritual sustrasă cumva, ca prin miracol, lumii demonice a național-comunismului rămase *jos*”².

Deseori idealul proclamat de școală, acela al rezistenței prin cultură, iar nu modelul școlii, a fost suspectat de a fi fost utopic, sau mai bine zis, distanța dintre acest ideal autoproclamat și școală a fost socotită prea mare, livrând astfel, întreg proiectul în utopie, în himeră. Să ne gândim la ironiile lui Cioran adresându-se lui Liiceanu după lectura *Jurnalului*, sugerându-i o idee despre aparența de falsitate sau despre lipsa de aderență la real a acestui proiect³, precum și suspiciunea că întâmplărilor povestite în *Jurnal* le corespunde un “neloc”, ele reprezentând “o retragere din istorie”.

O altă idee interesantă pe care o găsim la Andrei Cornea și sub zodia căreia judecă diversele aprecieri ale exegeților despre Școala de la Păltiniș, este aceea a implicării propriilor atitudini afective ale acestora față de Noica în judecățile despre el și despre școală. Astfel, cei care îl simpatizează pe Noica îl vor aprecia drept “antrenor cultural” iar rolul său îl vor socoti benefic și “esențial chiar în contextul nefericit al României ceaușiste”⁴ (Liiceanu) și vor insista asupra ideii că viața lui Noica are o valoare exemplară, chiar și prin semnificația celor mai mici gesturi (Pleșu) sau chiar asupra ideii de maestru dispus într-un mod și cu un model filosofic de înțelepciune și umilitate să asiste pe ceilalți și să îi îndrume (Sorin Vieru). Justificarea pe care o are atitudinea afectivă a acestora survine din iubirea cu care s-au implicat și s-au aplicat modelului paideic noiciian. Ceilalți, care nu îi datorează filosofului dragoste și recunoștință, vor considera “modelul paideic” drept fals, ieșit din istorie și din lumea reală iar pe Noica îl vor percepe drept lipsit de “viață autentică”⁵, incapabil să înțeleagă viața adevărată, cultura adevărată, “închis idiosincronic și dictatorial între propriile reverii”⁶.

¹ Andrei Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2004, cap.VII A *fost*”Școala de la Păltiniș” o experiență utopică?, pp.196-257.

² Ibidem, p.198.

³ “Un străin care ar citi Jurnalul d-voastră ar putea crede că în anii aceia oamenii din România nu făceau decât să se piardă în meditații atemporale sau să viseze la soarta civilizației Oferiți, așadar, o imagine falsă, dar în fapt veridică a realităților din țară pentru că evenimentele pe care le povestiți, au existat cu adevărat fie și numai la Păltiniș” Emil Cioran în Gabriel Liiceanu, *Epistolar*, Editura Humanitas, București, 1987, 9.300.

⁴ Andrei Cornea, op. cit., p.202.

⁵ “Ceva fals sau falsificator e lojat în ființa filozofului”- Mariana Șora în *Epistolar*, p.198.

⁶ Vezi Andrei Cornea, op. cit., p.204.

De aici putem extrage argumente pentru o utopie în sens negativ. Eugen Simion¹ vorbea despre școala lui Noica drept “utopie a culturii” și “utopie a performanței și a perfecțiunii” având drept scop transferarea tinerilor și inversarea drumurilor lor “din discotecă spre bibliotecă”. Ironiile lui Eugen Simion, sunt o rețea firească la “alergia” pe care Noica o avea și o manifesta nedisimulat față de critici. O anumită închistare, intoleranță față de anumite categorii ale vieții culturale îi reproșează lui Noica și fostul său “discipol” Alexandru Paleologu în a sa *Despărțire de de Noica*: inapetența față de tragic (atunci cum să-l placă pe Nietzsche ?), față de etic și chiar față de ideea de viață ca nesfârșită coexistență a varietății și pluralității.

Steinhardt, chiar dacă îl apreciază pe Noica din punct de vedere intelectual, trădează în *Catarii de la Păltiniș* o antipatie sau măcar o lipsă de empatie față de filosof și utopia sa căreia îi concede totuși o oarecare utilitate. Ascetul este cel care îi percepe drept o sectă gnostică, izolată de “lumea băcanului”, a “oamenilor proști dar mulți”², sectă plină de involuntară trufie aristocratică și erezie de tip maniheist, semn suficient al himerei.

Reproșul elitismului va fi reluat și de către Mircea Cărtărescu și pus în termeni categorici³. Andrei Cornea traduce elitismul prin “lipsă de adecvare existențială”, iar critica lui nu este altceva decât o acuzație mascată ca Noica a îndemnat la rezistență prin cultură, la lectură și creație ca răspuns la ororile comunismului, în loc să-și fi folosit autoritatea în sensul dirijării unei reacții practice, civice în sensul implicării politice, a unei dizidențe nedisimulate. Nu devine oare periculos proiectul utopic, de a întoarce spatele “Germaniei untului”, deci de a sfida ideea de emigrare din motive economice, opunându-i un răspuns restrictiv, exclusiv culturalist ? Z Ornea⁴ va merge până la a sugera ideea de recunoștință față de micile profituri obținute de Noica de pe urma regimului (posibilitatea de a publica nestingherit de exemplu, încurajarea dezvoltării unei doctrine etnice, naționaliste). Există însă și exegeți⁵ care cred că este o simplă coincidență între preocuparea lui Noica pentru teme naționaliste și temele naționaliste ale regimului, regim care l-a privit întotdeauna pe filosof cu suspiciune, tratându-l ca pe un “marginal”.

Ideea pe care o vom reține ca deosebit de semnificativă pentru demersul nostru asupra percepțiilor, din exegeza lui Andrei Cornea, este aceea potrivit căreia, fiecare critică, exegeză, constituie oglinda care reflectă atitudinea afectivă a exegetului, idee pe care o ilustreză cu comedia *Norii*, în care Aristofan, detestându-l pe Socrate îi face un portret pe măsura antipatiei, punându-l să umble prin nori cu capul în jos. În această cheie am putea lectura multe dintre percepțiile contemporanilor personajelor noastre care, prin existența și gândirea

¹ Vezi *Epistolar*, p.323.

² Vezi Andrei Cornea, op. cit., p.207.

³ “Păcat împotriva Duhului” apud Liiceanu, *Ușa intezisă*, Editura Humanitas, București, 2002, p.65.

⁴ Vezi Andrei Cornea, op. cit., p.209.

⁵ Mircea Martin, “Cultura română între comunism și naționalism” în 22, 2003/692.

lor (dincolo de aprecierile morale) importantă în epocă, nu puteau să nu-și atragă nu doar prietenii ci și antipatii care se trădeză *în sine*, în criticile făcute cu nepermisă pasiune pentru o lume vrută științifică, astfel încât pe lângă culpele mai mult sau mai puțin fericite ale personajelor acumulează și un capital de ură care nu se datorează neapărat alunecării “generației” spre dreapta fascistă ci, unor mult mai multe și mai greu de descifrat motivații.

În ceea ce îl privește pe Noica, noi ne vom opri asupra altei explicații, pentru că ideile expuse ne dau prilejul următoarei speculații: poate că în mod ideal și ireal, Noica, purtând stigmatul unei experiențe în care politicul devorează idealul, reiterează inconștient un trecut pe care dorește să-l desăvârșească; el călătorește inexplicabil spre aceeași experiență pierdută, refuzînd, cu o încăpățănare inexplicabilă să nege explicit girul său singurului lucru distructiv: intruziunea politicului în existența noastră. Este evident că experimentul interbelic a lăsat urme adânci în conștiința tuturor participanților iar o întoarcere de peste timp la acel moment ar putea fi explicabilă cu instrumentele pe care Mircea Eliade, fenomenolog al religiilor le va utiliza.

6.3. Un fenomenolog implicat. Mircea Eliade.

Evoluția post-evenimentală a lui Mircea Eliade a fost influențată în mare măsură de faptul că acesta a părăsit țara, nefiind obligat să suporte persecuțiile regimului comunist, așa cum s-a întâmplat cu Vulcănescu și Noica și fiind scutit de a înfrunta ratarea socială auto-impusă așa cum s-a întâmplat cu Cioran, în ciuda și dincolo de succesul său literar mai mult sau mai puțin căutat, care a venit să-i dezmință dorința de a se complăce în acea studiată formă de ratare. În anii 1940-1941, Eliade este trimis ca atașat cultural la Londra iar între 1941-1945, la Lisabona, scăpând astfel de la “moartea colectivă”¹. În 1946, prin medierea lui Anton Golopenția², venit la Conferința de pace de la Paris, Mircea Eliade este pus în legătură cu Joachim Wach, căruia îi va succede, la moartea acestuia, survenită peste un deceniu, la catedra de istorie a religiilor din Chicago. Astfel începe exilul și o nouă perioadă, marcată de această plecare, de moartea primei soții, de schimbările prin care țara trecea în acea vreme, nelăsând să se întrevadă nimic promițător pentru tinerii generaționiști și poate și de moartea profesorului Nae Ionescu, nu neapărat ca efect sau ca dramă ci, ca moment de trecere, marcând sciziunea dintre viața și gândirea politică a lui Mircea Eliade în cadrul grupului Criterion și viața și creația lui Eliade ca filosof al religiilor, cercetător și profesor în mediul universitar american. Sunt două lumi total diferite. Majoritatea exegeților demonstrează ruperea lui Eliade de trecutul său, refuzul vinovat de a și-l aminti, eforturile sale de a-și

¹ Vezi Ion Ianoși, op. cit., p.159. Acest deznodământ al momentului interbelic este descris de Eliade în capitolul “Enigma morții colective” al celui de al doilea volum al *Memoriilor* filosofului.

² Vezi Dan Petrescu, *Deconstrucții populare*, Editura Polirom, Iași, 2002, p.114.

rescrie trecutul, eliminând episodul socotit compromițător¹, într-o variantă acut acuzatoare sau într-una mai blândă, renașterea, trezirea lui Eliade după moartea profesorului și nașterea unei alte vieți, altfel orientată sau dezorientată de dispariția mentorului, a călăuzei. Aceste două percepții diferite sunt, de bună seamă, purtătoare și a ceea ce Andrei Cornea numea atitudine afectivă care contaminează involuntar discursul exegetului.

De aceea, poate că ar fi mai interesat de urmărit ce s-a perpetuat, dincolo de cezura produsă prin moartea profesorului Nae Ionescu și opțiunea exilului, cum s-a transferat mesajul sau efectul de focalizare al momentului interbelic în discursul post-evenimential al lui Mircea Eliade, cu aceeași distanță obiectivă față de ambele tipuri percepție pasională: cea aversiv-culpabilizatoare și cea gratitudinal-justificativă.

Putem observa, ca element de continuitate că Mircea Eliade va căuta și în această a doua viață, al doilea capitol al existenței sale, răspunsuri la căutările sale dintotdeauna, făcând filosofia religiilor dar regăsindu-se mereu prin intermediul lumii paradoxale create în proza fantastică pe urmele „experimentului pierdut” și dând o energie miraculoasă operei sale sau semănând și inducând, asemenea unui mistagog, pretutindeni, îndoiala.²

Mircea Eliade “este poate singurul “pe deplin realizat”³ din grupul tinerilor intelectuali teribili ai perioadei interbelice. El ajunge un savant recunoscut în toată lumea și pare a dezminți lecția mentorului său, Nae Ionescu, scriind carte după carte⁴, elaborând febril, așa cum magistrul **nu a făcut**, despărțindu-se și în felul acesta și în alte o mie de feluri (a refuzat sistematic orice era legat de politic, și-a refuzat condiția de creștin-ortodox, condiție prin care Nae Ionescu se identifica, livrându-se tuturor dumnezeilor lumii pentru a nu se devota unuia singur⁵) de cel pe care l-a iubit atât de mult. Și totuși i-a urmat acestuia în modelul paideic, asemenea, deși diferit de Constantin Noica. Nevoia de a fi profesor, ca răbufnire a unui modelul socratic, pare să se fi transmis simptomatic la discipolii lui Nae Ionescu. Eliade și Noica au manifestat această nevoie chiar dacă numai Eliade a făcut-o într-o manieră instituționalizată. La Cioran această nevoie este reprimată. O regăsim la Țuțea în dorința de a se simți asistat. Vulcănescu, dacă ar fi trăit, ar fi rămas, cu siguranță, și profesor. Eliade și-a creat discipoli, care l-au înconjurat cu dragoste și l-au apărat cu însuflețire, așa cum a făcut Ioan Petru Culianu, atunci când profesorul a preferat să tacă și să nu dezmințe, să nu se dezvinovățească sau să se scuze.

Dar înainte de a discuta problema discipolatului lui Culianu, credem necesar să facem câteva observații asupra percepțiilor post-evenimentiale, asupra imaginilor lui Mircea Eliade, asupra încercărilor de portetizare, mergând uneori până la caricatural (a se vedea

¹ Leon Volovici este cel care lansează supoziția amneziei selective; vezi op. cit., p.155.

² Ioan Petru Culianu, op. cit., p.261.

³ Sorin Alexandrescu, op. cit., p.255.

⁴ “Măcar într-o privință Eliade n-a ținut seama de opiniile lui Nae Ionescu: a scris o carte după alta – ca un substitut de mântuire” Ion Ianoși, op. cit., p.164.

⁵ Cioran apud Ianoși, ibidem, p.165.

percepția lui Daniel Dubuisson¹) și, de ce nu, de autoportretizare. În legătură cu aceste percepții putem spune că, exceptând o serie de interpretări pătimaș, premeditat disolutive, care îi neagă lui Eliade orice merit, inclusiv locul pe care îl deține în lumea științifică internațională, făcute de exegetul menționat, linia generală de percepție este predominant admirativă, în ceea ce privește cariera științifică a lui Mircea Eliade și locul său printre cei mai de seamă savanți ai istoriei religiilor. Singura umbră care se întinde asupra memoriei lui Mircea Eliade este legată de opțiunile sale politice interbelice, adică situarea sa politică în proximitatea Gărzii de Fier, cu pleiada ei de idei naționaliste și antisemite. Este interesant de observat cum proiecția acestei umbre a făcut ca Eliade să-și piardă nu numai prieteni apropiați și importanți (a se vedea cazul lui Gerson Scholem), ci să pună sub semnul întrebării credibilitatea operei sale de erudiție, a integrității sale morale și chiar a intențiilor și mesajelor culturale inerente acestei opere. Asemenea “trecutului deocheat” de care se temea necontentit Emil Cioran, “cadavrul din sufrageria lui Eliade” va înceta să rămână ascuns, căpătând, ca într-o piesă din dramaturgia lui Eugen Ionescu², dimensiuni monstruoase și în loc să-l facă să renască spre o viață nouă, luminoasă așa cum se întâmplă în piesa menționată, îl livrează pe filosof unei lumi obscure, de suspiciuni și intrigi, întunecându-i imaginea și moștenirea culturală pe care a lăsat-o lumii.

Dubuisson construiește o argumentație prin care vrea să demonstreze că gândirea fascistă și antisemită (sic!) din tinerețe a lui Mircea Eliade, nefiind niciodată denunțată explicit de acesta, care se rezumă la a menționa perioada ca fiind doar presărată de “imprudențe și erori” ale tinereții și care vor constitui “*malentendu*-uri” care-l vor urmări toată viața, ar fi putut deveni un suport metafizic din care să se fi alimentat gândirea de istoric al religiilor de mai târziu³. De aici exegetul trage concluzia că opera științifică a lui Eliade ar trebui supusă și unei judecăți morale, căci a crede că opera se poate abstrage contextului temporal și istoric ar fi o “escrocherie intelectuală”. Fără a dori să întreprindem o analiză și o critică a argumentelor aduse de Dubuisson pentru a arăta că opera lui Eliade este ambiguă, lipsită de originalitate și substanță dar mai ales impregnată de idei “fasciste și antisemite” trebuie să menționăm impresia de profundă aversiune pe care o trădează scriitura exegetului față de Eliade. Nu știm cât de mult i-a influențat această atitudine afectivă judecățile dar stilul abordării și uneori chiar trivialitatea limbajului utilizat (Eliade “se inspiră fără rușine”)¹ și ironiile de o calitate îndoielnică dar mai grav, trădând o ciudată atitudine xenofobă la un

¹ Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, partea a treia, *Mircea Eliade și sacrul*, traducere Lucian Dinescu, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 181-251.

² În 1949 Eugen Ionescu a scris o povestire onirică, intitulată *Oriflamme* și apoi o piesă de teatru, *Amédée*, având drept subiect cadavrul unui amant, ucis de soțul gelos și ascuns în patul conjugal al cuplului, cadavru care după ce zece ani continuă, absurd, să îmbătrânească, începe să crească. Ideea a fost preluată din nuvela lui Mircea Eliade – *Un om mare*, căruia Ionescu i-a mărturisit în numeroase rânduri cât de mult i-a plăcut. Vezi Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2002, p.82.

³ Daniel Dubuisson, op. cit., p.184.

exeget care se străduiește să demonstreze aceeași carență la altul² trezesc un sentiment de stânjenală cititorului și nu justifică prin nimic biciul de justițiar al autorului. Cât despre acuzația că lipsa unui capitol de etică la Eliade oferă indicii suficiente asupra moralității istoricului religiilor o socotim nu numai nedreaptă dar și incorectă. Numeroși sunt cei care observă că din întreaga operă a lui Eliade, atât științifică dar și literară transpare aversiunea gânditorului față de impunerea totalitară și autoritară a unor adevăruri absolute impuse cu fanatism. Acestei tendințe Eliade a opus întotdeauna o etică a toleranței, “valoarea toleranței morale și intelectuale (acceptarea și elogierea diversității, recunoașterea validității unor abordări foarte diferite ale aceluiași întrebări, lipsa de prejudecăți și chiar scepticismul...)”³ Exegetul crede că această toleranță nu este accidental întâlnită în proza lui Eliade ci că ea vine dintr-un fond mult mai bogat, din convingerea istoricului religiilor că miturile și poveștile nu sunt doar chei, coduri, ci că ascund procese reale și de aceea sunt “exemplare”, furnizând mereu noi înțelesuri lumii care trebuie să le pătrundă.

Pe de altă parte a-i refuza celui pentru care ideea de ieșire din timp și din istorie a reprezentat o idee și un ideal, întâlnit în toate urmele pe care gândirea sa le-a lăsat (indiferent dacă este vorba de literatură, publicistică, politică, istorie a religiilor) posibilitatea de a crede că acesta este un criteriu de judecată valabil și admisibil este extrem de nedrept. O interpretare de genul celei a lui Dubuisson este răuvoitoare și sărăcește orice mister, distrugând tot ce poate fi inefabil în gândirea lui Eliade. Să ne imaginăm cum ar suna o interpretare a lui Borges operată cu intenții de activist de partid... A căuta dincolo de fiecare idee o premisă ideologică compromițătoare nu credem că este cea mai reușită metodă de lucru, iar rezultatele unei astfel de metode nu inspiră decât îndoială și teamă. Nu pledăm pentru tratamente privilegiate și adulatorii dar credem într-o dezimplicare afectivă și într-o lipsă egală de servilism dar și de aversiune față de cel ale căror idei le observăm.

Revenind la călătoria discipolului Ion Petru Culianu pe urmele maestrului și spre o despărțire de acesta, vom putea găsi asemănări cu discipolii lui Noica și ei călători întru despărțire. Se spune că ucenicia lui Culianu a fost exemplară⁴. Dar între un maestru puternic și un discipol pe măsură trebuia să vină și despărțirea. Cu toate acestea discipolul l-a iubit și l-a apărut așa cum se și cuvenea, motiv pentru care am tratat percepția sa asupra maestrului cu precauția indusă de ambivalența oricărei atitudini afective. Culianu nu l-a socotit niciodată pe Eliade ca doctinar al Legiunii și l-a crezut, în ideea că nu a văzut în această organizație decât o sectă religioasă, mistică și elitistă. Ideea unor scrieri fasciste ale magistrului l-a înspăimântat pe discipol, dar cerând și obținând (prin intermediul lui Adrian Marino) “articolele legionare”

¹ Ibidem, p.196.

² “Reabilitarea intuiției, a subiectivității, a afectivității, a misterului a impresionat “sufletul moldav” a lui Eliade” – ibidem, p.199.

³ Matei Călinescu, op. cit, “Funcția irealului”: reflecții despre proza scurtă a lui Mircea Eliade, p.150.

⁴ “după o lungă pregătire solitară în România ceaușistă, el a trecut cu succes obstacolele inițiatice, inclusiv proba de foc a exilului, fiind în sfârșit recunoscut de către maestru.” - Ibidem, p.16.

ale lui Eliade, Culianu le-a găsit “supărătoare” dar nu “dezastruoase”¹. Cu toate acestea Culianu s-a simțit tot mai stânjenit și mai agasat de suspiciunile care, devenite acuze grave după moartea lui Eliade riscau să-i afecteze propria credibilitate, cu atât mai mult cu cât dezacordurile dintre discipol și maestru deveniseră tot mai serioase pe plan științific încă din timpul vieții lui Eliade. Recunoștința față de maestru este incontestabilă în ciuda unor ieșiri ambivalente, traduse psihanalitic² de contemporani în diferite registre explicative, așa cum este ipoteza substituirii lui Eliade cu Eminescu și atacul discipolului împotriva acestuia din urmă, tratat ca substitut al maestrului tabu.

Un aspect interesant îl constituie relația lui Eliade cu prietenii săi și fluctuațiile pe care le-au cunoscut aceste relații, cauzate de opțiunile politice ale lui Eliade în contextul interbelic. Este vorba în primul rând, despre prietenia lui Eliade cu Mihail Sebastian. S-a susținut adesea că prietenia acestora s-ar fi frânt sub duritatea opțiunii politice de dreapta a lui Eliade. Interpretarea *Jurnalului* lui Mihail Sebastian a născut numeroase controverse, datorate credem, mai ales datorită faptului că interpretarea are loc acum, deci post-evenimential, scos din context, de către noi cei care n-am fost martori direcți la lumea dar mai ales la spiritul epocii în care lucrurile s-au petrecut. Există o anumită atmosferă și tonalitatea a discursului interpersonală care ne scapă, sau care poate căpăta în mod eronat dimensiuni grotești, dar care nu ținea de fapt, decât de un anumit cinism al generației, care îi dădea culoare și umor³. Se pare că era la modă, în epocă, un anumit “stil conversațional, “sincer”-ironic și cinic-“amical”, în care frivolitatea se combina cu o cruzime desigur retorică”⁴ iar mărturiile sunt suficiente⁵. A le interpreta astăzi *stricto-sensu* nu poate fi decât o capcană pe care e de dorit să o evităm. Este adevărat că Mihail Sebastian a fost suspicios cu privire la poziția lui Eliade, pe care l-a bănuțit de antisemitism, dar trebuie să observăm că susceptibilitățile de evreu, firești în oribilul epocii, nu l-au împiedicat pe Sebastian să-i poarte o mare dragoste prietenului său așa cum nu a renunțat nici la atașamentul față de Nae Ionescu pe care îl iubea și îl detesta în același timp, asemuindu-l cu același cinism, “diavolul”. Afinitățile intelectuale și de sensibilitate dintre Eliade și Sebastian ar fi găsit desigur calea spre o împăcare post-belică, împăcare de care Eliade mărturisește că a fost convins întotdeauna că va veni, și de aici nesfârșita descumpănire și durere pe care o mărturisește în *Memorii* la moartea prematură a lui Sebastian.

¹ Ibidem, p.33.

² Ibidem, pp.100-101.

³ Vezi replica lui Nae Ionescu, “înțepat” de ironia lui Sebastian care încerca “să-l liniștească” spunându-i că “lenta sau chiar violenta asasinare a evreilor nu constituie o chiar atât de gravă problemă”; “În fapt, da, dar în spirit nu, a fost replica lui Nae. Pentru că, dragul meu, oricât ai râde tu, între un om care te omoară din batjocură , și altul care face același lucru, dar cu durerea în suflet – e o mare deosebire.” În Mihail Sebastian, op. cit. (7 ian.1938), p.146.

⁴ Matei Călinescu, op. cit., p.44.

⁵ Vezi Dumitru Danielopol, *Jurnal londonez*, Iași, Institutul European, 1995, p.161, în care prezintă episodul în care Belu Silber, alt prieten al lui Eliade care îi “promitea” că, în cazul victoriei comuniștilor îl va spânzura, cu dragoste, desigur, și durere în suflet, de un felinar înalt în Piața Teatrului.

Și Eugen Ionescu l-a iertat în cele din urmă pe Eliade și a reluat dialogul cu el încă de la sfârșitul anului 1945, dialog ce se va purta în termeni tot mai amicali, peste 40 de ani¹, așa cum s-a întâmplat și cu ceilalți “dușmani-apropiați” pe care se simțea blestemat să-i urască și să fie legat de ei². De ce? Pentru că erau, împreună victime și “călăi”, inconștienți stigmatizați de “schizofrenia europeană” a anilor treizeci; purtau același semn al unui destin blestemat care nu i-a separat decât în măsura în care și-au jucat rolurile în experimentul interbelic care își propunea să transceadă istoria și care nu a reușit decât să transfere peste timp căutățile spirituale umbrite de acel semn, de acel stigmat al unui trecut în care “au alunecat”, au greșit îngrozitor.

Ar fi interesant de știut care ar fi fost paradoxul căruia i s-ar fi livrat Mircea Vulcănescu, dacă viața nu s-ar fi încheiat mult prea devreme pentru ca acesta să mai fie posibil. Dumitru Ghișe³ susține că unghiul pe care îl atacă Vulcănescu este inedit iar demersul pe care îl face este o adevărată „imersiune filosofică propriu-zisă în analiza limbajului”. Anton Dumitriu face și el legătura între Vulcănescu și Noica, socotindu-l pe Noica drept cel mai strălucit elev al lui Mircea Vulcănescu. Mircea Eliade admira entuziasmul și credința, optimismul lui Mircea Vulcănescu privind destinul României. El nu credea în pericolul dispariției neamului românesc oricâte catastrofe s-ar abate: nici o deportare sau exterminare masivă n-ar putea determina distrugerea neamului, pentru că, orice neam s-ar așeza peste noi, în câtăva vreme ar fi asimilat și ar deveni român. „Adevăratul sfârșit al unui neam, singurul posibil nu poate fi decât de natură eshatologică”⁴.

Oricum, ne rămâne, ca o respingere metateoretică și transistorică a acuzațiilor brutal angajate și angajante în istorie acel ultim îndemn al lui Mircea Vulcănescu, semănând pace, poate nu întâmplător asemănătoare stării pe care a adus-o moartea lui Mircea Eliade (mahaparinirvana) și o bună aducere aminte: „Să nu ne răzbunați!”.

Întrebarea este: ce am avea noi să le iertăm celor care probabil nu au reușit să se ierte pe ei înșiși, care s-au luptat cu umbrele trecutului rușinos, nu pentru că nu erau suficient de responsabili ca să admită că au greșit, că “au alunecat” ci, pentru că odată cu acea *mea culpa* publică pe care o tot solicită unii exegeți ca pe singura salvare și motiv de iertare posibile, un întreg trecut s-ar fi prăbușit în el însuși, un întreg experiment spiritual și-ar fi pierdut semnificația și ar fi anulat singurul sens posibil și admisibil, căutarea Centrului, transcenderea istoriei, înduplecarea timpului, ieșirea din labirint.

¹ Matei Călinescu, op. cit., p.83.

² “Eram blestemat să-i urăsc și să fiu legat de ei: cu cine să continui dialogul? Sunt însemnat și eu cu același semn” – Eugen Ionescu în *Scrisori către Tudor Vianu II (1936-1949)*, București, Editura Minerva, 1994., 274.

³ Dumitru Ghișe, “O deschidere de drum”, în *Caiete critice*, Supliment la revista *Viața românească*, nr.1-2, 1983, p.188.

⁴ Mircea Eliade, “Trepte pentru Mircea Vulcănescu”, *Prodromos*, 1968, în *Împotriva deznădejzii*, Editura Humanitas, București, 1992, p.255.

BIBLIOGRAFIE

1. AFLOROAEI, ȘTEFAN, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997.
2. ALEXANDRESCU, SORIN, *Paradoxul român*, Editura Univers București, 1998.
3. ALEXANDRESCU, SORIN, *Identitate în ruptură. Mentalități românești postbelice*, Editura Univers, București, 2000.
4. ANTOHI, SORIN, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Polirom, Iași, 1999.
5. BAGDASAR, NICOLAE, *Scrieri*, Editura Eminescu, București, 1988.
6. BĂRBULESCU, MIHAI; DELETANT, DENNIS; HITCHINS, KEITH; PAPACOSTEA, ȘERBAN și TEODOR, POMPILIU, *Istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1999
7. BRĂDĂȚAN, COSTICĂ, *O introducere la istoria filosofiei românești în secolul XX*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.
8. CĂLINESCU, MATEI, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade*, Editura Polirom, Iași, 2002.
9. CIORAN, EMIL, *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949.
10. CIORAN, EMIL, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973
11. CIORAN, EMIL, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992.
12. CIORAN, EMIL, *Revelațiile durerii*, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1990.
13. CIORAN, EMIL, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, 1990.
14. CIORAN, EMIL, *Amurgul gândurilor*, Editura Humanitas, București, 1991
15. CIORAN, EMIL, *Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, București, 1991
16. CIORAN, EMIL, *Ispita de a exista*, Editura Humanitas, București, 1992
17. CIORAN, EMIL, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, București, 1992
18. CIORAN, EMIL, *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993.
19. CIORAN, EMIL, *Scrisori către cei de-acasă*, Editura Humanitas, București, 1995
20. COMARNESCU, PETRU, *Kalokagathon*, Editura Eminescu, București, 1985.
21. CORNEA, ANDREI, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2004.
22. CRAINIC, NICHIFOR, *Nostalgia paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1994.
23. CRAINIC, NICHIFOR, *Zile albe – Zile negre*, Memorii, vol I, Casa Editorială Gândirea, București, 1991
24. CRAINIC, NICHIFOR, *Pribeag în țara mea. Marturii din închisoare. Memoriu Răspuns la actul meu de acuzare*, Memorii, vol II, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 1996.
25. CRAINIC, NICHIFOR, *Puncte cardinale în haos*, Editura Timpul, Iași, 1996.

26. CULIANU, IOAN PETRU, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995.
27. DANIELOPOL, DUMITRU, *Jurnal londonez*, Iași, Institutul European, 1995
28. DUBUISSON, DANIEL, *Mitologii ale secolului XX*, traducere Lucian Dinescu, Editura Polirom, Iași, 2003.
29. ELIADE, MIRCEA, *Memorii*, vol. I,II, Editura Humanitas, București, 1991.
30. ELIADE, MIRCEA, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1990.
31. ELIADE, MIRCEA, *Profetism românesc*, vol. I,II, Editura Roza vânturilor, București, 1990.
32. ELIADE, MIRCEA, *Împotriva deznădejzii*, Editura Humanitas, București, 1992.
33. ELIADE, MIRCEA, *Meșterul Manole*, (studii de etnologie și mitologie), Editura Junimea, Iași, 1992.
34. ELIADE, MIRCEA, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Humanitas, București, 1995.
35. ELIADE, MIRCEA, *Texte „legionare” și despre „românism”*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2001.
36. EVSEEV, IVAN *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amacord, Timișoara, 1998
37. FAY, ȘTEFAN, *Mărturie despre Mircea Vulcănescu*, Editura Humanitas, București, 1998.
38. FROBENIUS, LEO, *Paideuma*, Editura Meridiane, București, 1985.
39. GOGONEAȚĂ, NICOLAE (colectiv), *Istoria filozofiei românești*, vol.II, Editura Academiei, București, 1980.
40. HANDOCA, MIRCEA, *Eliade și Noica*; Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002.
41. IANOȘI, ION, *O istorie a filozofiei românești*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.
42. IONESCU, EUGEN, *Scrisori către Tudor Vianu II (1936-1949)*, București, Editura Minerva, 1994.
43. IONESCU, EUGEN, *Prezent trecut, trecut prezent*, traducere de Simona Cioculescu, Editura Humanitas, București, 1993.
44. IONESCU, NAE, *Roza Vânturilor*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990.
45. IONESCU, NAE, *Suferința rasei albe*, Editura Timpul, Iași, 1994.
46. IONESCU, NAE, *Curs de metafizică, Teoria cunoștinței metafizice*, Editura Humanitas, București, 1995.
47. IONESCU, NAE, *Între ziaristică și filozofie*, Editura Timpul, Iași, 1996.
48. KLUBACK, W., FINKENTHAL M., *Ispitele lui Cioran*, Editura Univers, București, 1999.
49. LAIGNEL-LAVASTINE, ALEXANDRA, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, trad. Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1998.
50. LIICEANU, GABRIEL, *Epistolar*, Editura Humanitas, București, 1987.
51. LIICEANU, GABRIEL, *Cearta cu filozofia*, Editura Humanitas, București, 1992.
52. LIICEANU, GABRIEL, *Apel către lichele*, Editura Humanitas, București, 1993.

53. LIICEANU, GABRIEL, *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran*, Editura Humanitas, București, 1995.
54. LIICEANU, GABRIEL, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Editura Humanitas, București, 1996.
55. LIICEANU, GABRIEL, *Declarație de iubire*, Editura Humanitas, București, 2001.
56. LIICEANU, GABRIEL, *Ușa intezisă*, Editura Humanitas, București, 2002
57. MARGA, ANDREI, *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991.
58. MARINO, ADRIAN *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
59. MICU, DUMITRU, *Gândirea” și gândirismul*, Editura Minerva, București, 1975
60. NEMOIANU, VIRGIL, *România și liberalismele ei. Atracții și împotriviri*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.
61. NEUMANN, VICTOR, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Editura Polirom, Iași, 2001.
62. NOICA, CONSTANTIN, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987
63. NOICA, CONSTANTIN, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, București, 1990
64. NOICA, CONSTANTIN, *Jurnal filozofic*, Editura Humanitas, București, 1990
65. NOICA, CONSTANTIN, *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991
66. NOICA, CONSTANTIN, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993
67. NOICA, CONSTANTIN, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Humanitas, București, 1997
68. ORNEA, Z., *Anii 30. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.
69. ORNEA, Z., *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, București, 1980.
70. PALEOLOGU, ALEXANDRU, *Ipoteze de lucru*, Editura Cartea Românească, București, 1980.
71. PALEOLOGU, ALEXANDRU, *Minunatele amintiri ale unui ambasador al golanilor*, Editura Humanitas, București, 1990.
72. PALEOLOGU, ALEXANDRU, *Politețea ca armă. Convorbiri și articole mai mult sau mai puțin politice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
73. PETRESCU, DAN, *Deconstrucții populare*, Editura Polirom, Iași, 2002.
74. PETREU, MARTA, *Un trecut deocheat sau “Schimbarea la față a României*, Editura “Biblioteca Apostrof”, Cluj-Napoca, 1999.
75. PLEȘU, ANDREI, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Cartea Românească, București, 1988.
76. SEBASTIAN, MIHAIL, *De două mii de ani ... , cu o prefață de Nae Ionescu & Cum am devenit huligan*, Editura Humanitas, București, 1990.

-
77. SEBASTIAN, MIHAIL, *Jurnal 1935-1944*, Editura Humanitas, București, 2002.
 78. ȘORA, MIHAI, *Mai avem un viitor ? România la început de mileniu*, Mihai Șora în dialog cu Sorin Antohi, Editura Polirom, Iași, 2001.
 79. TĂNASE, STELIAN, *Anatomia mistificării. 1944-1989*, Editura Humanitas, București, 1997.
 80. VERDERY, KATHERINE, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, traducere Mona Antohi și Sorin Antohi, Editura Humanitas, București, 1994.
 81. VOINESCU, ALICE, *Jurnal*, Editura Albatros, București, 1997.
 82. VOLOVICI, LEON, *Ideologia naționalistă și <problema evreiască> în România anilor '30*, Editura Humanitas, București, 1995.
 83. VULCĂNESCU, MIRCEA, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991
 84. VULCĂNESCU, MIRCEA, *Dimensiunea românească a existenței*, vol I, II, III, Editura Eminescu, București, 1993.
 85. VULCĂNESCU, MIRCEA, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992.
 86. ZELETIN, ȘTEFAN, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, Editura Humanitas, București, 1991.
 87. *Convorbiri cu Cioran*, antologie, Editura Humanitas, București, 1993
 88. *Doctrină politică. Concepte universale și realități românești*, vol. col., Editura Polirom, Iași, 1998.
 89. *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare*, vol. col., Editura Noua Alternativă, București, 1994
 90. *Mircea Vulcănescu. De la Nae Ionescu la <Criterion>*, Editura Humanitas, București, 2003.
 91. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Editura Humanitas, București, 1998