

CONSTANTIN ASLAM

PALIMPSESTUL IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI

REFLECȚII ASUPRA FUNDAMENTELOR CULTURALE ALE FILOSOFIEI

EDITURA CRATER

București, 2000

Carte editată cu sprijinul generos al d-lui dr. Niels Schneckner și al d-lui Ioan Budura.

Cuprins

Considerații introductive

CAPITOLUL I. PALIMPSESTUL IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI. IPOSTAZE ISTORICE

1. Către o abordare ontologică a culturii
2. Cultura veche între enciclopedism și scrutarea identității românești
3. D. Cantemir - creatorul primului model teoretic al înțelegerii de sine a românilor
- a. *Descrierea Moldovei* – primul comentariu sistematic despre sine al românilor
- b. *Divanul...* și proiectul re-construcției lăuntrice a omului
4. Națiunea – un concept controversat.
Identități naționale alternative în Europa modernă
5. Școala Ardeleană. Proiectarea modelului canonic al identității românești
6. Generația de la 1848 și tensiunea dintre modelul retoric și modelul argumentativ al identității românești
7. Titu Maiorescu și modelul argumentativ al identității românești.
Teoria fundamentului dinlăuntru

CAPITOLUL II. IDENTITATEA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLUL al XX-lea

A. Problematika specificului național-cultural în filosofia românească a secolului al XX-lea

1. Către un nou model al înțelegerii de sine colective:
proiectul specificității românești
2. Despre tradiție - precizări conceptuale. Tradiția palimpsestică - propriul culturii române
3. Prolegomene la o abordare tipologică a ideii de specific cultural-național
4. Nae Ionescu –prodrom la o metafizică a Răsăritului

B. Filosofia românească în căutarea identității de sine

1. Preliminarii	
2. Identitatea de sine a filosofiei românești. Modele reprezentative.	
a) Precizări conceptuale	
b) Modelul normativ-autonomist.	
Mircea Vulcănescu și teoria precondițiilor unei filosofii determinate	
c) Modelul relaționist-integrativ (heteronom).	
Marin Ștefănescu și filosofia ca sinteză a culturii	
3. Identitatea filosofiei românești astăzi	
a). O dezbatere actuală - Filosofie continentală	
vs. filosofie anglo-saxonă	
b). Despre eterogenitatea paradigmatică a gândirii românești.	
Unitate și pluralism stilistic în filosofia didactică actuală.	
c) În loc de încheiere - sensuri ale filosofiei românești	
BIBLIOGRAFIE	

Considerații introductive

Investigarea identității culturale românești cu mijloacele filosofiei este abia la începuturile ei. Pentru această temă lipsesc bibliografiile care propun analize din unghiul filosofiei, cu toate că, în mod paradoxal, nu există practic disciplină socio-umană care să nu cerceteze, într-un fel sau altul, tema identității românești. Istoria, sociologia, etnologia și antropologia, de pildă, cu toate ramurile lor, au propus multiple și variate puncte de vedere greu de inventariat și sistematizat de către un singur om și, cu toate acestea, abordări filosofice explicite ale identității culturale lipsesc din câmpul preocupărilor noastre intelectuale. Faptul ca atare nu poate fi reperat cu ușurință, între altele, și întrucât tema identității culturale este mascată de cercul acelor prejudecăți care apar, în conștiința noastră comună, ca lucruri de la sine înțelese. Astfel, cel puțin în ordinea politicului și în retorica publicistică a zilei, se prezumă ideea că se știe cu exactitate ce este, în ce constă, și cum determinăm identitatea culturală românească, din moment ce apărarea și cultivarea ei sunt înscrise în programele tuturor partidelor, indiferent de orientarea lor. Într-o astfel de perspectivă, o cercetare sistematică a identității culturale dacă nu este considerată superflua atunci, cu siguranță, este văzută ca fiind redundantă, pentru că în problema identității, nu-i așa? cu toții suntem în posesia unor certitudini.

Cum poate fi abordată identitatea românească dintr-o perspectivă filosofică, conceptual-riguroasă sau, altfel spus, cum se poate vorbi despre această temă dintr-o perspectivă aletică și nu ideologică?

Lucrarea de față își propune să întreprindă o astfel de cercetare critică și să recompună istoria principalelor etape străbătute de cugetarea filosofică românească, de la apariția gândirii sistematice și până astăzi, pe itinerarul scrutării identității românești. Ea este o lucrare istorică și critică în același timp. Istorică, nu în sens cronologic, adică de pură reprezentare pe axa timpului a evenimentelor care fac obiectul investigației noastre. Recursul la istorie este văzut în această lucrare ca o modalitate (metodă) de stabilire a stării problemei. Din această perspectivă, ceea ce propunem aici este o cercetare de tip diaporematic: care este starea problemei și de unde trebuie să se pornească? Pe de altă parte, investigarea noastră ține de ceea ce se numește examen critic; ea este o evaluare a modului în care s-au pus istoric problemele și, totodată, o analiză a consistenței răspunsurilor avansate în problema identității românești. Refacem astfel, în contextele hermeneutice actuale, meditațiile înaintașilor noștri, redeschizând interogațiile formulate de către ei, convinși fiind că în acest orizont nimic nu se poate întreprinde temeinic fără reactivarea tradiției instituite prin strădaniile lor. Natural că din această perspectivă, cultura

noastră - ca orice cultură de altminteri - poate fi văzută ca o succesiune de modele ale înțelegerii de sine comunitare și că cercetarea poate avea loc pe teritoriul filosofiei culturii. În mod evident, nu am putut devoala succesiunea istorică a tuturor variantelor teoretice implicate în felul în care românii s-au înțeles pe ei înșiși, întrucât complexitatea lor argumentativă depășește cu mult scopul și intențiile acestei lucrări.

Identitatea culturală este un concept din categoria acelor pe care Umberto Eco le numește umbrelă, întrucât intensiunea și extensiunea lui desemnează și acoperă realități culturale și intelectuale extrem de diverse și, de cele mai multe ori, contradictorii. De aceea credem că ar fi util să amintim câteva dintre înțelesuri conceptului identității culturale pe care le am în vedere și care, într-un anumit sens, propun mai multe registre de lectură.

Astfel, într-o primă accepție, și cea mai importantă într-o abordare de tip filosofic, identitatea este modul de existență a unei culturi în condițiile în care ideea de Cultură este înțeleasă în sensul cel mai general cu putință, drept un comportament uman direcționat valoric. Din această perspectivă identitatea, ca mod de a fi a unei culturi determinate, este un postulat ontologic de la care trebuie să plecăm, identitatea în acest caz fiind, într-un limbaj kantian, însăși condiția de posibilitatea a unei culturi. În absența acestui postulat discursul filosofic despre cultură nu este posibil.

Într-o a doua accepție, identitatea culturală este un univers simbolic în orizontul căruia oamenii trăiesc în comun pentru că există lucruri pe care le împărtășesc în comun. Ea este un sistem de credințe și coduri asumate ca pe ceva de la sine înțeles și care explică solidaritatea dintre membrii unei societăți precum și voința acestora de a trăi în comun.

În al treilea rând, identitatea culturală este conștiința de sine a unei culturi care și-a fixat ea însăși menirea de a fi în lume. În ordine epistemologică, identitatea culturală nu este un dat, ci un construct teoretic permanent, extrem de subtil și rafinat conceptual care își are izvorul în modul în care o colectivitate, solidară cu o anumită cultură determinată, se vede pe ea însăși și se proiectează ca Sine colectiv. În rezumat, identitatea culturală reprezintă sinteza dintre modul de a exista al unei culturi și conștiința de sine a acestui mod. Ea este, din această perspectivă, o re-construcție teoretică permanentă la care participă și filosofia într-un mod esențial, participare pe care prezenta carte o pune în evidență pe cazul culturii românești.

Pretutindeni în lucrare, expresia “identitatea culturală românească” trebuie văzută ca sinonimă cu expresia “identitatea românească” întrucât, în viziunea autorului, termenul de “românesc” are un înțeles **exclusiv** cultural.

Lucrarea cuprinde două mari părți între care există legături interioare de substanță și nu numai o legătură tematică: prima parte intitulată *Palimpsestul identității românești. Ipostaze istorice.*, se referă la identitatea cu sine a culturii noastre și pune în evidență un

mecanism structural de trecere de la ipostază istorică la alta, în timp ce partea a doua ia în cercetare identitatea cu sine a filosofiei românești încercând și să răspundă la întrebarea, ce este românesc în filosofia românească?

Filosofia are în această lucrare două apariții majore: în prima parte investigarea identității culturii noastre este realizată din perspectiva filosofiei culturii și propune un model ontologic centrat pe ideea de identitate culturală ca mod de a fi în lume a unei culturi determinate, iar în partea a doua a tezei, identitatea însăși a filosofiei românești este abordată filosofic. Pe scurt, în prima parte, filosofia este pusă în acțiune ca perspectivă și instrument de înțelegere a faptelor culturii, iar în a doua parte a lucrării, filosofia apare ca metafilosofie.

În funcție de înțelesurile asociate conceptului de identitate culturală, lucrarea propune mai multe registre de lectură corespunzătoare unor genuri distincte de cercetare pe care le-am întreprins și care sunt coprezente într-o bună vecinătate.

1. Într-o primă perspectivă, această lucrare poate fi integrată domeniului de investigații teoretice instituit în spațiul anglo-saxon, de pildă, de către Isaiah Berlin sau de George Collingwood, domeniu cunoscut sub denumirea familiară de istoria ideilor. Chiar titlul lucrării, *Palimpsestul identității românești*, sugerează acest lucru, în sensul în care tema identității culturale este privită în durată lungă a istoriei și urmărită pe parcursul configurărilor ei, a ipostazelor istorice de apariție, de la momentul inaugural al culturii noastre savante și până astăzi. Astfel, sunt puse în evidență diferitele ipostaze în care românii s-au perceput pe ei înșiși, ipostaze configurate de *Învățăturile* lui Neogoe Basarab, de opera cronicarilor, de corpusul scrierilor lui Dimitrie Cantemir, apoi de către scrierile Școlii Ardelene și ale generației pașoptiste, de opera critică și filosofică a lui Titu Maiorescu, de lucrările de tinerețe ale lui Constantin Rădulescu-Motru și Mircea Eliade, cât și de modul în care gânditorii reprezentativi ai generației interbelice sau interogată asupra ideii de specific național-cultural.

Lucrarea relevă, în mod explicit, că operele și fapăturile culturale amintite ilustrează în mod sistematic existența a trei modele distincte ale înțelegerii de sine românești (*modelul retoric, modelul argumentativ, modelul specificității*), modele pe care autorul le configurează și descrie structural cu ajutorul a două concepte fundamentale: **standard identitar** și **palimpsest identitar**. Pentru a nu întrerupe cursivitatea lecturii, autorul a preferat să nu se lanseze în definiții și precizări de ordin metodologic în legătură cu semnificația acestor concepte, standard identitar și palimpsest identitar, considerând că folosirea lor contextuală este suficient de clară și distinctă pentru înțelegerea perspectivei interpretative globale ce se fundează pe relevanța teoretică (“constructivă”) a lor. Dacă întreaga construcție teoretică este consistentă și în acord cu faptele interpretate atunci și

conceptele cu rol de fundament, standard identitar și palimpsest identitar, au relevanță chiar dacă nu au primit o întemeiere epistemologică, prealabilă, într-un “discurs asupra metodei”.

2. Într-o a doua perspectivă, lucrarea de față poate fi văzută și ca un exercițiu de hermeneutică filosofică inspirat de modelul conceptual al confruntării cu tradiția pe care ni-l propune în unele dintre analizele sale Hans Georg Gadamer. Convingerea pe care o afirmăm în această lucrare este că activitatea noastră intelectuală implică, cum subliniază de atâtea ori și Gadamer, un dialog viu cu tradiția din care venim. Din acest punct de vedere lucrarea se interoghează asupra sensului tradiției culturale românești. Cum ne raportăm la tradiția noastră culturală în condițiile în care există multiple voci actuale care valorizează negativ această tradiție? Sunt îndreptățite aceste voci? Apoi, cu referire la filosofie: Este gândirea filosofică românească doar un mediu de rezonanță al mișcării ideilor create în cultura occidentală, sau putem vorbi, în mod legitim, în ordinea înfăptuirilor, de existența unor motive de reflecție care poartă pecete vernaculară? Filosofia românească a explorat resurse proprii de gândire sau ea parazitează filosofia altor popoare? Sunt întrebări care angajează, nu numai tradiția internă a filosofiei ci, cum spuneam, și universul simbolic al imaginii de sine a românilor și care constrâng gândirea filosofică să aducă în actualitate, la judecata critică a prezentului, nu numai propriul trecut ci și tradiția culturii românești în general, o tradiție ce pare a urma o dinamică palimpsestică greu de detectat în cultura și gândirea altor popoare.

Într-o a treia perspectivă, prezenta lucrare poate fi văzută ca o cercetare metafilosofică în măsura în care ea deoalează modul în care filosofia românească s-a luat pe sine însăși în cercetare. Ea recompilează istoria principalelor etape străbătute de cugetarea filosofică românească, de la apariția gândirii sistematice și până astăzi încercând un răspuns la întrebarea: ce este românesc în filosofia românească? O astfel de întrebare angajează, în mod evident, reflecția de tip metafilosofic, reflecție pe care autorul a sistematizat-o prin intermediul a două modele metafilosofice complementare, dar și concurente în multe privințe, modele care încearcă împreună să configureze conceptul filosofiei românești atât în intensiunea cât și în extensiunea sa. Numindu-le, convențional, normativ-autonomist și relaționist-integrativ, aceste modele nu epuizează posibilitățile de ordonare ale fapturilor filosofice românești care sunt susceptibile, în bogăția lor, să primească și alte sistematizări, poate la fel de operaționale ca și cea propusă în prezenta lucrare.

Riguros vorbind, prezenta lucrare este o încercare de investigare a fundamentelor culturale ale filosofiei. Reflecția filosofică, în credința autorului, nu este auto-referențială și liberă de supoziții culturale. Idealurile investigației filosofice sunt un elaborat cultural și,

ca atare, ceea ce pare a fi liber de presupozii, pur, este în fapt ceva fundat pe angajamente culturale. Astfel, putem vorbi cu sens despre posibilitatea instituirii unei istorii culturale a filosofiei pe care trebuie să o vedem complementară istoriei filosofice a filosofiei.

În sfârșit, prezenta lucrare scoate în evidență și faptul că putem vorbi întemeiat, logic și factual, despre existența unui profil propriu al gândirii românești, reprezentat de ceea ce noi numim dominantă reflecției filosofice în acest spațiu, profil care consistă în scrutarea identității de sine românești cu mijloacele specifice filosofiei. În plan metafilosofic, această temă a fost convertită într-o încercare de răspuns la întrebarea obsesivă: cum este posibilă filosofia românească? și, pe un plan mai general, cum este posibilă o filosofie determinată cultural?

Considerăm că principiile de onestitate intelectuală, prezumate în orice investigație de acest tip ce angajează sensibilități intelectuale și politice adesea nemărturisite, impun ca autorul să-și mărturisească opțiunile sale în raport de ideea unei filosofii românești; considerăm că în acest fel eforturile sale hermeneutice pot fi analizate critic în raport cu intențiile și opțiunile proprii. Astfel, opțiunile (credințele) noastre în raport cu tema investigată în această lucrare sunt:

1. existența unei filosofii românești nu poate constitui un obiect de controversă teoretică; filosofia românească este un fapt de existență;
2. evaluarea unei filosofii determinate, cazul filosofiei românești, nu poate avea loc decât prin punerea în acțiune a unor criterii interioare ei.
3. unele clarificări propuse de către gânditorii români au valoare teoretică și pentru alte spații filosofice, în sensul în care ei au întrevăzut, punând și încercând să rezolve probleme românești, noi căi de soluționare la provocările pe care filosofia le-a lansat încă din momentul configurării ei grecești, arhetipale;
4. există un profil propriu al gândirii românești reprezentat de ceea ce noi numim dominantă reflecției filosofice în acest spațiu, profil care consistă în scrutarea identității de sine românești cu mijloacele specifice filosofiei. În plan metafilosofic, această temă a fost convertită într-o încercare de răspuns la întrebarea obsesivă: cum este posibilă filosofia românească? și, pe un plan mai general, cum este posibilă o filosofie determinată cultural?
5. reflecția filosofică nu este auto-referențială și liberă de supozii culturale. Idealurile investigației filosofice sunt un elaborat cultural sau, altfel spus, fundamentele filosofiei presupun “infrastructuri” culturale (prealabile) de care nu suntem totdeauna conștienți.

Lucrarea are și o serie de imperfecțiuni pe care autorul și le-a asumat conștient. De pildă, capitolul consacrat generației pașoptiste aduce în prim plan numai figura lui Ioan Heliade Rădulescu și face abstracție de gândirea lui Bălcescu, Ghica ori Hașdeu. La fel, Vasile Conta este trecută cu vederea. Eminescu este amintit doar în contexte marginale, cu

toate că în materie de gândire identitară îi datorăm mai mult decât vrem să recunoaștem astăzi. Apoi, copleșit de uriașa bibliografie privitoare la dezbaterile în jurul ideii de specific național-cultural, pentru perioada interbelică autorul s-a rezumat la prezentarea unei tipologii a acestor dezbateri, urmând să propună o analiză critică a acestora într-o viitoare lucrare-monografie. În sfârșit, prezentarea modului în care se configurează actualmente învățământul filosofic din universitățile noastre este destul de simplificată cu toate că autorul a întreprins cercetări mult mai aplicate decât lasă prezenta lucrare să se întrevadă.

Această carte își propune mai degrabă să atragă atenția asupra nevoii de a iniția investigații filosofice sistematice în domeniul identității românești și a scrutării fundamentelor culturale ale filosofiei. Convingerea noastră poate fi simplu exprimată: în ceea ce privește tema identității culturii noastre și a ordinii românești de valori în lume, pentru a utiliza o fericită expresie a lui Mircea Vulcănescu, adevărul nu este deja aflat, ci **urmează** să fie.

Mulțumim d-lui dr. Niels Schneckner care s-a oferit cu generozitate să sponsorizeze apariția acestei cărți. Mulțumim, totodată, și lui Ioan Budura, colegul și prietenul nostru, pentru inițiativele sale, inclusiv pentru cele de ordin financiar.

CAPITOLUL I.
PALIMPSESTUL IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI.
IPOSTAZE ISTORICE

1. Către o abordare ontologică a culturii.

Identitatea românească există, ea aparține registrului Ființei. Ceea ce putem spune despre ea, într-o primă determinație, este că reprezintă modul de a fi în lume al poporului român. Gândirea ia act de acest fapt al existenței pe care trebuie să-l afirme dacă nu vrea să se pună în conflict cu sine însăși. Într-un al doilea pas, gândirea se pune pe ea însăși într-o relație de identitate cu această modalitate de ființare, căci, precum spune Parmenide, *e tot una a gândi și a fi* și, prin urmare, trebuie să postulăm identitatea între modul românesc de a exista în lume și gândirea acestui mod. Riguros vorbind, identitatea românească, asemenea oricărei alte forme de identitate, nu se poate exprima singură pe sine în absența gândiri despre identitate. Dar identitatea românească ca mod de a fi în lume și gândirea despre această identitate reprezintă o unitate recognoscibilă într-un al treilea element care le integrează pe amândouă. Iar acesta nu poate fi altul decât cultura. Prin urmare, cultura reprezintă o sinteză între un mod de a fi în lume al unui popor (comunități omenești) și gândirea acestui mod, care stă la baza tuturor reprezentărilor despre lume și de sine ale aceluia popor. Privită astfel, dintr-o perspectivă ontologică, cultura posedă dimensiunea universalității și poate primi cea mai largă definiție, care încorporează în sine și dimensiunea antropologicului: cultura este comportament uman direcționat valoric, căci în absența dimensiunii antropologice, cultura nu poate fi întemeiată universal. Ea este modul de a fi în lume al omului, sinteza expresiei identității colectivității în care el trăiește și a gândiri despre această identitate. Așadar, din perspectivă ontologică, culturile determinate, gândite ca forme de actualizare, de aducere în prezență a Culturii (comportament uman direcționat valoric) nu pot fi ierarhizate, căci toate au aceeași demnitate ontologică (prin urmare, și valorică). Dacă ne plasăm însă în orizontul criteriilor exterioare ontologiei culturii, atunci în mod cu totul convențional putem vorbi de tipuri de culturi, așa cum de pildă au făcut-o unii filosofi, între care Blaga, dar încă o dată, fără a le putea ierarhiza, ontologic coerent, într-o tablă a valorilor dispusă în exteriorul Culturii. Într-o asemenea ordine, culturile determinate se află în poziția “substanței prime” aristotelice, acestea reprezentând în fapt realitatea de la care trebuie să plecăm, ”suportul” sau, ceea ce este același lucru, subiectul permanent al determinațiilor ulterioare ale gândirii. Continuând analogia aristotelică, culturile determinate reprezintă “individualul”, ceea ce este, și în orizontul căruia avem posibilitatea de a atribui fel de fel de predicate, inclusiv și pe acela al

universalității. „Deschiderea la universalitate...nu este o problemă de opțiune, adică nu alegem noi cât suntem aleși și devine posibilă nici prin simpla participare, cam în sens platonice, nici prin mimetism. Deschiderea la universalitate înseamnă construcție ca adevăr. Atunci tot ce este trainic, tot ce stă sub semnul marilor valori prin trăinicie, adică prin autenticitate, trece în universalitate. Aceasta din urmă este șansa în ordinea valorilor: Cum, de altminteri, este și determinația „națională”. Așa încât, universalul și „naționalul” se exprimă unul prin celălalt sau capătă ființă unul prin celălalt”¹.

Concluzia pe care o putem extrage se impune de la sine. Orice analiză filosofică a culturii, dacă se vrea riguroasă, atunci trebuie să devoaleze în mod explicit ceea ce admite în mod implicit ca un dat prealabil, mai mult sau mai puțin conștientizat; anume că, atunci când vorbim despre Cultură în general, o facem întotdeauna numai din poziția unei culturi determinate, ce îndeplinește, în ordine epistemologică, rolul de rețea conceptuală și valorică ordonatoare. De cele mai multe ori această rețea este mobilizată fără interogații critice, considerând-o ca fiind de la sine înțeleasă, tot așa precum ochiul, care, atunci când privește, nu se vede și pe sine. Așadar, amplasamentul ontologic al omului în lume explică starea naturală de dogmatism și poziționarea egocentrică pe valorile proprii sale culturi determinate (în care s-a născut sau pe care a adoptat-o prin decizie expresă), poziționare ce ratează șansa comunicării semnificative între universurile valorice distincte. Stabilirea unei comunicări reale între aceste universuri simbolice presupune o asumare epistemologică a relativismului cultural, operație ce nu poate fi realizată în absența unei poziționări filosofice a conștiinței înțelegătoare. Acest fapt, care coincide cu un adevărat salt în cultură (salt în conștiință), devine memorabil, deoarece filosofia reprezintă, între altele, și conștiința de sine a unei culturi, care reconfigurează toate înțelesurile anterioare apariției ei, prin raportarea la propria-i ființă și menire. Acest fapt nu vine în conflict cu o altă poziție pe care o are filosofia, în același timp, în câmpul culturii și anume de a fi un domeniu autonom și egal îndreptățit la ființare, prin raportare la celelalte domenii ale strădaniilor creative omenești. La noi, momentul memorabil a survenit odată cu opera lui Dimitrie Cantemir, în mod special cu apariția *Divanului...* și *Descrierii Moldovei*. În calitatea ei de conștiință de sine a unei culturi, filosofia a (re)așezat, prin Dimitrie Cantemir, pe fundamente ontologice și antropologice acumulările intelectuale dobândite în cei două sute de ani de creație culturală savantă românească, ca efect al operației de scrutare cărturărească a identității de sine colective a poporului român. S-au scurs, iată, mai bine de trei sute de ani de la apariția *Divanului...*, și încă nu știm cu exactitate, dincolo de câteva formule stereotipe, care au fost “condițiile de posibilitate” culturală ale apariției filosofiei noastre la sfârșitul secolului al XVII-lea și nu într-un alt moment istoric. Cum se

¹ Gheorghe Vlăduțescu, București, *Filosofia în Roma antică*, Editura Albatros, 1991, p.153.

explică faptul că, acum, la sfârșit de secol douăzeci, nu avem încă o percepție fidelă asupra acestor condiții de posibilitate culturală? Credem că principalul motiv îl putem detecta în prejudecata, devenită loc comun în istoria gândirii românești, care acreditează ideea că în orizont filosofic, vechea noastră cultură de până la Cantemir este irelevantă, perioada aceasta interesând mai degrabă literatura și istoria. Or, la o (re)lectură întreprinsă din unghiul istoriei filosofiei, vom constata că perioada în cauză este departe de a-și fi epuizat potențele hermeneutice, chiar dacă nu o identificăm cu un gen de protofilosofie românească. Așa se explică de ce am optat pentru examinarea acestor date prealabile care au făcut posibilă apariția *Divanului...*, înainte de a-i investiga semnificațiile din perspectiva nevoilor culturale actuale, operație pe care o vom întreprinde în următorul capitol.

2. Cultura veche între enciclopedism și scrutarea identității românești

Privind dintr-o perspectivă istorică, și cultura română ilustrează ceea ce pare a fi o regulă în dinamica creației savante². Anume că reflecția filosofică se impune relativ târziu, după o perioadă de acumulări culturale, în perimetrul cărora întâlnim nu numai un exercițiu avansat al gândirii, ci și o serie de interogații dilematice, care cer în mod necesar intervenția poziționării filosofice a minții. Acest “adevăr”, întemeiat istoric prin invocarea exemplului grecesc dar și latin, se corelează intim cu un alt adevăr, respectiv cu o altă regulă dedusă *a posteriori* din lumea înfăptuirilor culturale ca și prima. Filosofia se integrează configurației unei culturi numai după ce această cultură se organizează în jurul unei dominante cu rol de invariant funcțional. Așa se explică de ce între primele manifestări ale culturii noastre savante, constând din apariția cronicilor românești în limba slavonă, și apariția filosofiei prin scrierile lui Dimitrie Cantemir s-au scurs nu mai puțin de două sute de ani. O perioadă ce nu poate figura legitim într-o istorie filosofică a filosofiei românești (nu putem vorbi de existența filosofiei în absența conceptului ei), dar cu o evidentă relevanță într-o istorie culturală a filosofiei noastre³.

În cele două secole amintite, acumulările intelectuale și lingvistice necesare exercitării gândirii filosofice au fost, așadar, însoțite și de constituirea dominantei culturii românești vechi, dominantă ce-și are izvorul în strădaniile cărturarilor noștri de a înțelege tradiția și pe ei înșiși. Altfel spus, din scrutarea propriei identități, din acest mod dublu de

² Prin creație savantă înțelegem ceea ce Edward Shils numea *hight culture* (cultură înaltă), *refined culturale* (cultură rafinată), *elaborate culture* (cultură elaborată); vezi R. Boudon, București, *Tratat de sociologie*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 52. Creația savantă acoperă același înțeles pe care L. Blaga îl atribuia “culturii majore”.

³ Pentru distincția dintre “istoria filosofică a filosofiei” și “istoria culturală a filosofiei”, a se vedea Gh. Vlăduțescu, *Introducere la Nicolae Bagdasar în vol., Scrieri*, București, Editura Eminescu, 1988 și *Buflnița Minervei*, București, Editura Științifică, 1996, cap. *În loc de încheiere. Pentru o istorie a mentalului filosofic*.

raportare la sine și la tradiție, s-a constituit dominantă în jurul căreia au gravitat toate înfăptuirile culturale românești vechi. Anticipând demonstrația, putem spune că fundamentele culturale ale gândirii românești își au temeiul în scrutarea de către cărturarii vremii a propriei identități, respectiv în meditația asupra tradiției și a sinelui proprii.

Prin urmare, perioada cuprinsă între primele noastre înfăptuiri culturale în ordine savantă și scrierile lui Dimitrie Cantemir de care este legată prezența filosofiei în cultura românească, poate fi invocată și dintr-o perspectivă filosofică, întrucât acum se configurează paradigma identitară care menține cultura română în propriul ei hotar, sau, ceea ce este același lucru, elementul care determină ca o cultură să fie ea însăși și nu altceva.

Asumându-ne aceste premise, avem încredința de a afirma că primul eveniment fondator de identitate românească l-a constituit apariția, pe la 1521, a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Cu această lucrare se inaugurează atât seria operelor enciclopedice din cultura noastră⁴, cât și discursul identitar și prima identificare de sine a colectivității noastre.

Cum se explică faptul, relativ ciudat, că în spațiul nostru cultural savant s-a pus încă de timpuriu problema identității românești, mai mult chiar, apariția acestei culturi savante coincide, de altfel, cu începuturile scrutării identității noastre colective? Explicația o găsim în realitățile geopolitice în care a fost amplasat poporul român. Cu siguranță că reflexele de supraviețuire în fața vecinilor mai puternici, a amenințării turco-tătărești, și a prozelitismului catolic și protestant destul de viu în Principate, explică, în mare măsură, reacția intelectuală de tip identitar. Această reacție activează dragostea pentru credința ortodoxă în numele căreia Neagoe Basarab se ostenește, cu toate că este atipic ca un laic să vorbească în numele credinței. Identitatea românească este, așadar, încă de la începuturi un reflex de supraviețuire, fiind intim corelat, ca toate identitățile etnice, de altfel, cu valorile “vitale” ale unei comunități. Valorile solidarității și unității, ale supraviețuirii și perpetuării comunitare specifice sunt situate, fără îndoială, în prim plan.

Hotărât lucru, în narațiunea lor, *Învățăturile* nu aparțin filosofiei. Dar dacă judecăm luând în considerare modul în care Neagoe Basarab reconstruiește spiritual lumea prin intermediul “categoriilor” creștine, atunci ele propun un tablou al lumii de care trebuie să ținem seama într-o istorie culturală a filosofiei românești. Neagoe Basarab investighează sensurile credinței pentru a conferi temei acțiunii practice și coerență raportării la lume, la

⁴ “*Învățăturile...* au un caracter enciclopedic... apar ca o operă de instrucție religioasă și morală, un breviar de ascetică și mistică răsăriteană, o antologie de texte pedagogice selectate și aranjate potrivit copului general al lucrării, un tratat de teorie politică a monarhiei de drept divin, un manual original de teorie și tehnică a guvernării autoritare moderne ... o sinteză a experienței și gândirii diplomatice românești, o carte de tactică și strategie militară și una dintre cele mai autentice creații literare din cultura română”, D. Zamfirescu și G. Mihăilă, *Studiu introductiv la Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, Editura Minerva, 1970, p. 28.

sine și la ceilalți. Lucrarea poate fi văzută în această ordine ideatică ca o aplicație a gândirii creștin-ortodoxe la diversele segmente ale vieții oamenilor acelor vremuri. Viziunea creștin-ortodoxă a poporului român capătă prin pana Domnului muntean dimensiunile creației savante, iar credința creștin-ortodoxă devine semnul identificator al colectivității românești. Putem spune că tipul de identitate românească configurat de Neagoe Basarab este abstract și general. Ea este o identitate abstractă, ecumenică, ce trece dincolo de caracteristicile etnice, nerelevante din perspectiva credinței. Identitatea românească este confesională și ea reprezintă criteriul diferențierii de musulmani, papistași și eretici. Această viziune creștin-ortodoxă domină întreaga noastră cultură, de la Neagoe Basarab până în a doua jumătate a secolul al XVIII-lea, când, prin intermediul Școlii Ardelene, cultura românească va intra într-o relație de influență și subordonare față de cultura occidentală.

Opera cronicarilor reprezintă, fără îndoială, al doilea pas în mișcarea lăuntrică a culturii noastre vechi pe itinerarul scrutării identității românești. Modul în care aceștia se raportează la tradiție, la ei înșiși și la propriile lor fapte de cultură, fondează stilul identitar de gândire al culturii noastre vechi, stil ce va fi desăvârșit de către Dimitrie Cantemir. În esență, acesta constă în îndreptarea gândirii înspre temeuri și obârșiile românești, “căci natura cea dintâi a lucrurilor nu piere, ci dimpotrivă se păstrează veșnic măcar în parte”⁵.

Autorul primei cronici în limba română, Grigore Ureche (1590-1647), fixează în același timp programul de cercetare cronicăresc, metodologia și scopurile lui, cât și nucleul tematic al stilului identitar de gândire din cultura noastră vechi “...să rămâie feciorilor și nepoților, să le fie de învățătură, despre cele rele să se ferească și să se socotească, iar despre cele bune și să învețe și să se îndrepteze ... ca să putem afla adevărul ... Gligorie Ureche cu multă nevointă cetind cărțile și izvoadele și ale noastre și cele străine au aflat cap și începătura moșilor de unde au izvorât în țară și s-au înmulțit și s-au lătit”⁶. Grigore Ureche vorbește de originea comună a românilor “măcar că de la Rîm ne tragem”⁷ și a limbii vorbite de ei, enunță ideea de “specific în latinitate”⁸, subliniind totodată și ideea unității de neam. Scrutarea identității de sine colective înseamnă pentru Ureche nu numai identificarea determinațiilor care-i specifică pe români în lume ci și raportarea felului lor de a fi la modul de existență al altor popoare. “De aceeași întreprindere complexă a stabilirii identității românilor ține și interesul îndreptat către “celălalt”, către “străinul” aflat mai aproape sau mai departe de tine, către cel ce vorbește o altă limbă, are alte obiceiuri, se închină (eventual) altui Dumnezeu, dispune de alte sisteme de valori, este - într-un cuvânt

⁵ Miron Costin, *Poema polonă*, în *Opere I*, București, Editura Pentru Literatură, 1965, p. 253.

⁶ Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, București, Editura Tineretului, 1967, p. 33.

⁷ *Ibidem*, p.37

⁸ Gheorghe Achiție, *Filosofia specificului național*, în vol. *Ce se va întâmpla mâine*, Editura Albatros, București, 1973, p.156.

– *diferit*. Nu Ureche este cel ce descoperă *alteritatea*....Ureche este însă cel dintâi care îi cercetează pe străini cu sistemă, le studiază valorile, năravurile și organizările”⁹.

Acest program de cercetare este continuat de Miron Costin (1633-1691) cu firescul celor ce împărtășesc în comun aceleași valori și idealuri de cunoaștere. “Omul cel mai de seamă al culturii românești al secolului al XVII-lea prin felul gândirii sale, una dintre personalitățile exemplare ale culturii românești”¹⁰, Miron Costin nu a fost un filosof în sensul riguros al cuvântului. Fără îndoială, “duhul său iscoditor” (Mircea Vulcănescu) era purtător de har filosofic prin sensibilitatea lui îndreptată către scrutarea originii lucrurilor: “toate lucrurile dacă să încep a spune din ceputul său mai lesne să înțeleg”¹¹, cât și prin înclinarea minții sale către concret. Odată cu opera sa de extensie enciclopedică în ordinea “domeniilor” intelectuale cultivate, identitatea românească devine un universal concret, dobândindu-și principalele predicate ce vor coagula în jurul lor, ca temei, imbold și scop, toate strădaniile și înfăptuirile culturale autohtone de mai târziu. Fără să fie un filosof în domeniul pe care l-a practicat cu precădere – istoria – Miron Costin nu este nici un simplu cronicar. Prin intenție și chiar prin rezultate, el depășește iluzia obiectivistă a celui care crede că este posibilă o înregistrare a faptelor ce ar constitui istoria însăși. În *Cronica polonă*, *Poema polonă*, dar mai ales în *De neamul moldovenilor*, Miron Costin atinge treapta critică a istoriei reflectate, dacă ar fi să acceptăm cele trei modalități hegeliene de raportare la istorie: istoria nemijlocită, istoria reflectată, istoria privită filosofic. Astfel, ca toți istoricii care ating această treaptă critică a istoriei reflectate în care “ceea ce se înfățișează nu este istoria însăși, ci o istorie a istoriei, o apreciere critică a narațiunii istorice și o examinare a adevărului și a verosimilității lor”¹², și Miron Costin rescrie trecutul nu înainte de a examina lucid condițiile prealabile care fac posibilă această întreprindere intelectuală plină de responsabilități etice.

Această aplecare a lui Miron Costin înspre cum ar trebui (re)scrisă istoria ținând cont de adevăr și de exigențele morale ale acestei strădanii – “eu voi da sama de ale mele câte scriu” – își găsește temeiul în felul în care acesta înțelege lumea și rosturile adânci ale ei. Miron Costin gândește ca un cărturar ce împărtășește fără rezerve metafizica subiacentă creștinismului ortodox și, prin urmare, materialul istoric de care el se apropie este ordonat de aceste cadre creștine. Altfel spus, rețeaua conceptuală ce formează *Welanschauung*-ul cărturarului moldovean este de extracție creștină și ea face posibilă înserierea faptelor istorice într-o finalitate prescrisă de Dumnezeu chiar de la facerea lumii. În această privință, Miron Costin nu are îndoieli: “Și din scurgerea acestor veacuri, și din felul cum

⁹ *Cronicarii Moldoveni. Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce*. Antologie, introducere, comentarii, dosare critice, glosar și bibliografie de dr. Dan Horia Mazilu, Editura Humanitas, 1977, p. 32.

¹⁰ Gh. Al Cazan, *Istoria filosofiei românești*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1984, p. 49.

¹¹ Miron Costin, *De neamul moldovenilor*, în *Opere*, București, II, Editura Pentru Literatură, 1965, p. 14.

¹² Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 10-11.

după hotărârea lui Dumnezeu, a căzut împărăția romană din puterea ce avusese, fiecare poate să vadă ce schimbătoare este lumea. Și cine poate să facă pasul cel mai mic sau să tragă înapoi când Dumnezeu hotărăște un termen împărățiilor și schimbarea stăpânirii pe pământ? Alții urmează după plecarea celor dintâi, căci Dumnezeu a interzis Fortunei să stea pe același loc”¹³.

Cărturarul devoalează această structură intimă a lumii mascată în faptele istorice, care numai la prima vedere par a fi haotice și rezultante ale acțiunilor celor ce stăpânesc lumea. În realitate, gândește Miron Costin, totul este supus unei fatale finalități încă de la începutul lumii. Chiar putința acestei cunoașteri își găsește în Dumnezeu temeiul ultim, chiar dacă ființa umană, înzestrată cu liber arbitru, produce prin gândire proprie cunoștințele. “Lăsat-au puternicul Dumnezeu iscusită oglindă minții omenești, scrisoarea, dintre care, dacă va nevoi omul, cele trecute cu multe vremi le va putea ști și oblici. Și nu numai lucrurile lumii, staturile și începăturile țărilor lumii ce și singură lumea, ceriul și pământul, că sântu zidite după cuvântul lui Dumnezeu celui puternic... Scriptura departe lucruri de ochii noștri ne face de a le putea vedea cu cugetul nostru”¹⁴.

În forme relativ modificate, aceste gânduri sunt prezente și în mult citatul poem *Viața lumii*, care accentuează alte două mari idei pe care trebuie să le plasăm alături de celelalte anterior expuse în *Weltanschauung*-ul împărtășit de Miron Costin: temporalitatea și norocul. “Vremea lumii soție și norocul alta” constituie Alfa și Omega reprezentării destinului nostru în lume, polii ce mărginesc spațiul în care domnește oarba fatalitate”. Temporalitatea creată de Divinitate este, la Miron Costin, caracterul fundamental al ființei, sau, mai precis, însăși condiția existenței sale... Substanța temporalității, actualizarea acesteia în orizontul subiectivității umane poartă numele norocului”¹⁵.

Acestea sunt, așadar, elementele principale care dădeau adâncime și suprafață tabloului lumii în care Miron Costin plasa toate evenimentele istorice la care a fost părtaș sau pe care le-a (re)scris consultând și comparând diverse izvoare. Dar acest *Weltanschauung* (de extracție creștină) nu este “o simplă prestație a personalității izolate... Ea aparține comunității culturale și epocii și, în relație cu formele cele mai pronunțate, are sens să vorbim nu numai despre cultură și *Weltanschauung* proprii unui individ determinat, ci și despre cele ale epocii”¹⁶.

Rezumând, *Weltanschauung*-ul lui Miron Costin și al epocii în care a trăit reprezintă cadrul și justificarea metafizică de ultimă instanță a faptelor omenești și în acest câmp trebuie să plasăm în mod natural și strădaniile lui Dimitrie Cantemir de a scruta identitatea

¹³ *Ibidem*, p. 252.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵ Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, Editura Antet, 1996, p. 53.

¹⁶ Husserl, *Filosofia ca știință riguroasă*, București, Editura Paideia, 1994, p. 59.

românească. Pentru Miron Costin, această întreprindere nu reprezintă o simplă operație intelectuală pe care o părăsești conjunctural în favoarea altora. Hotărât, nu! Scrutarea identității românești devine ținta supremă a vieții cărturarului și, prin urmare, sursa concentrării energiei intelectuale într-un punct spre care converg toate celelalte preocupări ale vieții sale. Căci ce altceva am putea înțelege din următoarele fraze: “Începutul țărilor acestora și neamul moldovenescu și muntenescu și câți sunt și în părțile ungurești cu acest nume, români și până astăzi, de unde sântu, și de ce seminție, de când și cum au descălecat aceste părți de pământu, a scrie multă vreme la cumpănă au stătut sufletul nostru. Să înceapă osteneala aceasta... se sparie gândul. A lăsa iarăși nescris, cu mare ocară înfundat neamul acesta de o seamă de scriitori ieste inimii durere. Biruit-au gândul să mă apuc de această trudă, să scot lumii la vedere, felul neamului, din ce izvor și seminție sântu lăcuitorii țărai noastre...”¹⁷.

Osteneala lui Miron Costin s-a împlinit în ceea ce am putea numi **standard identitar**, care reprezintă structura de rezistență a oricărei culturi, invariantul care-i conferă individualitatea și specificitatea, în fond, modul ei unic de a fi în lume. În esență, standardul identitar cuprinde, în ordinea intensiunii, principalele teme ale reflecției identitare, care au rămas relativ aceleași de-a lungul coordonatei timp, apoi din ceea ce am putea numi predicate ale identității și, în sfârșit, dintr-un tip de sensibilitate identitară care privilegiază anumite trăiri interioare legate de sentimentul solidarității comunitare, inclusiv automatismele și clișee mentale prezente ca o fatalitate în orice încercare de autodefinire colectivă. Acesta deține funcția de mediu intern al oricărei culturi nevoită în orice moment al existenței sale, sub presiunea exteriorităților de tot felul, să devină altceva și să rămână, totodată, identică cu sine. Standardul identitar permite, prin schimbări de echilibru interior între componentele care-i formează configurația, adaptarea la orice fel de presiuni exterioare, fără ca prin aceasta să-și piardă propria sa identitate.

Prin configurarea standardului identitar, o cultură ajunge la conștiința de sine și totodată la forma optimă de statornicie în timp, fapt care-i asigură continuitatea în devenire, în acord cu ceea ce Hegel denumea cu o formulă devenită celebră: “devenirea ca altul prin mijlocirea cu sine”. Totodată, Miron Costin sugerează că elementele care configurează standardul identitar sunt coprezente și își corespund unele altora. “Coliniaritatea” lor face imposibilă stabilirea unei ierarhii logice, cu toate că originea este privilegiată ontologic și epistemologic.

Odată cu Miron Costin, cultura savantă românească își proiectează, așadar, în aliniamentele ei esențiale standardul identitar ca unitate în diversitate, ca sinteză a diverselor orizonturi simbolice coprezente în orice spațiu expresiv, ca unitate de conștiință

¹⁷ Miron Costin, *Op. cit.*, p. 9.

colectivă, filosofic vorbind, ca universal concret. De altfel, întreaga cultură veche românească ilustrează ideea că identitatea cu sine nu înseamnă un bloc omogen ce respinge diversitatea, ci, dimpotrivă că ea este o armonizare a diferențelor care-i alcătuiesc substanța și care-i stimulează vigoarea reproductivă.

Postularea existenței acestui standard identitar ca nucleu de semnificații nu trebuie interpretat “substanțialist”, în sensul că există o entitate distinctă de cultură care determină cauzal conținutul făptuirilor culturale. Asemenea, standardul identitar nu este nici o axiomă din care deducem apoi configurația culturii române în ansamblul ei. Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm: care este câmpul referențial al standardului identitar? Ce anume desemnează aceasta, într-o cultură, savantă, dacă nu o anumită “substanță”? El desemnează, mai exact, tradiția cugetării românești aflată în căutarea identității de sine culturale. În contextul oricărei dezbateri despre identitatea culturii românești, standardul identitar este asumat ca o premisă necesară care actualizează mulțimea de interogații și de soluții acumulate printr-o tradiție de scrutare identitară cu o vechime de peste cinci sute de ani. Standardul identitar este un “nucleu de sens” în măsura în care, fiind actualizat de o anumită cercetare locală, prescrie o arie și o zare interioară a unei probleme, pentru a utiliza distincția lui Blaga. Configurația internă a standardului identitar este presupusă ori de către ori se întreprind investigații privind natura și modul de a fi în lume a unei culturi, tot așa cum existența lui Dumnezeu este presupusă pentru cel care vorbește despre cele 7 taine sau despre Rai sau Iad.

Ce înseamnă a scruta identitatea românească, în plan general, identitatea unei culturi? Cum trebuie să ne poziționăm mintea și ce operații intelectuale trebuie să mobilizăm? Care sunt elementele care configurează această identitate și în ce relații se află ele? Cum pot fi cunoscute și comunicate acestea? Ce mijloace trebuie să punem în acțiune? Cum se raportează real și cum ar trebui să se raporteze propria noastră identitate colectivă la celelalte identități? Sunt întrebări ce pot fi degajate implicit din opera lui Miron Costin, chiar dacă el nu le-a formulat ca atare. Cert este că proiectarea standardului identitar răspunde la astfel de întrebări anticipând, precum ghinda stejarul, teme obsesive și “stilistica” argumentării identitare din secolul al XX-lea. Ne vom limita doar la câteva exemple care, în mod cu totul inexplicabil, nu au fost luate în seamă de exegeții culturii noastre vechi.

Astfel, îndemnul la autocunoaștere etnică, una din marile obsesii intelectuale ale generației interbelice, își are originea, dacă avem în vedere și filonul autohton al culturii noastre, nu numai pe cel occidental, în gândurile lui Miron Costin. “caută-te dară acum, cetitorule, ca într-o oglindă și te privește de unde ești, lepădându de la tine celelalte basne, câte unii au însemnatu de tine din neștiință rătăciți, alții din zavistie, care din lume între

neamuri n-au lipsitu niciodată, alții de buiguite scripturi și deșarte ... ci și dintr-altele te vei cunoaște: obiceiuri, hire, graiul și până astăzi, că este dreptu vlah, adecă italian și râmlean”¹⁸. Dincolo de diferențele uriașe ce pot fi invocate oricând – și cu deplin temei – generația interbelică s-a întâlnit cu Miron Costin pe teritoriul comun al scopurilor scrutării identității românești: dobândirea conștiinței de sine colective pentru a putea fi apoi înlesnită afirmarea românilor în lume.

Lato sensu la Miron Costin întâlnim expusă și “ideea retragerii din istorie” formulată și de L. Blaga. Sub presiunea năvălitorilor “eroii romani dinainte vreme fură prefăcuți în satiri de vremea cea lungă petrecută în pustietăți și prin locuirea lor în munți, departe de obiceiurile subțiri italiene și romane. Totuși nu s-au sălbăticit cu totul din cauza seminței celei bune semănate mai întâi în acest popor, căci natura cea dintâi a lucrurilor nu piere, ci dimpotrivă, se păstrează veșnic, măcar în parte”¹⁹.

Nu putem trece, de asemenea, cu vederea similitudinile (întâmplătoare?) dintre conceptul pus în circulație culturală de Mircea Eliade – “teroarea istoriei” – concept împotriva căruia s-a ridicat furibund Emil Cioran în *Schimbarea la față a României* și raportarea lui Miron Costin la istorie. În trecut fie spus, răfuiala lui Emil Cioran este cu modul de raportare românesc la istorie expus de Miron Costin în *Letopisețul Țării Moldovei*. “Iară nu sintu vremile supt cîrma omului ci bietul om supt vremi”²⁰. Miron Costin fixează înțelesul “terorii istoriei” în termeni extrem de apropiați de modul în care Mircea Eliade folosește acest concept²¹. “Ce sosiseră asupra noastră cumplite vremi de acmu, de nu știm de scrisori, ce de griji și suspinuri. Și de acestu fel de scrisoare gându slobod și fără valuri trebuiește. Iară noi prăvim cumplite vremi și cumpănă mare pământul nostru și noă”²².

Prin proiectarea standardului identitar, Miron Costin fixează teme, idei, credințe și sensibilități comunitare din care s-au hrănit și se hrănește și astăzi cultura română. De aceea nu ne poate surprinde că Miron Costin a enunțat idei privitoare la identitatea românească, idei care abia astăzi pot primi întemeiere suficientă. De pildă, ideea că esența culturii noastre este de tip “reacționar”, adică o cultură de reacție la presiunile simbolice exercitate de alte culturi²³, sau ideea că poziția noastră geografică – un fel de geopolitică *avant la lettre* – este o variabilă de care trebuie să ținem cont în trasarea hărții identitare românești.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17. (vol. II).

¹⁹ Miron Costin, *Poema polonă*, p. 253.

²⁰ *Ibidem*, p. 138.

²¹ A se vedea Mircea Eliade, *Memorii 1907-1960*, București, Editura Humanitas, 1997, Cap. *Când moartea își camuflează mitologia*, pp.331-374.

²² Miron Costin, *Predoslovie la Letopisețul Țării Moldovei*, Ed. Cit. p. 4-5.

²³ A se vedea Ilie Bădescu, *Geopolitica și sociologia frontierei*, București, Editura Floarea Albastră, București, 1995.

La toate acestea trebuie să mai adăugăm un element care intră în “substanța” identității românești și anume că în prim-planul culturii noastre s-au aflat întotdeauna, ca domenii privilegiate de cercetare, istoria și literatura. Cum se explică acest fapt dacă nu prin prezența lui Miron Costin în cultura noastră și prin postularea ideii de standard identitar? Faptul că opera lui Miron Costin este cercetată în exclusivitate de istorici și filologi (critici și istorici literari) poate proba încă o dată această idee pentru că el a creat științele identității românești, istoria și filologia în ipostaza lor de științe militante. De la el a rămas convingerea, devenită cu timpul un automatism mental colectiv, că intelectualul, care își pune știința sa în slujba afirmării culturale a propriului popor, slujește în același timp adevărul. Este ceea ce va susține, de pildă, peste secole, Dimitrie Gusti cu întreaga școală monografică bucureșteană. Toți aceștia au crezut în validitatea imperativului intelectual și moral: “adevărul în slujba națiunii”.

În acest periplu în universul condițiilor de posibilitate culturală care au determinat apariția filosofiei în câmpul culturii noastre prin *Divanul...* lui Cantemir, readucerea în prezență în prezență a *Letopisețului* lui Ion Neculce (1672-1745) este absolut necesară din considerente sistematice, chiar dacă acesta nu a produs noutăți conceptuale semnificative în perimetrul hărții identitare românești, trasate de antecesorul său, Miron Costin. Și motivele sunt multiple.

În primul rând pentru că el este cronicarul epocii în care a trăit Dimitrie Cantemir, iar *Letopisețul* său este cea mai bogată sursă de informații despre această perioadă. Să nu uităm apoi că a fost un apropiat al lui Dimitrie Cantemir, că acesta l-a ridicat pe Ion Neculce la rangul de biv-vel-vornic al Țării de Sus și că, semn al recunoștinței, l-a și însoțit pe domnul său după bătălia de la Stănilești (1710) în Rusia lui Petru cel Mare timp de mai mulți ani.

În al doilea rând, pentru că Ion Neculce aduce în fizionomia standardului identitar perspectiva înțelepciunii tradiționale de raportare la identitatea românească utilizând în scrierea cronicii sale “izvoade ce au aflat la unii și alții și din auzitele bătrânilor boiari”²⁴. Am putea spune că odată cu Ion Neculce întâlnim prima reacție “autohtonistă” de la noi (reacție sufletească existentă în standardul identitar al oricărei culturi), întrucât el nu simte nevoia unei confruntări de opinii cu istoricii din alte spații culturale pentru simplul motiv că “mulți istorici străini din alte țări nu le știu toate câte se fac într-alt pământ. Tot mai bine știm cei de locu, decât cei străini”²⁵.

Perspectiva lui Neculce asupra identității românești, cu toate că este de expresie savantă, cuprinde în intensiunea ei universul reprezentărilor populare despre ceea ce

²⁴ Ion Neculce, *Opere*, București Editura Minerva, București, 1982, p. 158.

²⁵ *Ibidem*, p. 159.

înseamnă modul românesc de a exista în lume. Punctul său de vedere este unul de factură populară ce amintește vocabula “de n-ar fi, nu s-ar povesti”. Neculce nu este covârșit, ca Miron Costin, de responsabilitatea scrierii istoriei și nici de o conștiință metodologică nu poate fi vorba la el. Opțiunile sale în scrierea istoriei ilustrează din plin “atitudinea naturală” și dogmatică a omului nesofisticat intelectual, care împărtășește fără rezerve credința accesului neproblematic la adevăr doar prin simpla prezență a gândirii neperversitate morală. El cere să fie crezut pe cuvânt, fără să-și facă vreo problemă de conștiință privind pretenția de adevăr care-i însoțește narațiunea istorică. Indiferența sa poate părea revoltătoare pentru prejudecățile actuale despre statutul “științific” al istoriei, dacă uităm că Ion Neculce este “purtătorul de cuvânt” al înțelepciunii tradiționale (populare). “Ce cine vrea să criadă - spune Neculce despre descrierea sa istorică din *O samă de cuvinte* – bine va fi, iar cine nu le va crede iarăși bine va fi: cine cum îi va fi voia, așa va face”²⁶. Prin pana lui Neculce perspectiva înțelepciunii populare asupra identității românești se relevă întrucât oamenii înzestrați cu harurile sale exprimă, pentru a folosi cuvintele lui Hegel, “maxime proprii popoarelor și personalității lor, exprimă conștiința poziției lor politice, a caracterului lor moral și spiritual, precum și principiile ce cârmuiesc țelurile ori modurile lor de acțiune”²⁷. Consecvent mentalității pe care o ilustrează, Neculce privește evenimentele narate cu ochiul moralistului, convins că lumea românească se află într-o puternică criză de valori din care curând nu-și va reveni, iar identitatea românilor este gândită din această perspectivă luând forma identității prin destin. “De răutate și de amar ne-au căzut noauă moldovenilor urmă, că ni s-au micșorat cinstea de la turci, că ni-au înmulțit, obiceiurile rele asupra și ni-au făcut oameni de nemică de sântem, că ni-au călcat precum le-au fost voia ... căutați acum de socotiți cea fără de noroc țară și oameni ... dar Dumnezeu nu va să iarte păcatul și greșala acestii țări, tot mai mare, și mai rău, și mai amar, și mai suspin să adauge”²⁸.

Letopisețul... și *O samă de cuvinte* devin în acest context surse de argumente în susținerea existenței a ceea ce s-ar putea numi **coridor identitar** prin intermediul căruia cultura tradițională neelaborată conceptual comunică cu universul culturii savante, posibilitatea acestei comunicări fiind dată în principal de limba și mentalitatea creștine comune ambelor universuri simbolice. Astfel, Ion Neculce, care este un om instruit la nivelul veacului său, nu ezită să folosească pilde de înțelepciune populară în evaluarea evenimentelor istorice. De pildă, în contextul alianței lui Antioh Cantemir cu polonezii, Neculce scrie: “Nu feci ca tată-său Cantemir să să puie împotriva unei crăii cu o mână de oameni slabii. Paza bună trece primejdia rea; mielul blând sugă la două maice; capul plecat

²⁶ *Ibidem*, p. 159.

²⁷ Hegel, *Op. cit.*, p. 7.

²⁸ Ion Neculce, *Op. cit.*, p. 407; 412.

nu-l prinde sabie”²⁹. Tot astfel, când narează episodul uciderii lui Constantin Brâncoveanu, Neculce vorbește ca un om ce împărtășește viziunea creștinismului popular românesc: “Atunci s-au păzit că l-au păzit Dumnedzău, iar când s-a mâniat Dumnedzău pre dânsul n-au putut să să păzească”³⁰.

Conchidem că odată cu Ion Neculce standardul identitar sporește în concretețea sa prin asimilarea la nivelul culturii savante a valorilor culturii tradiționale dimpreună cu ideea identității prin destin a românilor. Intuind parcă aceste lucruri, Nicolae Iorga a sintetizat magistral fapta culturală a lui Ion Neculce: “Aceasta e cronică lui Ion Neculce: cea mai colorată, mai simplă și mai fermecătoare în naivitatea ei din povestirile asupra trecutului românesc, opera unui suflet cinstit, a unei minți cumpănite, în care bunul-simț natural și înțelepciunea câștigată ajungeau să poată înlocui pe deplin însușirile ce se capătă prin școală și printr-o întinsă și aleasă lectură”³¹.

Acestea sunt, așadar, în bună măsură, condițiile de posibilitate culturală ale apariției *Divanului...*, apariție ce coincide cu nașterea filosofiei la români. Un fapt memorabil, care merită în sine o cercetare întreprinsă cu scopul de a înțelege mai bine configurația actuală a filonului autohton în gândirea românească.

3 . Dimitrie Cantemir - creatorul primului model teoretic al înțelegerii de sine a românilor

a. *Descrierea Moldovei* – primul comentariu sistematic despre sine al românilor

Care este sensul tradiției noastre vechi de cugetare, în condițiile în care această tradiție este tot mai puțin invocată astăzi, ca temei în rezolvarea unor probleme ce impun o poziționare filosofică a minții? În ce măsură putem adapta tradiția autohtonă de gândire veche la nevoile intelectuale ale prezentului? Această tradiție are o valoare istorică de exponat de muzeu, fără urme în configurația noastră mentală (filosofică) actuală, sau este ea ceva viu, care activează încă în noi importante resurse cognitive de care nu suntem totdeauna conștienți? Cum trebuie să raportăm tradiția de gândire românească la reflecția occidentală a timpului, în condițiile unei slabe comunicări culturale reciproce? Care a fost stilul de gândire inaugurat de *Divanul...* Principelui-filosof și ce influență a exercitat el în cultura filosofică românească? În sfârșit, cum trebuie să ne reprezentăm tradiția românească de gândire în ansamblul ei și care a fost dinamica acesteia în timp față de

²⁹ *Ibidem*, 381.

³⁰ *Ibidem*, p. 512.

³¹ Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești*, vol II. 1926, *apud* Dan Horia Mazilu – *Cronicarii moldoveni*, Ed. cit., 1997, p. 275.

momentul inaugural? Chiar dacă nu propunem rezolvări definitive, sunt întrebări la care vom încerca să răspundem în acest capitol, printr-o analiză comparată a modelului filosofic din *Divanului...* cu modelul dominant din filosofia occidentală a timpului, ținând cont totodată de tradiția „proto-filosofică” ce a creat universul simbolic românesc savant cât și de unele lucrări ale lui D.Cantemir scrise cu aceleași intenții mărturisite cu care a redactat și *Divanul...* “în slava și folosința moldovenescului niam...”

Teza pe care o expunem și o argumentăm poate fi enunțată simplu: D. Cantemir este creatorul primului model teoretic al înțelegerii de sine a românilor; filosofia este chemată, în viziunea Principelui-filosof, să re-construiască lăuntric comunitatea românească pentru a dobândi un nou mod de a fi în lume în conformitate cu idealurile umanist-creștine ale vremii.

Cu Dimitrie Cantemir se face saltul în cultura noastră de la modul tradițional, nereflexiv de raportare la lume, la gândirea sistematică ce-și are în sine propria rațiune de a fi. Dacă Miron Costin, prin stabilirea standardului identitar, profilează axa în jurul căreia se va constitui dominantă a culturii românești (cu nucleul ei format din științele identității de sine colective, istoria și filologia), lui Dimitrie Cantemir îi revine meritul de a fi trasat harta filonului autohton de gândire. Altfel spus, Dimitrie Cantemir este acela care a făcut din scrutarea identității de sine colective scopul și rațiunea de a fi a gândirii metodice românești. Prin el, românii ating pentru întâia oară în existența lor istorică colectivă treapta conștiinței de sine reflexive, intrând definitiv în rândul „acelor popoare care au știut ce sunt și ce urmăresc”³². Cronicarii în expunerile lor nu ating această treaptă a gândirii, iar Miron Costin, în ciuda mării sale înzestrări către reflecția sistematică, nu a depășit totuși eclecticismul care pune laolaltă tendința naturală a minții de a pune întrebări: „a filosofa înseamnă a încerca să răspunzi cu mijloace supermature la întrebări pe care și le pun copiii”³³, cu aceea de a răspunde dogmatic fără cercetări prealabile și întemeieri constrângătoare logic.

Anticipând, filonul autohton în cugetarea românească, recognoscibil după secolul al XVIII-lea, își are originea în gândirea lui D. Cantemir, tot așa cum întreaga cosmologie greacă dobândește coerență tematică prin raportare la *apa* lui Thales. Astfel, Principele-filosof amplasează colectivitatea românească într-un subiect privilegiat de reflecție metodică și tot el este primul cărturar de la noi care formulează, într-un orizont filosofic, o variantă de răspuns consistentă la întrebarea: Cine sântem noi? În alți termeni, D. Cantemir impune pentru prima dată la noi, în mod sistematic, un înțeles identitar al culturii savante, văzute ca o expresie a înțelegerii de sine comunitare (românești) și corelativ ca pe o

³² G.W.Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 6.

³³ Lucian Blaga, *Elanul insulei*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 28.

totalitate simbolică în orizontul căreia se integrează semnificațiile universale ale creațiilor artistice, intelectuale și spirituale vernaculare sau de import.

Fără să minimalizăm câmpul enciclopedic în care s-a manifestat creator D. Cantemir - de la fizică, geografie, arheologie și muzică, la sociologie, logică sau teologie - trebuie spus că în esență cărturarul român proiectează un model de antropologie filosofică de inspirație creștină, cu intenția de a justifica metafizic posibilitatea de a fi în lume a omului românesc.

Această teză, odată admisă, ne creează, pe de o parte, posibilitatea de a înțelege într-un mod unitar strădaniile enciclopedice ale lui D. Cantemir, iar pe de altă parte, să identificăm și liantul care face legătura între atâtea domenii eterogene care nu par a comunica între ele decât invocând personalitatea unică a autorului lor, ceea ce este, să recunoaștem, o întreprindere destul de facilă. Am putea conchide că întreaga operă cărturărească a lui D. Cantemir poate fi raportată la modelul antropologic ca la un temei al ei, sau ceea ce este același lucru, cărțile sale pot fi văzute ca fațete mai mult sau mai puțin explicite ale modului în care Principele-filosof a înțeles natura și rostul omului în lume. Totodată, această perspectivă ne permite să detectăm și să evaluăm mai bine etapele parcurse de cultura noastră veche pe itinerarul scrutării identității românești. Dacă vom proceda altfel și-i vom aborda opera în chip secvențial, în funcție de domeniile în care s-a exercitat creator, riscăm să-l tratăm pe D. Cantemir ca pe o floare exotica fără legături cu tradiția cărturărească veche de la noi și, prin urmare, fără influențe modelatoare ulterioare asupra culturii românești. Or, admiterea acestui fapt ne-ar pune în conflict nu numai cu spiritul operei cantemiriene și cu ceea ce reprezintă conținutul ei manifest, ci și cu logica internă prin intermediul căreia s-a constituit propria noastră tradiție culturală și, în particular, tradiția autohtonă de gândire.

Sintetizând, primul model sistematic al înțelegerii de sine al românilor dobândește consistență prin lucrările *Despre numele antice și de astăzi ale Moldovei*, *Istoria moldo-vlahică*, *Descrierea Moldovei*, *Hronicul romano- moldo-vlahilor* și *Istoria ieroglifică*, pe care învățatul Principe le-a redactat cu responsabilitatea celui care a făcut din urmărirea adevărului rațiunea de a fi a tuturor strădaniilor intelectuale: „ni se înspăimântă sufletul de-a binelea și ne tremură pana a ne apuca să înșiruiim câte ceva (chiar de-ar părea lucru foarte apărat și cântărit cu suflet curat) despre vechimea, nașterea și vița neamului nostru. Dar fiindcă nu puțini... ne-a cerut nu o dată să-i înconștiințăm despre originea și neamul moldovenilor noștri, despre cele făptuite de ei mai de mult sau mai de curând, despre starea locului, clima aerului și celelalte care-și au locul la viața omenească, ci și despre obiceiurile, religia, riturile, cele politice și celelalte care țin de orânduieile omenești: așa că, îndelung cumpănind mai înainte cele spuse de autori cu mai cu greutate și fiind pe cât

cred cu conștiință proprie mai precaută de pe urma primejdiilor străbătute de alții, am hotărât să împlinim în fapt ceea învățatură a lui Platon (căci ceea ce poruncește înțeleptul este pe dorința noastră): N-avem a trăi pentru noi, ci și pentru patrie și pentru prieteni”³⁴. Chiar dacă D. Cantemir a elaborat lucrări de istorie care sintetizează datele antecesorilor și chiar dacă împărtășește aceeași paradigmă cu aceștia, el nu este un cronicar. „*Hronicul vechimei a romano–moldo-vlahilor* este opera unui Hajdeu al veacului al XVIII-lea, cu un plan utopic și nerealizat, în care autorul își pune deodată mai multe întrebări decât și-au pus toți înaintașii lui întra-ale istoriei naționale la un loc”³⁵. Într-adevăr. Întrebările puse de D. Cantemir depășesc posibilitățile interogative pe care le permitea mentalitatea cronicărească interesată în exclusivitate aproape de istoria înțeleasă ca *magistra vitae*. Oricum, nu această dimensiune interesează aici, cu toate că lucrările sale în domeniu ascund, fie și implicit, tezele unei filosofii a istoriei cu relevanță sistematică până azi³⁶.

Revenind, din lucrările anterior amintite care formează, am putea spune, corpusul identitar al operei cantemiriene, avem posibilitatea să extragem un *portretul-tipologic* al omului românesc, portret ce este configurat în liniile lui esențiale în *Descrierea Moldovei*. De aceea ne vom opri asupra acestei lucrări, mai ales că ea a fost considerată a fi, cu deplin temei, o veritabilă „enciclopedie moldovenească”³⁷. În cele trei părți, partea geografică, partea politică și despre cele bisericesti și ale învățaturii în Moldova, care subîntind cele treizeci și unu de capitole distincte, D. Cantemir „tinde a da o descriere a Moldovei sub toate aspectele vieții ei: geografice, fizice, politice, economice, sociale, culturale, religioase. Și acest plan a fost îndeplinit fericit”³⁸.

Prefigurând ceea ce D. Gusti dorea să întemeieze în deceniul trei al secolului al XX-lea, „o știință a poporului român”, *Descrierea Moldovei*, cu toate că poate fi privită din unghiul mai multor domenii de studiu (geografie, etnografie, istorie etc.) reprezintă fără îndoială un compendiu de antropologie românească, pentru că *omul românesc* este subiectul textului și subtextului acestei lucrări. Prin ea, D. Cantemir încearcă să cuprindă riguros spațiul de locuire și modul de a fi în lume al românilor. Prin urmare, *Descrierea Moldovei* își propune să cuprindă conceptual acele elemente care explică și definesc ființa poporului român, fiind în acest sens o lucrare paradigmatică în câmpul reflecției identitare. În mod surprinzător pentru cei care concep dinamica culturii într-un progres permanent,

³⁴ Dimitrie Cantemir, *Opere complete* Vol. IX, Partea I, *Istoria Moldo-Vlahica*, București, Editura Academiei, 1983, p.137.

³⁵ N. Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, București, Editura Minerva, 1990, p. 74.

³⁶ A se vedea Cap. al VII-lea, *Filosofia istoriei*, în Dan Bădărău *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei, 1964. Din păcate lucrarea este datată întrucât perspectiva marxist-dogmatică din care este scrisă, instituie o interpretare arbitrară asupra gândirii lui D. Cantemir. Cu toate că întâlnim nu de puține ori unele observații cu adevărat pertinente, ideologizarea excesivă face ca lucrarea lui D. Bădărău să nu poate fi luată ca punct de reper în exegetica operei filosofice cantemiriene.

³⁷ Ion Minea *Despre D. Cantemir, Omul-Scriitorul-Domnitorul*, Apud Ștefan Ciobanu *Istoria Literaturii Române Vechi*, București, Editura Eminescu, 1989, p. 87.

³⁸ Ștefan Ciobanu, *Op. cit.* p. 376.

Descrierea ...este o lucrare mai puțin datată decât mult discutată, în ultima vreme, *Din psihologia poporului român* a lui D. Drăghicescu, în ciuda faptului că prima a fost elaborată la începutul secolului al XVIII-lea, iar cea de-a doua la începutul secolului nostru.

Cum se explică rezistența în timp a acestei lucrări? Cu alte cuvinte, ce elemente fac din *Descrierea*... o lucrare paradigmatică pentru reflecția identitară românească și ce profit teoretic dobândim astăzi parcurgând textul acestei cărți? În primul rând, descrierea multilaterală, obiectivă și fără complexe sau *parti-pris-uri* intelectuale, realizată cu o minuțiozitate care epuizează parcă posibilitățile logice de abordare a scrutării identității (ființei) unui popor. Simpla trecere în revistă a titlurilor celor 31 de capitole ale *Descrierii*... indică faptul că D. Cantemir a luat în discuție elementele definitorii ce concură la conturarea fizionomiei unui popor, inclusiv aspectele geografice. Spre deosebire de Miron Costin, interesat mai ales de a scoaterea la vedere a felului neamului, “din ce izvor și seminție sântu lăcuiorii țărâi noastre...”, Dimitrie Cantemir nu vorbește numai despre o comunitate românească unificată mental prin afirmarea originii etnice comune și a elementelor derivate din această origine, ci și de teritoriile “naturale” care produc de asemenea reacții de identitate colectivă. Nu este vorba atât de o analiză a factorului geografic și a influențelor acestuia asupra profilului etnic românesc, deși acest lucru nu lipsește, cât mai degrabă de o anticipare a conceptului de *frontieră* ce avea să constituie mai târziu însăși substanța statului modern, creând premisele “statului imaginar” de după 1800. În paranteză fie spus, Cantemir nu face nimic altceva decât să rememoreze o particularitate a istoriei noastre medievale care și-a delimitat teritoriile cu cetăți de apărare, un fel de “borne teritoriale” care trasau imaginar perimetrul românității. Și în conștiința românească de astăzi care asociază identitatea de sine, între altele, cu aceea de *frontieră*, românitatea este delimitată la Răsărit de cetățile lui Ștefan cel Mare care străjuiesc teritoriul fostei Basarabii, de-a lungul Nistrului din Câmpia Bugeacului până la Cernăuți.

Cantemir nu privilegiază, așadar, în delimitarea românității, așa cum o vor face mai mulți filosofi și oameni de cultură din secolele XIX-XX-lea, un anumit element în dauna altuia: religia creștin - ortodoxă, fondul latin (sau fondul nelatin), unele însușiri morale sau sufletești pozitive sau negative ș.a. Din această perspectivă „morală” principală a *Descrierii*... ar trebui însușită ca normă metodologică cu valoare axiomatică de oricine dorește să cuprindă conceptual ființa unui popor. Această ființă, sugerează Principele filosof, reprezintă combinația în anumite proporții, istoric constituite, a unor trăsături omenești generice. Traiul într-o anumită comunitate accentuează, de pildă, anumite însușiri sufletești și le obturează pe altele. În această chestiune totul ține de dozaj, respectiv de distribuirea în anumite proporții a însușirilor ce definesc specia umană. A dobândi

conștiința acestei identități înseamnă a decela și reproduce în planul gândirii acest dozaj de însușiri omenești generice, operație intelectuală care nu poate avea loc în absența unei imaginații conceptuale reflexive și la care mințile nerăbdătoare ce obișnuiesc să generalizeze pripit nu au acces. Așa se explică de ce D. Cantemir poate evita judecățile globale, prin formularea unui adevărat principiului metodologic în fraza „Obiceiurile sânt tot atât de deosebite cât este de deosebit aerul de la un ținut la altul al țării”³⁹. Acest principiu relativist îi permite lui D. Cantemir să pună în evidență componente identitare contradictorii, chiar și acolo unde ar părea că acționează o trăsătură generală ce ar specifica, alături de alte trăsături, modul românesc de a fi în lume. De exemplu recunoscuta ospetie a românilor, remarcată de altfel de toți călătorii străini, are doar o valabilitate zonală pentru că vasluienii „nu numai că închid casa și cămara în fața oaspetelui lor, ci se ascund când văd pe cineva venind, se îmbracă în haine zdrențăroase, vin apoi în chip de calici și cer ei înșiși pomană de la străin”⁴⁰. În consecință, am putea spune că perspectiva lui D. Cantemir asupra omului românesc are mai multe șanse de adevăr și o mai mare forță explicativă decât postularea existenței unui suflet național, de pildă, ipoteză ce a condus gândirea identitară românească de la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. la XX-lea, într-o înfundătură epistemologică prin investigațiile “psihologiei popoarelor”.

În al doilea rând, *Descrierea...* constituie o lucrare paradigmatică în câmpul scrutării identității românești, pentru că aceasta este fructul unei conștiințe epistemologice extrem de lucide care însoțește peste tot, ca altul său, imaginația conceptuală extrem de vie a lui D. Cantemir. Din această lucrare se poate decela o strategie formală de căutare a adevărului, în contextul reflecției identitare, care subsumează mai multe elemente. Vom aminti doar câteva pentru că nu intenționăm să monografiam *Descrierea...* Astfel, pentru a considera o opinie în pretenția ei de a accede la adevăr, trebuie să aducem dovezi concludente și intesubiectiv testabile. „Cine vrea să cerceteze de unde se trage boierimea moldovenească nu are trebuință să alerge, după pilda altor neamuri, la născociri îndoielnice și întunecate. Scriitorii greci și latini, pe care toți învățații lumii îi știu că sunt pricepuți, ne dau în privința aceasta lumina cea mai limpede...atât cronicile noastre moldovenești cât și hrisoavele domnilor de odinioară, arată cu prisosință că, altădată,...toată Moldova era a domnului...”⁴¹. În caz contrariu, când aceste dovezi concludente nu pot fi aduse, vom apela la raționamente ipotetice pe care trebuie să le selectăm în funcție de gradul lor de verosimilitate: „iar dacă presupunerile sânt luate în seamă, atunci poate că nu fără adevăr se spune că în timpurile vechi domnia Moldovi se moștenea ... în sprijinul acestei păreri avem, în afară de temeiul că, pe acele vremuri, acest obicei îl aflăm la toate neamurile de

³⁹ D.Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Minerva, 1981, p. 209.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 211.

⁴¹ *Ibidem*, p. 185.

frunte din Europa, încă o altă mărturie vrednică de luat în seamă, anume șirul celor dintâi domni”⁴². Sunt însă și situații în care un anumit fapt este explicat prin ipoteze concurente de aceeași forță explicativă, și, în acest caz, este solicitată capacitatea de discriminare a cititorului însuși în chip explicit: „scriitorii au felurite păreri despre izvorul graiului moldovenesc. Mulți dintre aceștia socotesc că el ar fi graiul latinesc stâlcit, fără amestecul altor graiuri. Alții socotesc că s-ar trage din graiul italianesc. Noi vrem să înfățișăm aici temeiurile amândurora părților, pentru ca cititorul să poată vedea cât mai degrabă adevărul”⁴³.

Alteori D. Cantemir își suspendă judecata atunci când nu poate invoca temeiuri suficiente în susținerea unei opinii, cum ar fi de pildă următoarea: „...nu putem spune ce fel de religie au avut odinioară moldovenii mai înainte ca soarele dreptății (creștinismul n. n.) să fi răsărit pe cerul nostru”⁴⁴.

În al treilea rând *Descrierea...* este o lucrare paradigmatică în câmpul scrutării identității românești, pentru că aceasta furnizează etalonul acomodării reciproce a motivațiilor contradictorii ce însuflețesc și susțin eforturile intelectuale (de cele mai multe ori nerăsplătite social) ale celor pasionați de o astfel de investigație: dragostea pentru patrie și dragostea pentru adevăr. Fragmentul următor - devenit un fel de leitmotiv pentru că el este reluat în exprimări diferite atât în *Hronicul...* cât și în *Historia Moldo-Vlachica* – are și astăzi, în mod indubitabil, nu numai valențe expresive, ci și valoarea unui imperativ metodologic: „În vreme ce încercăm să descriem năravurile moldovenilor... dragostea ce avem pentru patria noastră ne îndeamnă pe de o parte, să lăudăm neamul din care ne-am născut și să înfățișăm pe locuitorii țării din care ne tragem, iar pe de altă parte, dragostea de adevăr ne împiedică, într-aceeași măsură, să lăudăm ceea ce ar fi, după dreptate, de osândit”⁴⁵. Este dragostea de țară „la paritate” cu dragostea de adevăr, cum sugerează dilematic acest fragment? Aparent cea de-a doua formă de dragoste impune și învinge ca mod de valorizare dragostea de țară, pentru că D. Cantemir este un slujitor al adevărului pe care îl urmărește cu o conștiință critică și metodologică caracteristică filosofului interesat de a cunoaște pentru a ști, sau în cuvintele Stagiritului... „pentru a dobândi o pricepere a lucrurilor, și nu în vederea unui folos oarecare”⁴⁶. În realitate însă, textura mentală lăuntrică pe care o denotă D. Cantemir face ca dragostea de țară să constituie temeiul alegerii, pentru că numai cel ce-și iubește cu adevărat țara iubește în mod sincer și adevărul ce trebuie adus în prezență și rostit despre ea. „Le va fi mai folositor dacă le vom arăta limpede în față cusururile ce-i slutesc, decât dacă i-am înșela cu lingușiri blajine și

⁴² *Ibidem*, p. 67.

⁴³ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 229.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁶ Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1965, I(A), 982 b.

dezvinovățiri dibace, încât să creadă că în asemenea lucruri se conduc după dreptate, în vreme ce toată lumea mai luminată, văzându-le, le osândește”⁴⁷.

În acest context dat, chiar dacă pentru D. Cantemir termenul prim îl constituie dragostea de țară, care impune cu necesitate urmărirea și aducerea în prezență a adevărului – ideea de cunoaștere în slujba neamului a lui D. Gusti continuă așadar gândul lui Cantemir din *Descrierea...* – trebuie să ne reprezentăm raporturile dintre cele două forme de reacție, dragostea de țară și dragostea de adevăr, ca pe ceva complementar, analogic aversului și reversului unei monezi sau, de ce nu? ca ilustrări ale cuplului dominant-recesiv teoretizat de către M. Florian.

Consecințele logice ce derivă din această armonizare a celor două forme de dragoste sunt extrase de către D. Cantemir fără ezitări subiective. Astfel, el îl identifică și-l specifică în lume pe omul românesc, mai ales prin defecte caracteriale decât prin calități sufletești: „din această pricină voim să mărturisim că noi, în năravurile moldovenilor, în afară de credință și de ospetie nu prea găsim ceva ca am putea lăuda”⁴⁸. Dacă avem în vedere că atât credința cât și ospetia sunt relativizate de către D. Cantemir în *Descrierea...*, atunci putem spune că omul românesc este specificat în lume prin defecte caracteriale, iar identitatea sa este una de natură negativă (privativă). Iată deci că mult hulita carte a lui E. Cioran din 1934, *Schimbarea la față a României*, care așează negativul în poziția de temei al identității românești, nu este atât de singulară cum s-a susținut, ea continuând în fapt o tradiția autohtonă de reflecție identitară, ce-și are izvorul în gândirea lui D. Cantemir.

Sintetizând, credem că argumentele expuse până acum pot institui un temei suficient pentru a accepta ideea că *Descrierea...* este o lucrare paradigmatică în câmpul reflecției identitare românești, în calitatea ei de prim comentariu sistematic despre sine al românilor. Trebuie subliniat că acest prim comentariu sistematic despre sine al românilor, concretizat pe larg în ceea ce am numit corpusul identitar al lucrărilor cantemiriene, este paradigmatic în câmpul reflecției identitare românești, întrucât este susținut și de o construcție filosofică exemplară pe care D. Cantemir ne-a lăsat-o în *Divanul...* Prin urmare, înțelesurile acestui prim comentariu al identității românești nu pot fi puse complet în evidență dacă nu le asociem *Divanului...* printr-o lectură complementară, respectiv, dacă nu le raportăm la structura intelectuală dominantă a lui D. Cantemir. Este vorba despre o înțelegere a primului model identitar românesc printr-o raportare la filosoful D. Cantemir, la cel care propune în *Divanul...* o reconstrucție a omului din perspectiva unei antropologii filosofice de inspirație creștină.

⁴⁷ D. Cantemir, *Op. cit.* p. 203.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 205.

b. Divanul...și proiectul re-construcției lăuntrice a omului

Într-o istorie interesată de devoalarea nucleului exemplar în jurul căruia gravitează cărțile care justifică prezența românilor în filosofie și care dau seama totodată de modalitatea în care s-a înțeles și practicat filosofia la noi de-a lungul timpului, *Divanul...* lui D. Cantemir trebuie plasat în poziția originii. Această poziție nu se datorează faptului istoric de a fi prima carte de filosofie din cultura noastră, cât mai degrabă faptului că acest moment inaugural a generat o influență de durată asupra mentalității filosofice românești, am putea spune hotărâtoare, până la Titu Maiorescu. Chiar gânditorii *Școlii Ardelene*, care împărtășeau canoanele metodologice vest-europene ale timpului în modul de a practica filosofia, nu s-au putut sustrage influenței *Divanului...* De pildă, Samuil Micu, gânditorul incontestabil al școlii amintite, înțelege înțelepciunea sub influență cantemiriană: „înțelepciunea am zîs că este vîrtute”⁴⁹. Influența *Divanului...* este detectabilă (cine -ar fi crezut?) chiar la primii noștri filosofi formați în spațiul occidental de gândire, cum a fost, de pildă, Eufrosin Poteca, ce distingea, urmându-l pe D.Cantemir, între filosofie și înțelepciune punând în acțiune același criteriu, al finalității: „Alta e filosofia, alta e înțelepciunea, dragii mei fii rumâni!...Filosofia dar este iubirea de înțelepciune, nu însuși ea înțelepciunea. Filosof este cine iubește și cercetează adevărul și dreptatea lucrurilor, din care să dobândește binele și fericirea oamenilor, și înțelept este cine nu numai cunoaște adevărul și dreptatea, ci și le împlinește pe acestea purtându-să după vrednicia cuvântului drept, încât nu numai faptele sale, ci și voirile sale să se poată potrivi la toți, ca o lege”⁵⁰. Prin urmare, putem spune că *Divanul...* lui D. Cantemir (ca orice mare carte de filosofie de altfel), reprezintă simbolul unei epoci, sinteza care adună într-un înțeles o varietate de fenomene culturale, o rezultată și în același timp un imbold pentru alte înfăptuiri în orizontul culturii. Din această perspectivă l-am putea vedea și pe D. Cantemir ca pe un „dascăl al românilor”, parafrazând-ul astfel pe Hegel care îl considera pe Wolff un „dascăl al germanilor” pentru fapta sa de a scrie filosofie în limbă națională, spunând că „o știință aparține unui popor când acesta o posedă în limba sa proprie; și acest lucru este cel mai necesar când e vorba de filosofie”⁵¹. Totodată *Divanul...* rezumă, pe lângă mentalitatea românească a vremii, și contextul cultural din Răsăritul Europei în care trebuie să-l plasăm dintru început, tot așa cum spiritul Reformei din Occident se oglindește în *Eseuri de teodicee* semnate de contemporanul lui Cantemir, G. W. Leibniz. Principele-filosof este nu numai „purtătorul de cuvânt” al întregii culturi vechi românești, cât mai ales conștiința de

⁴⁹ Samuil Micu, *Scrieri filosofice. Învățătura metafizicii*, București, Editura Științifică, 1966, p. 240.

⁵⁰ Eufrosin Poteca, *Introducere la filosofie sau lecția începătoare*, apud *Antologia gândirii românești, Secolele XV-XIX, Partea I*, București, Editura Politică, 1967, p.185.

⁵¹ Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Vol. II, București, Editura Academiei, 1964, p.523.

sine a acestei culturi, omul care a atins treapta cugetării reflexive, românul care vorbește despre trezirea-sa-de-sine, așa cum de altfel toți filosofii procedează. „Filosoful este omul care se trezește și vorbește...el vorbește pentru a spune ceva ce toată lumea știe, dar poate n-a fost spus niciodată, pentru a descoperi ceea ce stă în văzul tuturor, dar poate n-a fost văzut niciodată”⁵².

În esență teza pe care vrem s-o argumentăm poate fi enunțată astfel:

Divanul... reprezintă un tratat de antropologie filosofică de inspirație creștin-ortodoxă centrat pe meditația asupra condiției generice a omului, în timp ce lucrările amintite care formează corpusul modelului identitar cantemirian reprezintă un compendiu de antropologie istorico-culturală ce-și propune să descrie modul de a fi al omului românesc în lume. În termeni filosofici, *Divanul...* propune o (re)construcție metafizică a omului, în timp ce lucrările cantemiriene din corpusul identitar au în vedere latura „fizică” a sa (etnică, culturală, etnografică, comportamentală ș. a.).

Când spunem că *Divanul...* reprezintă un tratat de antropologie filosofică avem în vedere sensul larg al termenului antropologie, așa cum s-a constituit în tradiția filosofică de dinaintea lui Max Scheler, cel care a instituit un discurs riguros despre om și care a întemeiat totodată antropologia filosofică într-un sens restrâns, ca domeniu autonom de re-construcție a omului. „Ceea ce prezintă ca exigență unii filosofi contemporani interesați de problema antropologiei filosofice, cum ar fi Max Scheler, Helmuth Plessner, la noi Mihai Ralea, anume faptul că antropologia filosofică trebuie să afirme și să analizeze esența omului, este împlinit încă în filosofia veche, din primele re-construcții antropologice, cu toate că acestea nu pot fi gândite autonom, în diferență față de re-construcția filosofică globală”⁵³.

Divanul... poate fi văzut, între altele, și ca un tratat de antropologie ce meditează asupra condiției generice a omului pe care îl concepe urmând sugestiile modelului creștin. Omul este o creație a lui Dumnezeu și din statutul său de creatură sunt deduse apoi toate consecințele logice. Inclusiv determinația care îl specifică pe om în lume⁵⁴. Firea omenească este un dar de la Dumnezeu „Și de vreme ce Dumnezeu atoatefăcătorul nu te-a făcut piatră, lemn sau vreun altfel de animal fără de simțire, ci om înzestrat cu minte și cu socoteală și te-a înnoit cu duh dumnezeiesc...”⁵⁵ (s.n.). Prin urmare, omul este o ființă rațională *„dobitoc sămăluitor*, în expresie cantemiriană, iar rațiunea este „universalul dat în

⁵² Mikel Dufrenne, *Pentru om*. București, Editura Politică, 1971, p. 127.

⁵³ Viorel Cernica, *Modele de reconstrucție a umanului*, „Revista de Filosofie”, Tomul XLIV, Nr. 3, 1997, p.387.

⁵⁴ *Ibidem*, A se vedea distincția dintre ontologia umanului, ontologia fundamentală și antropologia filosofică în calitatea lor de modele distincte ale re-construcției omului. “Modelul antropologiei filosofice se desăvârșește prin două momente: a. determinarea individuală a genericului uman; esența omului este atribuită fiecărui ins; b. afirmarea esenței omului ca principiu explicativ al ordinii umane. Acest model are semnificație într-un decupaj ontic al omului (s.n.)” p.289.

⁵⁵ Dimitrie Cantemir - *Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu Lumea, sau Giudețul Sufletului cu Trupul*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Căndea, București, Editura Pentru Literatură, 1969, p.110.

om” propriul lui, *datum*-ul lui. Așa se explică interesul exclusiv al înțeleptului, „personajul” central din *Divanul...*, pentru ceea ce este dat universal în om și de ce același înțelept este un modelator al sufletului (rațiunii).

Invocând acest context interpretativ, Cantemir a adus în prim plan ceea ce stătea în văzul tuturor fiind considerat ceva de la sine înțeles, anume, figura înțeleptului ca simbol al conștiinței reflexive din această parte a lumii. Paradoxal, pentru orizontul nostru actual de așteptări filosofice, format în spiritul gândirii occidentale cât și sub influența prejudecăților care neagă existența unui filon autohton relevant în gândirea românească, figura dominantă în cultura noastră veche nu este filosoful (fapt tipic pentru maniera occidentală de cugetare) ci înțeleptul, respectiv eruditul preocupat de activarea sensurilor vechi ale culturii, cultura ca paideia, cultura în calitatea ei de mijlocitor al vieții, de mod de a fi al omului în lume. Înțeleptul nu este în căutarea unei rețete de producere a adevărului, precum filosoful. El se află deja în posesia lui și-l examinează cu scopul de a face din acesta un bun comunitar, o cale înspre atingerea idealului frumuseții interioare, cât și un instrument de acțiune în (re)construcția morală a omului. Dacă nu facem această distincție esențială – între filosof și înțelept ca figuri distincte ce domină cele două universuri simbolice ale culturii europene, occidental și răsăritean, până aproape de secolul al XVIII-lea cu greu ne-am putea reprezenta configurația valorică și conștiința de sine a vechi culturii românești, care și-a făcut din scrutarea și prezervarea identității de sine scop și rațiune de a fi. Și în acest context trebuie relevat, ceea ce ține de domeniul evidențelor culturale și în răspăr cu comparativismele de tot felul (mai mult s-au mai puțin stimulate ideologic), că lumea culturii Răsăritului era diferită, în perioada istorică pe care o avem în vedere aici, de aceea a Apusului – deși nu total diferită prin raportare la originea lor comună greco-latină și iudaică – și că între aceste două lumi comunicarea era foarte slabă sub aspectul creației filosofice.

Dar care este intensiunea și extensiunea înțelepciunii ca determinație primă a omului înțelept? Termen ambiguu și cu o istorie conotativă extrem de bogată și complexă, care a primit nu de puține ori predicate contradictorii în istoria intelectuală europeană, înțelepciunea (respectiv înțeleptul) angajează în *Divanul...*, ca în întreaga operă cantemiriană de altfel, sensuri multiple ce trădează paradigma specifică culturii din Răsăritul acelor vremuri, paradigmă ce a făcut, din valorile creștinismului ortodox, valori-scop. Cu toate că *Divanul...* este „întâiu izvodit și de iznoavă din *Vechiul și Noul Testament*”, cum se indică chiar în varianta românească a titlului, sugerându-se că lucrarea este în exclusivitate de inspirație creștină, Principele moldav fixează în *sophrosyne* nucleul comprehensiv al înțelepciunii. În cartea a III-a a *Divanului...*, traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*, Cantemir transpune latinescul *virtus*

prin înțelepciune (fragmentul 108v) ceea ce sugerează preferința pentru întărirea sensurilor morale inițiale ale lui *sophrosyne* întrucât „în româna veche *sophrosyne* este redat prin întreaga înțelepciune, expresia indicând castitatea și în general viețuirea conformă moralei”⁵⁶. În „Pontul I”, Cantemir identifică în mod expres înțelepciunea cu fapta bună, în condițiile în care capitolul al VI-lea se intitulează: *Cunoaște frumoasa înțelepciune, adecă fapta bună*⁵⁷. În acest context este foarte important de subliniat opțiunea lui Cantemir pentru unul dintre cele trei cuvinte eline principale care desemnau starea de înțelepciune, *sophia, phronesis și sophrosyne*. Cantemir se oprește asupra aceluia care are cele mai multe conotații morale, vădind o preferință aproape exclusivă pentru ultimul dintre ele. O opțiune perfect explicabilă dacă avem în vedere sensurile etimologice ale acestui cuvânt, care desemnau, între altele, stări interioare precum stăpânirea de sine, cumpătarea sau sănătatea cugetului⁵⁸, și dacă ne reamintim că Platon avea să ridice cuvântul *sophrosyne* la rangul de termen filosofic în dialogul *Charmides* (sau despre înțelepciune). Cele opt sensuri pe care le conferă Platon înțelepciunii în *Charmides*⁵⁹ – îndeplinirea a toate cu măsură și liniște (159b), faptul de a fi deopotrivă cu smerenia (160e), a săvârși ce-i al tău (161b), săvârșirea celor bune (163e), a se cunoaște pe sine (164d), cunoaștere a altor științe și în același timp a ei însăși (166c), să știi ce știi și ce nu știi (167a) a ști că știi și că nu știi (170d), sunt preluate și de către D. Cantemir, numai că *Divanul...* accentuează anumite sensuri și estompează altele printr-un acord de înțeles cu ceea ce Plotin atribuia înțelepciunii, drept o cunoaștere a binelui ce trebuie ales și a răului ce trebuie evitat⁶⁰. În jurul acestor nuclee de semnificație D. Cantemir trasează profilul înțeleptului, numit cu o varietate de termeni: cuvios, drept, blagocestiv (bine credincios n.n.), prealuminat, cinstit, păstor. Condiția înțeleptului, poziția și rostul lui în această parte a lumii din Europa de Răsărit, nu trebuie confundate cu cele ale filosofului trăitor în Europa de Vest. Dacă avem în vedere faptul că ei se raportează la aceeași tradiție comună, atunci trebuie să-i vedem într-o complementaritate și o bună vecinătate. Privindu-i în sine însă, puține lucruri vor împărtăși împreună.

Dar care sunt elementele care configurează profilul înțeleptului ca figură centrală a culturii vechi răsăritene de rit ortodox și în mod natural și a culturii noastre din acea perioadă, profil pe care îl putem extrage din *Divanul...* lui D. Cantemir? Înțeleptul, ne transmite Principele moldav, este un învățat, un purtător și un posesor de înțelepciune. El este ceva mai mult decât un simplu cărturar, pentru că înțelegerea lui se situează deasupra științei lumești. Fapt explicabil de altfel, întrucât, în spiritul tradiției creștin-ortodoxe,

⁵⁶ Virgil Cîndea, *Comentarii*, în *Divanul...ed.cit.* p 503.

⁵⁷ Dimirie Cantemir, *Op.cit.* p 315.

⁵⁸ Vezi-Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 253-254.

⁵⁹ Platon, *Charmides* în *Dialoguri*, București, Editura Pentru Literatură Universală, 1968.

⁶⁰ Francis E.Peters, *Op.cit.* p. 254.

cărturarii și fariseii au fost printre cei puțini care nu au înțeles mesajul învățaturii divine și că tot ei, orbiți de propriile lor rătăcirii, au fost cei care l-au trimis l-a moarte pe Iisus Christos. „Vai vouă cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că închideți împărăția cerurilor înaintea oamenilor; că voi nu intrați, și nici pe cei ce vor să intre nu-i lăsați”. (Matei,23.13.). Înțeleptul nu este în mod obligatoriu un preot, după cum nu orice preot este neapărat un înțelept. Înțeleptul este mai degrabă un mirean, în ciuda faptului că se află în căutarea virtuților creștine și privește textele filosofice clasice (păgâne) cu ochiul credinței ortodoxe. Din această perspectivă, înțeleptul din Răsărit trebuie văzut într-o relație de complementaritate cu filosoful din Vest, doar că el are alte sensibilități și alte interese de cunoaștere. El explorează și exploatează aproape aceleași texte clasice grecești și romane ca și filosoful din Apus, numai că le privește altfel, în strânsă concordanță cu solicitările vieții din această parte a lumii. Aici nu se poate discuta în termen de ierarhii, în sensul că înțeleptul este eruditul care posedă o mulțime de cunoștințe, dar care n-a dobândit încă conștiință filosofică. Nicidecum. Înțeleptul nu este mai puțin exersat în știința manipulării abstracțiilor, ci are doar alte pre-judecăți în selectarea și folosirea acestor texte clasice prin raportare la interogațiile filosoful apusean, pentru simplul motiv că are alte probleme teoretice și practice de rezolvat. Înțeleptul din Răsărit este doar diferit, nu opus filosofului din Apus. De pildă, înțelepții din Răsărit, iar paradigmatic este cazul lui D. Cantemir, vădesc un interes major pentru scrutarea identității de sine colective pentru că în paradigma creștin-ortodoxă valorile superioare (intelectuale, morale și spirituale) nu pot fi cultivate decât împreună prin intermediul bisericii. În acest caz, credința devine primul element identificator al unei colectivități. Așa se explică de ce chiar și un isihast poate fi înțelept (în ciuda faptului că și-a dedicat viața actelor de devoțiune față de Dumnezeu cu scopul de a-și salva sufletul individual) pentru că înțeleptul este un mărturisitor de credință pusă în slujba comunității. Cazul lui Danil Sihastrul, care l-a consiliat pe Ștefan cel Mare în probleme lumești (comunitare), este de tot sugestiv. Chiar dacă înțeleptul este un explorator al sufletului interesat de mântuire, plasarea lui în contextul creștinismului ortodox îl face sensibil la valorile comunitare pentru că aceste valori sunt în primul rând religioase„bine credincioasa turmă a moldovenescului niam ...”, cum spune Cantemir. De aici și denumirea de păstor atribuită atât omului bisericii cât și înțeleptului. Căci și înțeleptul „păstorește” în felul său comunitatea credincioșilor, fiindcă și el transmite aceleași învățături creștine ca și oamenii bisericii. Ceea ce-i diferențiază sunt doar mijloacele alese, întrucât înțeleptul nu se îndoiește niciodată de adevărul canonic al învățaturii lui Iisus. Aceasta nu este un obiect de exercițiu critic pentru că învățătura creștină reprezintă Adevărul (teoretic) și Legea vieții practice (morale), fiind legitimată de existența lui Dumnezeu. Înțeleptul transmite Adevărul în calitate de hermeneut, apelând la

serviciile rațiunii discursive doar pentru a indica beneficiile dobândite de toți cei care urmează fidel această învățătură. În această calitate de mărturisitor de credință, înțeleptul este un „păstor mirean” împărtășind fără rezerve aceleași scopuri pe care și „păstorii hirotoniți” le urmăresc în sensul că dimpreună își propun „păstorirea turmei credincioșilor”. Ceea ce-i diferențiază însă pe aceștia, cum spuneam, sunt mijloacele alese în realizare scopurilor împărtășite în comun. Faptul ca atare este subliniat de mai multe ori de către D. Cantemir, arătând că „înțeleptul te învață cele vrednice de cinste și de laudă, te ferește de întunericea cea mare...îți arată și îți dovedește minciunile cele greșit cunoscute și cu nedreptate grăite de lume, prin Sfânta Scriptură cea nouă și cea veche și prin răspunsurile sale corecte; pe care tu, examinându-le și încercându-le cu rațiunea sănătosă și dreaptă (s.n.) vei afla viața veșnică...”⁶¹. Filosoful din Apus, spre deosebire de înțeleptul din Răsărit, este un explorator al conștiinței teoretice (Adevărului) în căutarea propriilor ei temeuri, interesat aproape în exclusivitate de cunoașterea cunoașterii. Deviza conduitei sale intelectuale poate fi rezumată în formula: a ști pentru a ști, mai simplu, a ști că. Invocarea filosofiei lui Descartes și pe urmele lui a întregii gândiri moderne occidentale ilustrează din plin acest fapt. Să ne reamintim că întemeietorul raționalismului modern și-a fixat ca țintă a strădaniilor sale intelectuale căutarea adevărului în științe, plecând de la convingerea că rațiunea, în ciuda faptului că este egal distribuită la toți oamenii, este întrebuițată sub posibilitățile sale reale. Randamentul puterii ei cognitive ar putea spori, însă, gândește Descartes, dacă rațiunea însăși și-ar putea prescrie legile unui comportament optim în operațiile de cunoaștere. Iar în vederea realizării acestui scop, conștiința se auto-examinează prin cunoscutele reducții succesive, (recuperate în orizont fenomenologic de către Husserl), până când ea ajunge să se auto-fundeze în *ego cogito*. Natural că în acest punct originar sunt întemeiate toate interogațiile și căutările noastre filosofice, inclusiv cele legate de morală, de existența lui Dumnezeu sau de nemurirea sufletului. Nu același lucru se întâmplă, în mod esențial, cu înțeleptul din Răsărit. El scrutează mai degrabă conștiința morală și universul de înțelesuri ale Binelui, conducându-se după deviza a ști pentru. Subliniem încă odată că nu-l opunem pe înțelept filosofului, cât mai degrabă îi vedem în complementaritatea lor, ca două tipuri de gânditori care se raportează la aceeași tradiție culturală greco-latină, dar pe care o resimt și o rescriu în raport cu solicitările (interioare și exterioare) diferite la care sunt supuși de lumea în care trăiesc.

Cu toate că au trăit în epoci istorice diferite (relativ apropiate totuși) o comparație între Descartes și Cantemir ar putea ilustra, poate, mai bine cele spuse. Atât unul cât și celălalt sunt preocupați de elucidarea raportului dintre corp și suflet (trup și suflet),

⁶¹ Dimitrie Cantemir, *Op. cit.* p.18.

problemă conștientizată acut în tradiția gândirii europene de către Socrate și Platon și transmisă ca problemă esențială, pe filieră creștină, în întreaga cultura medievală și modernă. Descartes și Cantemir se întâlnesc pe teritoriul comun al aceleiași tradiții de gândire antice, împărțășind totodată și ceea ce are creștinismul în mod esențial (dincolo de deosebirile confesionale), anume ideea că sufletul este total distinct de corp (trup) și că este nemuritor. Cu toate acestea, raportarea la tradiția antică, cât și la cea creștină, este diferită. Ambii înțeleg și valorizează distinct tradiția. Cantemir, de pildă, parafrazănd ceea ce spunea Diogene Laertios despre Thales⁶², mulțumea lui Dumnezeu „mai întâi că nu m-a făcut străin și de altă credință, ci creștin ortodox; în al doilea rând că nu m-a făcut adept al altei biserici ci a celei răsăritene...”⁶³. În schimb, Descartes nu precizează niciodată, atunci când vorbește despre Dumnezeu, pe ce poziții se plasează în ordine confesională. Imaginea despre Dumnezeu este la Descartes abstractă și supra-confesională, fiind elaborată (conștient?) în răspăr cu disputele teologico-filosofice care au susținut ideatic Războiul de 30 de ani. Revenind, în ciuda faptului că împărțășesc aceleași convingeri privind natura și destinația sufletului, consecințele extrase de către cei doi gânditori sunt sensibil diferite, dar, în mod paradoxal, la fel de întemeiate și egal îndreptățite. Consecințele în cauză, în ciuda contrarietății lor, pot fi extrase valid din aceeași tradiție supusă interpretării, pentru simplul motiv că aceasta le conține pe ambele precum o mamă care dă naștere la doi gemeni. Descartes, și Cantemir susțin că sufletul este total diferit de corp sau de trup (în condițiile în care se ating reciproc precum două mingii) și că în el este dată esența umană. Filosoful (Descartes) face din această distincție un principiu metodologic de cercetare a adevărului (în științe), transpus în reguli cognitive întemeiate, la rândul lor, pe supoziția existenței entității *res cogitans*, urmând ca apoi, într-un al doilea pas, să întemeieze rațional morala asumată provizoriu. Înțeleptul (Cantemir) întemeiază pe distincția amintită „reguli” etice de căutare și cultivare a virtuților. Prin urmare, nu valoarea alethică este vizată de înțelept, nu Adevărul, ci valoarea morală, Binele. Pentru înțelept, judecata este dreaptă și bună pentru că „folosește o bună judecată în purtarea sa”⁶⁴, situându-se cu aceasta în sistemul Binelui, în vreme ce pentru filosof judecata este o formă logică, o propoziție ce poate fi adevărată sau falsă. Natural că de aici nu putem deduce că înțeleptul nu poate judeca astfel. Cantemir, atunci când a redactat lucrările de logică, și-a poziționat mintea în maniera în care o făcea și Descartes. Dar, încă o dată, a fi înțelept sau a fi filosof nu ține de un individ sau altul, ci de două moduri distincte de poziționare a minții ce poate fi realizată în aceeași persoană.

⁶² Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, Editura Academiei, 1963, p.124.

⁶³ Dimitrie Cantemir, *Op. cit.* p. 10.

⁶⁴ *Ibidem*, p.60.

Ceea ce vrem noi să subliniem este faptul că realitatea culturală europeană, extrem de diversă, impune în mod necesar o astfel de distincție, mai ales dacă vrem să înțelegem tipul de gânditor pe care l-a produs Răsăritul. Am putea înțelege mai bine diferența dintre aceste două tipuri mentale dacă vedem în ele distincția dintre cognitiv și evaluativ (valorizator), sub condiția de a nu ne reprezenta, la rândul ei, această distincție, în mod cognitivist.

Filosoful occidental trăitor cam în aceleași vremuri cu D. Cantemir, chiar și atunci când se ocupă de etică, are în vedere întemeierea unei cunoașteri riguroase de tip „științific”. Ilustrativ este cazul lui Spinoza, de exemplu, ce considera, pe urmele lui Descartes, că în absența deducției riguroase nimic nu poate fi explicat. Inclusiv în lumea faptelor morale trebuie să aplicăm aceeași exigență, fapt care explică opțiunea lui Spinoza de a concepe natura binelui după modelul geometriei lui Euclid. În schimb, pentru Principele moldav – ca și pentru orice gânditor din Răsărit – natura binelui este obiect de devoțiune și de cunoaștere apofatică: „...pentru că Binele desăvârșit, adică Dumnezeu, se află mereu în el, și, fiind prezent, nimic nu-i lipsește”⁶⁵, așadar, ca nume al lui Dumnezeu, Binele pentru înțelept are o valoare ontologică și, prin urmare, cunoașterea lui se realizează pe cele două căi. Pe calea apofatică, prin contemplație directă, asceză și rugăciune, respectiv pe calea catafatică de cunoaștere. Ca “păstor mirean”, înțeleptul își exersează facultățile cognitive, în principal, prin raportare la calea catafatică, pentru că ea este cea care indică modul în care lucrarea lui Dumnezeu se manifestă în raport cu realitățile create. Asumpțiile metafizicii creștin-ortodoxe ies, așadar, în prim plan. Conchidem că înțeleptul răsăritean nu este interesat de cercetarea rațiunii în întrebuintărea ei practică, precum Imm. Kant, cercetare condusă tot de idealuri cognitiviste), ci de întrebuintărea dreaptă a ei. Înțeleptul, în sugestia lui Cantemir, este un **ortolog**⁶⁶, un păzitor al rațiunii drepte („recta ratio” ; “dreapta socotială” cum o numește el), care trebuie să urmeze în întreprinderile sale intelectuale următoarea regulă: „iar dacă vrei să știi și să înțelegi dreapta socotială și buna chiverniseală, aceasta este: cel ce va fugi de tine (de lume n.n.) și se va feri de toate bunătățile tale și care îl va căuta cu tot sufletul și cu inima întregă pe Dumnezeu, acela nu va fi lipsit de nici un bine”⁶⁷. Idealul pentru înțelept este de natură morală și spirituală și constă în dobândirea statutului de om drept. „Dreptul nu va muri în veac pentru că el umblă potrivit sfintelor porunci ale lui Dumnezeu”⁶⁸. Așadar, înțeleptul este în căutarea unui ideal de umanitate ce coincide cu „zidirea în duh” a omului drept și nicidecum el nu are a se interesa de idealurile cognitiviste ale filosofului apusean. Am putea spune în acest

⁶⁵ *Ibidem*, p.74.

⁶⁶ Termenul de ortologie a fost creat în filosofia românească de către Camil Petrescu, fiind înțeles dintr-o perspectivă fenomenologică. A se vedea, Camil Petrescu, *Doctrina Substanței*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1998, Vol. I, Cap. *Ortologia I și Ortologia II*. P. 310- 357.

⁶⁷ Dimitrie Cantemir, *Op. cit.*, p. 68.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 220.

orizont interpretativ că întreaga cultură răsăriteană de rit creștin-ortodox se întemeiază și se hrănește, la nivelul gândirii speculative, din această paradigmă ortologică.

În rezumat, la începutul erei moderne paradigma de gândire speculativă a Occidentului este preponderent cognitivistă în timp ce paradigma de gândire speculativă a Răsăritului este ortologică. Faptul ca atare se originează, la rândul său, în tradițiile diferite de gândire speculativă din care se constituie tradiții care își păstrează identitățile paralele de universuri simbolice distincte, prin permanente rescieri și ordonări în raport cu nevoile intelectuale ale unui timp istoric sau ale altuia. „Efortul contemplativilor răsăriteni era acela de-a trece de la noțiunile intelectuale la cele spirituale, de a da la tot ceea ce înțelegem în mod profan, sens superior, spiritual. Gânditorii medievali ai Occidentului au mers în sens invers. Ei au căutat să dea adevărilor spirituale revelate forma noțiunilor intelectuale”⁶⁹.

Acest context interpretativ poate explica acum, într-un mod coerent, de ce pentru înțeleptul răsăritean natura nu are aceeași valoare ca pentru filosoful apusean, și de ce totodată, în Răsărit nu au înflorit științele naturii. Explicația nu este în exclusivitate de natură sociologică, așa cum se susține de regulă („subdezvoltarea”, stăpânirea turcească etc.). Ea trebuie completată și cu o viziune de natură culturologică și metafizică. Natura pentru gândirea speculativă răsăriteană este un cadru dat și neproblematic. Înțeleptul nu se raportează la ea, pentru că o percepe ca fiind în exteriorul său, el fiind sensibil, în exclusivitate aproape, la ceea ce îi constituie și-i condiționează viața interioară (spirituală). De aceea el vorbește numai de lume, niciodată despre natură.

Concept extrem de complex, având conotații ambigue, dar și fertile în orizont cognitiv, *lumea* este gândită corelativ cu *sufletul*, și, lucru ciudat poate, pentru prejudecățile filosofice actuale, ea nu este, în mod programatic chiar, obiect al strădaniilor intelectuale ale înțeleptului. Acest fapt este subliniat de mai multe ori de către D. Cantemir, ca și-n următorul dialog dintre Înțelept (Suflet) și Lume (Trup): Lumea - „Tu om ignorant, îmi vine să râd într-una de tine. Nu vezi că și tu tot în mine și prin lumina mea umbli, și te slujești de ea în toate treburile tale, și mai zici totuși că nu ai lumină ”?

Înțeleptul răspunde: „Cât privește credința mea bine mai numit „ignorant”, căci din ale tale nimic nu știu; și chiar dacă știu ceva, știu că ele sunt mincinoase; Și dacă (după expresia ta) sunt lipsit de discernământ, pentru motivul acesta sunt, umblând prin tine, umblu ca și cum nu m-aș afla în tine”⁷⁰. Această lume, înțeleasă de Cantemir când trup, când drept civilizație “materială”, ori spațiu social de locuire, în esență ca univers exclusiv al faptelor umane civilizatorii, prin urmare această lume exercită asupra omului o atracție

⁶⁹ Tamas Spidlik, *Răsăritul și vocația integrării*, in “Dilema”, Nr. 237; 8-14, august, 1997.

⁷⁰ Dimitrie Cantemir, *Op. cit.*, p. 46.

irepresibilă printr-o ofertă de tentații, bunătăți și frumuseți întâlnite la tot pasul, dar pe care înțeleptul le dezavuează în numele ortologiei, și aceasta în ciuda faptului că lumea a fost creată de Dumnezeu și dată în stăpânire omului. Dumnezeu, spune înțeleptul, ne-a dăruit ceva mai mult și anume sufletul, pe care trebuie să-l îngrijim, întrucât numai el este în mod real al nostru, numai el ne aparține. Dincolo de lumea vizibilă, de lumea trecătoare, există însă o altă lume pe care trebuie s-o cucerim. Nu există scuze în a nu urma „legea minții” și a părăsi „legea trupului” spune Cantemir, mai ales că Dumnezeu ne-a înzestrat și cu mijloacele necesare de a detecta realitatea din spatele aparențelor înșelătoare. Iar acest instrument, comparat de înțelept cu un al treilea ochi, este „astrul dinăuntrul capului... rațiunea mea, cu care m-a luminat dătătorul de lumină Dumnezeu, ca să pot socoti”⁷¹.

Punând în acțiune rațiunea dreaptă, înțeleptul poate atinge Binele printr-o operație ce amintește de Descartes și de procedura fenomenologică a punerii lumii între paranteze, dar într-un orizont de expresivitate ortologică, deoarece pentru Cantemir finalitatea înțelepciunii nu constă în explicarea lumii, ci în re-construcția lăuntrică a omului. Astfel, lumea se înfățișează, după acest examen ortologic, în nuditatea ei, eliberându-l pe înțelept de „vocea trupului”. Iată determinațiile pe care D. Cantemir le atribuia lumii cu folosirea propriilor lui expresii, într-o selecție parțială din *Divanul...* Lumea este trufașă, amăgitoare și vremelnică; bunurile ei sunt în mâinile tâlharilor și în dinții carilor și de aceea avuțiile sunt nestatornice și se risipesc ca praful. Ea este deșertăciune a deșertăciunilor, mincinoasă și ucigătoare, vrednică de ură și dispreț; neînțeleaptă și nebună; este rea, oferă lăcomie și invidie; este o temniță, negură și miez de noapte fără de lumină, întuneric primejdios, îngâmfată, flecară, fiară cumplită, vrășmașă și veninoasă, ticăloasă urățenie hulită de orice om cuminte; clevetitoare, pulbere, lume fățarnică, capcană, laț întins în întuneric. În lume este putregai, stricăciune, fum și amăreală. Ea este maica răutăților și gazda tâlharilor; este miere amestecată cu fiere. Prietenia cu lumea seamănă cu prietenia pentru *philetas latrones* (tâlhari cu chip de prieteni). Lumea este aidoma unei comedii dăunătoare sufletului; este călăuză oarbă plină de vicleșuguri, bună de gură și grăitoare de minciuni; arătare deșartă și vis amăgitor; ea duce trupul la turburare și sufletul la chin. În ea se află toate relele, chinurile, nenorocirile și răsturnările; în lume nu găsești nici o bunătate, nici odihnă, nici liniște, nici pace nici înlesnire...ș. a.

După această operație de “scanare” a lumii și de dobândire a unei imagini fidele a ei, dincolo de aparențe, înțeleptul, eliberat de legea trupului, se ostenește în a dobândi “faptele bune și folositoare sufletului...sufletul omului învingându-se prin virtuți nu va îmbătrâni niciodată căci cerul este patria noastră”⁷². Prin “vocea trupului” Cantemir

⁷¹ *Ibidem*, p.46.

⁷² *Ibidem*, p. 88.

încearcă să așeze pe principii raționale, argumentative credința ortodoxă. Întâmpinările lumii (trupului) sunt în fapt obiecțiile și nelămuririle interioare ale înțeleptului însuși, silit prin natura sa să fie o ființă duală. Cum poate fi cucerit sistemul Binelui și dobândită mântuirea, dacă nu avem probe irefutabile? Care sunt dovezile pentru acceptarea lumii nevăzute? Confruntarea dintre înțelept și lume, în raport de aceste interogații, este cu adevărat dramatică. “Cum să-ți spun și să te socotesc în toate mințile (întreabă lumea n. n.) și cum să te numesc printre cei înțelepți, de vreme ce tu crezi lucruri zvonite și nevăzute și te bizui pe lucruri viitoare și care de acum înainte au să se întâmple, asupra cărora te pronunți fără să le cunoști, ce sunt, cum sunt, și când se vor întâmpla și în care nădăjduiești rămânând în bezna ignoranței și a lipsei de învățătură?”⁷³

Credința fără îndoieli, este răspunsul lui Cantemir întemeindu-se pe ideea veracității divine exprimată în Evr. 6. 18: “Ca prin două fapte nestrămutate – făgăduința și jurământul – în care e cu neputință ca Dumnezeu să fi mințit, noi, cei ce căutăm scăpare, să avem îndemn puternic ca să ținem nădejdea înainte”. Așa se explică de ce înțeleptul, în viziune cantemiriană, este un om ca ceilalți oameni. El nu este un proroc care să cunoască viitorul; el își pune toată nădejdea și toată credința în cele viitoare și în cele ce vor să fie și de aceea pare că ”mințea îi este în vânt și socoteala în nori”⁷⁴. Înțeleptul, „om cunoscătoriu priceput”, pune credința ca fundament în toate acțiunile sale, inclusiv în cele de cunoaștere. El nu se îndoiește niciodată cum că ea nu ar fi adevărată și că nu va primi răsplata cuvenită și făgăduită de Dumnezeu. Lumea este ca o comedie și “pentru acest motiv...voi nădăjdui spre Domnul. Pentru că mai mult decât toată credința mea este nădejde și prin adevărata credință, nădejdea nu îmi va fi zadarnică”⁷⁵. S-ar părea că înțeleptul are, prin raportare la filosoful care se pune în exclusivitate în slujba propriei sale rațiuni, o mai bună așezare în lume prin faptul că el îl slujește pe Dumnezeu, motiv pentru care va să fie răsplătit. În realitate însă, înțeleptul își percepe propria sa condiție ca fiind dramatică. Motivul? Starea de înțelepciune este precară și pasageră. Pe cât de greu se dobândește, pe atât de ușor se poate pierde. Înțelepciunea este o permanentă stare de veghe, iar posesorul este oricând amenințat cu pierderea ei. Dimpotrivă, pentru filosof potențele cognitive de care dispune, nu numai că nu pot fi pierdute, ci, chiar sporite, într-o viață de om. Filosoful, ca un profesionist al gândirii, nu iese din condiția sa dacă nu trăiește exigențele morale aspre, pe care și le impune înțeleptul. În schimb, păstrarea condiției de înțelept este o luptă zilnică ce poate fi pierdută cu ușurință. “Mulți oameni întregi la minte și întăriți în multe virtuți, i-a întors lumea la mari nebunii și fericire întunecate. De pildă pe David l-a împins la adulter iar pe Solomon l-a smintit încât a zidit un templu pentru

⁷³ *Ibidem*, p.89.

⁷⁴ *Ibidem*, p.90.

⁷⁵ *Ibidem*, p.91.

idoli”⁷⁶. Concluzia? “Înțeleptul trebuie să fie legat tare cu legătura credinței”⁷⁷. Prin urmare, cine a pierdut credința în Dumnezeu decade în mod nemijlocit din starea de înțelepciune în aceea de nebunie. Semnificativ este și faptul - în acest context comparativ - că înțelepciunea are ca termen corelativ logic nebunia, în timp ce filosofarea nu-și are negativul său, întrucât ne-filosofarea este un compus privativ. Pierderea înțelepciunii echivalează cu pierderea minții: „Prea înțeleptul Solomon...a fost mutat de la înțelepciune la nebunie, de la curăție la spurcăciune, de la dreptate la nedreptate...”⁷⁸, în vreme ce condiția de filosof este, într-o viață de om, mereu la “purtător”.

Viziunea lui Cantemir asupra filosofiei ca înțelepciune nu reprezintă, ușor de bănuțit, o noutate conceptuală în gândirea europeană. Este suficient să ne raportăm la viziunea stoică asupra rostului filosofiei (mai ales la varianta romană a stoicismului), pentru a ne reprezenta una dintre principalele surse de inspirație ale gândirii cantemiriene. De pildă, apropiere până la identificare făcută de Seneca între filosofie și înțelepciune a constituit un model inspirator asumat implicit de către Cantemir, mai ales că “...Seneca avea să pună filosofia în aceeași condiție care este măreția ei, de mijloc al schimbării noastre morale (*reformatiom morum*), de sfat “sfatul cel bun”, de “lege a vieții” (Ep., 58 ; 39, 44). Că este mijloc, dovadă numai raportul dintre ea și înțelepciune : înțelepciunea (*sapientia*) este binele desăvârșit al spiritului nostru. Filosofia este dragostea de înțelepciune. Una este rezultatul, cealaltă e în marș”⁷⁹. Putem trage de aici concluzia că Dimitrie Cantemir este un gânditor stoic? În nici un caz. Sensibilitatea și educația filosofică ale Principelui sunt concordante cu stoicismul, numai în măsura în care există compatibilități între această gândire și viziunea creștină asupra lumii, căci, hotărât lucru, Cantemir propune un model al înțeleptului și înțelepciunii, așa cum explicit el însuși o spune de altfel, urmând învățătura creștin-ortodoxă, printr-o re-interpretare a textelor biblice, în mod special a cărților și fragmentelor necanonice, cât și a lucrărilor Sfinților Părinți. Cum spunea și Ieremia Cacavelas (magistrul Principelui), *Divanul...* este scris cu creștinească râvnă...spre mărirea lui Dumnezeu”⁸⁰. În acest caz, D. Cantemir poate fi văzut ca un “apologet” al modelului creștin de înțelepciune? Indubitabil, răspunsul este negativ, dacă avem în vedere idealul duhovnicesc în care se împlinește, în mod strict, acest model. Înțeleptul creștin coerent cu sine însuși nu poate “sluji la doi stăpâni”, se trage din lume dedicându-și viața nepătimirii (practicării virtuților), contemplației (în sens creștin), și cunoașterii mistice (luminii taborice). Or, *Divanul...* este un manual (îndreptar) pentru uzul mirenilor care împărtășesc

⁷⁶ *Ibidem*, p.178.

⁷⁷ *Ibidem*, p.180.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁷⁹ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, București, Editura Albatros, 1991, p. 150.

⁸⁰ Dimitrie Cantemir, *Op. cit.* p.26.

valorile înțeleptului "... adică ale sufletului: înțelepciunea, cunoașterea, precum și frâul, piedica și abținerea de la nestrunita poftă lumești..."⁸¹ și nu un catehism duhovnicesc.

Cu ce model de înțelepciune operează, așadar, Cantemir? Cu modelul stoic sau cu cel creștin? În mod evident cu un model *sui generis*, dacă avem în vedere că ținta supremă a *Divanului...* este (la finalul disputei dintre trup și suflet, înțelept și lume) împăcarea și cooperarea astfel încât "să meargă amândoi împreună după porunca lui Dumnezeu și să pășească drept pe aceeași cale, și sunt îndemnați ca, în veșnicie, ca și aici pe pământ, să păstreze între ei pacea și prietenia"⁸². Dacă asociem și sensibilitatea pentru valorile comunitare vom contura și mai precis profilul înțeleptului pe care D. Cantemir îl trasează în *Divanul...*, profil pe care ar trebui să-l considerăm ca fiind paradigmatic, atât pentru idealul românesc de înțelepciune configurat în cultura veche românească, cât și pentru ceea ce reprezintă un gânditor-filosof în lumea Răsăriteană. Am putea spune că, spre deosebire de modelul stoic individualist ori de modelul creștin rigorist (ca abstragere din lume), modelul înțelepciunii în viziune cantemiriană propune un nou înțeles. Astfel, în această nouă perspectivă, înțelepciunea include în intensiunea ei și determinația îndatoriri comunitare. În această lume înțeleptul nu trăiește numai pentru sine, cât mai degrabă pentru ceilalți, pentru comunitatea în care s-a născut și pe care trebuie, din rațiuni divine, s-o îndrume intelectual și s-o conducă spre dobândirea de valori spirituale. "Iar pentru că această lume vremelnică este o lume care are nevoie de conducere (căci ceea ce nu este condus nu poate progresa), dacă va putea cineva cu întreaga înțelepciune și cu bună socoteală, aflându-se în lume, să conducă lumea și să-și păstreze sufletul nevătămat și curat, frumos și bun lucru va fi, deoarece și lui Dumnezeu, și oamenilor le-ar fi pe plac"⁸³. Sarcina primordială a înțeleptului, prin mandat divin chiar, este apărarea și conservarea identității comunitare, sarcină de îndeplinit în numele căreia va da seamă la Judecata de Apoi. Să nu uităm că suntem într-o perioadă istorică în care comunitatea (umanitatea chiar) este definită spiritual prin Biserică, și că, etimologic vorbind, biserică înseamnă "comunitatea celor chemați" (*ekklesia* în greacă și *ecclesia* în latină). Prin urmare, înțeleptul își salvează propriul suflet (va fi mântuit) nu numai dacă trăiește în conformitate cu *Legea creștină*, ci și prin raport de îndeplinirea mandatului de a păstori "turma credincioșilor". Ca păstor, el întreține și păstrează curățenia turmei credincioșilor, apărându-o de primejdia de a-și pierde identitatea de sine colectivă. În alte cuvinte, înțeleptul va da seamă de apărarea și conservarea identității comunitare, mai precis a nucleului acestei identități, care este, fără îndoială, credința în Dumnezeu.

⁸¹ *Ibidem*, p.16.

⁸² *Ibidem*, p.16.

⁸³ *Ibidem*, p.138.

Divanul... lui D. Cantemir, putem conchide, dincolo de semnificațiile mai ample, proiectează harta unui sens românesc al înțelepciunii dacă ne gândim că *Weltanschauung*-ul cantemirian este consonant cu reprezentarea populară (tradițional românească) asupra lumii. În acest sens credem că nu am greși dacă am considera această lucrare ca fiind *Manualul de înțelepciune* al culturii vechi românești, în condițiile în care, în această perioadă, cultura savantă românească reprezenta, între altele, o expresie rafinată a culturii populare. Aceasta (cultura savantă) era legată organic, prin aceeași viziune asupra lumii și a rosturilor vieții, de ceea ce numim astăzi cultură populară, întreținând strânse raporturi de solidaritate reciprocă, vizibile până în secolul al XIX-lea.

Revenind, după acest ocol lămuritor în lumea înțeleșurilor înțelepciunii din *Divanul...*, la problema reprezentării identității românești în cultura veche, se impune un răspuns ferm la următoarea întrebare: care este, în viziunea lui Cantemir, predicatul identitar care îi specifică pe români în lume? Poziția lui Cantemir este rafinată conceptual și poate fi atașată, fără rezerve, la ceea ce astăzi noi numim mod de a fi în lume al unui popor. Punctual vorbind, însă, Cantemir fixează nucleul identității românești în credința creștin-ortodoxă ca și antecesorii lui. Identitatea românească este, așadar, una de natură sufletească, fiind definită în termenii gândirii creștine, în mod abstract, prin raportare la universul de semnificații al Aproapelui. Or, cum se știe, Aproapele se află în tensiunea cu Depărtatul și cu Celălalt (musulmanul, papistașul, ereticul...ș. a.) și, prin urmare reprezentarea identitară este simplistă și maniheică. Numai că la D. Cantemir această identitate comunitară dobândește și alte predicate definatorii, cum sunt cele legate de constituția psiho-etnică a românilor ori de felul în care aceștia adoptă comportamente relativ omogene într-o mare varietate de situații existențiale. Odată cu D. Cantemir, identitatea românească devine, prin urmare, un universal concret greu de surprins conceptual, într-o simplă formulă lingvistică de genul: “a fi român înseamnă cutare sau cutare lucru...” Identitatea românească, sugerează Cantemir, nu este un dat a priori, căci ea este “în mers”, se constituie istoric, prin urmare își adăugă în sine-și noi și noi determinații.

Având în vedere aceste premise, putem susține cu toată tăria că lui D. Cantemir trebuie să-i atribuim, pe lângă alte merite culturale de excepție, care nu au făcut obiectul analizei de față, alte două izbâanzi exemplare:

1. Elaborarea primului model al înțelegerii de sine al românilor, modelul retoric, care a dominat conștiința noastră colectivă până în momentul în care Școala Ardeleană, re-interpretând tradiția, propune un nou model identitar în centrul căruia europenitatea românilor devine nucleu primar de semnificație.

2. Elaborarea paradigmei în care se va plasa, de acum înainte, filonul autohton din gândirea românească, filon ce face din scrutarea identității de sine colective obiect privilegiat de reflecție.

4. Națiunea – un concept controversat. Identități naționale alternative în Europa modernă

Cum spuneam în introducerea acestei lucrări, logica tradiției structurată palimpsestic pare a governa făptuirile românești în orizontul culturii. Acest fapt poate fi pus în evidență, retrospectiv, odată cu trecerea de la modelul retoric, religios, al identității românești, pe care îl putem numi și modelul identității protonaționale, la modelul național al conștiinței de sine elaborat sub influența decisivă a culturilor, valorilor intelectuale și politice vest-europene. Această schimbare radicală în modul de raportare a românilor la ei înșiși a fost determinată de noua orientare a culturii autohtone spre universul simbolic creat de zona Occidentală a Europei, zonă cu care am avut vagi legături de substanță până la Dimitrie Cantemir. Responsabilitatea schimbării, o veritabilă dislocare și înlocuire a unui tip de paradigmă culturală cu o un altul, o poartă Școala Ardeleană și “generația de la 1848”, care au re-evaluat - sub influența decisivă a modelului cultural vest-european – tradiția poporului nostru, pentru a pune în lumină ceea ce era ascuns privirii cronicarilor și chiar lui Cantemir însuși: europenitatea imanentă românilor.

Odată cu Școala Ardeleană și cu generația pașoptistă, cultura română își re-descoperă un nou sens al tradiției proprii care aștepta să fie activat pentru a determina la rândul său un nou tip de configurație identitară. Nu este vorba de un import al ideilor produse în străinătate și de un consumator românesc al acestora, așa cum este interpretat difuzionist și simplist fenomenul, prin analogie cu importul de mărfuri⁸⁴. Este vorba despre o re-deșteptare, o trezire a unor noi sensuri ale tradiției noastre, despre o re-scriere și o re-creare a acesteia, operație de extremă erudiție întreprinsă sub influența decisivă a unei idei care a fondat cultura modernă a Europei Occidentale. Când spunem acest lucru, avem în vedere ideea națională (ideea de patrie), care a constituit întreaga urzeală a țesăturii marilor culturi vest-europene și, aproape sincron, dar în contexte specifice, și pe acelea central și est-europene.

Și pentru că tot am apelat la această analogie cu războiul de țesut, trebuie spus că întreaga urzeală a culturii europene moderne, atât vestice cât și estice, este formată din firele ideii de naționalitate și națiune, deosebirile de țesătură provenind din ițele care au

⁸⁴ Modelul acestei interpretări își găsește o expunere exemplară în opera lui Stefan Zeletin, în mod special, în *Burghesia română. Originea și rolul ei istoric*, apărută în 1945 și reeditată în 1991.

modelat “bătătura” fiecărei culturi. Dacă urzeala este comună (universală) tuturor culturilor europene, ițele au luat forma particularităților protonaționale ale acestora. Invocând cazul culturii noastre și tradiția ei protonațională răsăriteană, putem spune că urzeala din care s-a constituit modernitatea ei este universal europeană (ideea națională), în timp ce ițele care au imprimat un modelul determinat țesăturii au fost românești. Corolarul? În epoca modernă toate culturile au fost dominate de un singur limbaj, cel a națiunii și naționalităților. Numai limbile determinate, în schimb, au fost diferite.

Această situație unică în istoria culturală a Europei, stabilirea unui limbaj comun între Vest și Est, impune a analiză prealabilă a punctului de intersecție (a locului de întâlnire) a diversității culturilor, punct creat prin convergența ideii naționale. Determinarea conceptuală a națiunii a imprimat în ordine culturală, evident, p r o p r i u l modernității europene, elementul care a mijlocit alte multiple puncte de contact între universurile simbolice ale unor popoare diferite, care au avut până atunci o evoluție paralelă după căderea Imperiului Roman de Apus, cu toate că “fondul” tradiției lor a fost cândva comun: greco-latino-creștin. Epoca modernă și modelarea națiunii au obligat diversitatea culturilor să elaboreze un limbaj comun, determinând o trecere de la o Europă geografică la o Europă interculturală. Diversitatea europeană a vorbit în epoca modernă limbajul unității sub influența decisivă a Vestului asupra Estului, dar, încă o dată, o influență care nu trebuie interpretată difuzionist, ca simplu import și consum de idei din partea Estului. Până la apariția acestui fenomen cultural definitiv în fixarea modernă a identității românești, ca identitate națională, putem vorbi despre o identitate protonațională definită ca identitate de origine și neam ș.a., pentru că naționalismele europene nu încep înainte de Epoca Luminilor. “În calitatea ei de comunitate mentală de origine colectivă reflectând sentimentul dominant al țării”⁸⁵, ideea de națiune a fost promovată la noi în cultură de către reprezentanții Școlii Ardelene și generației pașoptiste care au făcut din ideea națională atributul central al legitimității statului modern, stat care făcea parte din categoria a ceea ce se numește în rândul cercetătorilor interesați de investigarea imaginarului social “...o comunitate politică imaginată prezentă doar în spirit spre a fi exclusivă și suverană”⁸⁶.

Școala Ardeleană și generația pașoptistă produc o “revoluție copernicană” în modul în care românii s-au văzut pe ei înșiși, printr-o raportare critică și ierarhică a propriei noastre culturi la modelul culturii occidentale. Spre deosebire de modul în care vedea Dimitrie Cantemir destinul culturii românești (în prelungirea idealurilor sacerdotale ale ortodoxiei și, prin urmare, în concurență cu valorile promovate de “papistași” și reformați),

⁸⁵ Guy Hermet, *Istoria națiunilor și naționalismului în Europa*, Iași, Editura Institutul European, 1997, p. 108.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 21.

în viziunea cărturarilor acestei perioade, cultura română devine o “specie subdezvoltată” a culturii occidentale. Modelul cultural occidental este identificat cu modelul Culturii în genere și, din această perspectivă, rațiunea de a fi a culturii românești constă în recuperarea decalajelor și în încercarea acesteia de a pondera și apoi de a furniza performanțe, în toate domeniile de exercițiu intelectual, similare cu cele atinse de către celelalte “popoarele civilizate și luminate” ale Europei. Școala Ardeleană și generația pașoptistă au imprimat în spațiul nostru mental, cel puțin până astăzi, modelul europocentrist al ierarhiei între culturi postulând, între altele, supremația valorilor culturii vest-europene prin raportare la valorile configurațiilor culturii est-europene. Acest fapt a implicat, cum spuneam, reconfigurări ale propriului standard identitar românesc și o nouă lectură a tradițiilor culturii populare și savante din care s-a nutrit, veacuri întregi, poporul nostru. Pentru a înțelege mai bine felul în care s-a configurat modelul standard al identității românești în câmpul căruia nucleul definitoriu îl reprezintă ideea de națiune română (patrie românească), trebuie să investigăm mai întâi înțelesurile și modelele conceptuale vest-europene de națiune care au influențat percepția identitară din această parte estică (românească) a lumii europene.

Originea termenului națiune e latină și provine din rădăcina cuvântului *natio*, *-onis*. “Deși termenul de națiune se folosea frecvent până în secolul al XVII-lea, multă vreme acesta n-a desemnat altceva decât un grup de străini amestecați cu populația în mijlocul căreia se introduseseră...Inițial conceptul de națiuni medievale desemna comunități expatriate... Și abia mai târziu, în urma unei serii de incidente, resentimente reciproce sau frustrarea popoarelor au alimentat germenul unui sentiment național...”⁸⁷. Așa cum subliniază aproape toți istoricii și teoreticienii angajați în investigarea tipurilor de solidaritate umană pe care le-a creat istoria - tipuri corelate cu formele de organizare specifice comunităților umane - ideea modernă de națiune, ca și derivatul său, naționalismul, se trag dintr-o dinamică politică contemporană, începând cu Revoluția franceză încoace. Fenomenul constituirii acestui mod de solidaritate umană s-a generalizat în secolul al XIX-lea, cunoscut și sub numele de “secolul naționalităților”, prin aplicarea în dreptul internațional european a așa-zisului “principiu al naționalităților”. Ideea de *naționalități*, la plural, desemna aspirația la unitate sau la independență a popoarelor posesoare a unei conștiințe naționale și a unei “patrii imaginare” fără organizare de stat. În fapt, concepția modernă a statului de drept s-a bazat pe principiul naționalităților și al liberei determinări. Până la apariția acestor teze, predomina teoria statului de sine stătător și atotputernic legitimat prin apel la divinitate, anterior ca formațiune națiunii, ba chiar independent de națiune și naționalitate. Statul multinațional era considerat superior celui uni-național.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 68.

În dreptul internațional, sub oblăduirea lui Napoleon al III-lea, principiul naționalităților a fost introdus de către P.S. Mancini și popularizat de către G. Mazzini. Teza fundamentală a doctrinei naționalității și a dreptul internațional bazat pe această doctrină era simplă: “naționalitatea este temelia fundamentală a dreptului ginților”⁸⁸. Plecând de la această “axiomă” pentru jurisprudența internațională, istoric constituită, au fost “deduse” apoi celelalte principii și reguli care au constituit noul tip de drept internațional rămas valabil în liniile sale esențiale, până la intervenția militară N.A.T.O. în Iugoslavia (1999), intervenție care a pus sub semnul întrebării legitimitatea ideii de suveranitate națională care fundează cel mai important organism instituțional constituit în izvor de drept internațional din anul 1919: Organizația (Societatea) Națiunilor Unite.

În viziunea fondatorilor acestui nou principiu de organizare comunitară, națiunea, văzută ca expresie a voinței colective, a fost constituită în vederea realizării unor valori și scopuri ideale, aici, pe Pământ. Dacă ideea de națiune a fost îmbrățișată fără rezerve de către toate popoarele europene, fără excepție, nu același lucru s-a întâmplat atunci când s-a pus problema tipului de națiune, respectiv a scalei valorilor pe care națiunea trebuia să le cultive în acord cu scopurile pentru care a fost creată. În jurul acestor chestiuni, nici astăzi pe deplin lămurite, s-au construit două tipuri istorice de națiuni și adiacent două concepții concurente privitoare la ce este națiunea și ce valori trebuie să fundeze acest tip de solidaritate umană. Este vorba, simplificând lucrurile, despre modelul francez de organizare națională, aflat în concurență cu modelul german de națiune. Corespunzător acestor două modele de organizare națională istoric constituite în Europa, s-au creat și cele două viziuni concurente asupra rolului națiunilor în fundarea și promovarea unui anumit ideal de umanitate și a unei anumite scale valorice, elemente care, la rândul lor, erau destinate să fundeze un nou tip de solidaritate umană.

Privind lucrurile din această perspectivă, cele două modele de națiune⁸⁹ sunt de fapt două reprezentări ale omului și culturii lui, respectiv două modele de locuire umană pe care le-am putea numi: locuirea liberă de pre-condiții versus locuirea pre-constituită. Existența și confruntarea celor două modele alternative de locuire colectivă și solidaritate umană a divizat conștiința europeană de la Revoluția franceză încoace, în grade diferite, până astăzi.

I) Națiunea-contract, modelul contractualist, modelul electiv, sau modelul iluminist, sunt, alături de altele, expresiile curent folosite pentru a desemna modelul francez de națiune creat în împrejurările Revoluției din 1789. Principalii teoreticieni au fost revoluționarii francezi care au aplicat modelul iluminist teoretizat în special de către Denis

⁸⁸ A se vedea pe larg, Romulus Seișanu, *Principiul naționalităților. Originea, evoluția și elementele constitutive ale naționalității. Aplicarea clauzelor teritoriale ale Tratatelor de pace de la Versailles, Saint Germain-en-Laye, Trianon, Neuilly-sur-Seine*. Tipografia Ziarul “Universul”, București, 1935, Capitolul III, *Statul, naționalitatea și națiunea*.

⁸⁹ Despre existența a două modele de națiuni, națiuni “politice” și națiuni “organice”, a se vedea Grigore Georgiu, *Națiune, Cultură, Identitate*, Editura Diogene, București, 1997, p. 107-141.

Diderot și Jean Jaques Rousseau. Au urmat apoi Renan și Fustel de Coulanges, care au precizat conceptual modelul contractualist al națiunii, în condițiile disputelor legate de încorporarea Alsaciei și Lorenei la Germania, în urma Războiului franco-prusac din 1870. În paranteză fie spus, disputele au fost inițiate de către celebra “Declarație de la Bordeaux” a Adunării Naționale din cele două provincii “anexate” de către Germania victorioasă: “Declarăm încă o dată nul și neavenit pactul care hotărăște asupra noastră fără consimțământul nostru”⁹⁰. (s.n.) De aici putem extrage principiul care structurează acest model al națiunii-contract: naționalitatea este fondată numai pe consimțământ.

În același sens merg și definițiile lui Renan asimilate de către tipul francez de națiune: “ O națiune înseamnă deci o solidaritate constituită din sentimentul sacrificiilor făcute și al acelora pe care suntem dispuși să le facem. Ea presupune un trecut: se reazemă totuși la prezent printr-un fapt tangibil: consimțământul, dorința exprimată în mod clar de a continua viața în comun. Existența unei națiuni este un plebiscit de fiecare zi (s. n.)”⁹¹. În același spirit se pronunța și Fustel de Coulanges: “Ceea ce distinge națiunile nu este nici rasa, nici limba. Oamenii simt în inima lor că aparțin aceluiași popor când au o comunitate de idei, de interese, de sentimente, de amintiri și de speranțe. Iată din ce este formată patria [...] patria este ceea ce iubim”⁹². Definiția standard a acestui model politic de națiune se pare că a fost formulată de către abatele Joseph Emmanuel Sieyès (1748-1836): “Națiunea este un corp de asociații trăind sub aceeași lege și fiind reprezentați de aceeași legislatură”⁹³.

Consecințele care decurg din această viziune asupra națiunii, prin raportare la viața oamenilor, sunt dintre cele mai importante și cu un efect decisiv asupra modului în care se configurează un anumit tip de identitate colectivă. Este ceea ce noi numim identitate sumativă și asupra căreia vom reveni cu scopul de a o încercui conceptual. Ei bine, din această perspectivă, principalele consecințe implicate de modelul contractualist al națiunii par a fi, într-o ordine aleatorie, următoarele: ⁹⁴

a) Toate determinațiile empirice care serveau în mod tradițional la clasarea și distribuția dintre ființe, sunt acum desființate; nu există deosebiri etnice; nu există deosebiri dobândite prin naștere (nimeni nu se poate prevala de străbuni în nici o situație). Toți oamenii beneficiază de aceleași drepturi și sunt supuși acelorași obligații și deci sunt “dezlegați” de orice apartenență dobândită prin naștere. Indivizii sunt definiți prin

⁹⁰ *Document d'histoire*, Vol.I, 1776-1850, Colin, Paris, “U3”, 1964, apud, Jean Carpentier, François Lebrun, *Istoria Europei*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 189.

⁹¹ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* în *Oeuvres complètes*, I, Calman-Lévi, 1947, p. 904, *Apud*, Alain Finkielkraut, *Înfrângerea gândirii*, București, Editura Humanitas, p. 30.

⁹² *Apud*, *Ibidem*

⁹³ Joseph Emmanuel Sieyès, *Qu'est-que le Tiers-Etat?* P.U.F. 1982, p.31, *Apud*, Alain Finkielkraut, *Op cit*, p.32.

⁹⁴ Reluăm în sinteză și cu mici modificări excepționala analiză pe această temă a lui Alain Finkielkraut, *Op. cit. Partea întâi: În rădăcinarea spiritului*, p. 9-36.

umanitate și nu prin naștere și, ca un corolar, sunt ființe strict autonome. Totodată, ei sunt eliberați de orice autoritate transcendentă în sensul că Dumnezeu nu mai justifică nimic pe pământ.

b) Puterea vine de pe Pământ, de la popor, mai precis, dintr-un pact, din unirea voințelor care formează colectivitatea națională. Ea (puterea) se originează și se legitimează în hotărârea indivizilor de a trăi împreună. Acest pact primordial este încheiat între indivizi egali.

c) Națiunea este o asociație voluntară și liberă bazată, cum s-a subliniat, pe consimțământ și pe voința indivizilor de a trăi împreună. Libertatea este așadar numai individuală (ea este un predicat exclusiv al individualității; elementul esențial al definirii individului) și nu colectivă. Relațiile dintre indivizi sunt fundamentate contractual și juridic. În afara consimțământului său nu se poate întreprinde nimic cu individul uman, care își urmărește realizarea acelor proiecte care îl împlinesc personal. Prin urmare, putem vorbi de naționalitate dar numai în sens politic, și nu etnic, de ceea ce s-a numit “naționalitate politică”.

d) Viața spirituală se poate desprinde de comunitatea în care își are rădăcinile. Așa cum insista Renan, înaintea culturii franceze, a culturii germane, a culturii italiene, se află cultura umană. În om există capacitatea de ruptură, în sensul că și în raport de voința sa, el se poate desprinde de contextul în care s-a născut, poate evada din sfera națională, poate vorbi, gândi sau crea fără ca neapărat să facă trimitere la totalitatea din care provine. “Să nu abandonăm acest principiu fundamental potrivit căruia omul este o ființă rațională și morală înaintea de a fi îngrădit într-o anumită limbă, membru al unei rase, părtaș al unei anumite culturi”. (Renan)

Acest model de națiune, care propune o concepție civică și individualistă, este în fond un “tablou” a ceea ce reprezintă omul în lumea creată de el însuși, plasând în prim plan, accentuând chiar, umanitatea din el pe care o identifică cu rațiunea. Rațiunea identificată cu umanitatea este instanța supremă de care omul ascultă. Omul creează în numele culturii umane și nu în numele culturilor naționale care sunt simple accidente contextuale.

II) Națiunea-geniu, națiunea-etnie, națiunea specifică, națiunea culturală (*Kulturnation*) sau modelul organicist al națiunii, sunt, alături de altele, expresiile curent folosite pentru a desemna modelul german de națiune, un model concurent, în multe privințe, cu cel francez. Luând o formă etnoculturală și comunitară, acest model propune o imagine răsturnată a modelului individualist și civic. În liniile sale generale, modelul organicist a fost invocat de către apărătorii tradiției franceze, care opuneau iacobinilor - adepți ai liberei asocieri de nimic determinate în afară de voința individuală - ideea de

comunitate preexistentă individului. Omul, scrie Josep de Maistre, se naște într-o societate deja dată; el este constrâns de la bun început... să intre într-un joc în care nu-i revine lui să fixeze regulile, ci doar să le învețe și să le respecte. Națiunea nu se formează pornind de la voința membrilor săi, ci voința acestora este comandată de către apartenența lor la totalitatea națională. “Națiunile au un suflet general și o veritabilă unitate morală care le face să fie ceea ce sunt. Această unitate este enunțată în primul rând prin limbă”⁹⁵. Configurația teoretică, clasică, a acestui model de națiune aparține însă lui Herder și Fichte, ca reacție la modelul francez politic. “Pentru Herder și Fichte nu statul este acela care reprezintă Națiunea sau care trebuie să organizeze societatea. Dimpotrivă, societatea posedă legitimitatea de a se organiza sau nu într-un Stat, după placul ei. Pentru ei, cel mai important lucru era acela de a afirma majestatea suverană a Națiunii-Societate concept cu totul opus celui al Statului-Națiune, creat de către francezi”⁹⁶. În lucrarea *Altă filosofie a istoriei cu privire la formarea omenirii* (1774), Herder impune modelul organicist al acestui tip de națiune formată din ființe vii și nu din “supuși ai legilor” cum îi concepea abatele Sieyès. Vorbind despre națiune, Herder are în gând, în mod explicit, analogia cu modul de a fi în lume al organismelor vii, plantele și animalele. Societatea este starea naturală a omului tot așa cum natura este leagănul și adăpostul organismele vii. “Suntem chemați la viață fără voia noastră, și nimeni nu este întrebat ce sex ar vrea să aibă, din ce părinți ar vrea să răsără, pe ce pământ ar vrea să propășească, modest sau luxuriant, în sfârșit, prin ce întâmplare interioară sau exterioară ar trebui să dispară. În toate aceste împrejurări, omul trebuie să de-a ascultare unor legi mai înalte, asupra cărora primește tot atât de puține limpeziri ca și planta, ba chiar le slujește împotriva voinței sale...”⁹⁷.

Modelul comunitar al națiunii propune o imagine răsturnată a modelului individualist și civic și, prin urmare acesta întemeiază un alt tip de identitate pe care am numit-o identitate corelativă, opusă identității sumative despre care vom vorbi după prezentarea consecințelor implicate de acest model organicist. Pe scurt, aceste consecințe relevante pentru acest mod de locuire sunt:

a) Diversitatea și unicitatea umană și națională este prima lege pe care o putem constata pretutindeni unde sunt oameni vii, sau cum v-a spune Spengler, mai târziu, “națiunile sunt totalități închise în ele însele, entități vii, în care fiecare imprimă materialul său, umanitatea, propria sa formă, în raport cu care fiecare are propria idee, propriile pasiuni, viața sa, voința și felul de a simți propriu, propria sa moarte”⁹⁸.

⁹⁵ Joseph de Maistre, *Oeuvres*, I, p.75, *Apud, Ibidem*, p. 19.

⁹⁶ Guy Hermet, *Op. cit.*, p. 143.

⁹⁷ Johann Gottfried Herder, *Scrieri*, București, Editura Univers, 1973, p. 116.

⁹⁸ Spengler, *Declinul Occidentului*, *Apud*, Alain Finkielkraut, *Op. cit.* p. 18-19.

b) Indivizii umani sunt solidari între ei pentru că împărtășesc în comun tradiția, comuniunea de limbă și de cultură. Libertatea se corelează cu solidaritatea și datorita. Etnia și cultura reprezintă rădăcinile din care individul se manifestă creator în conformitate cu înclinațiile lui, dar nu el, prin decizie liberă, este responsabil de ceea ce realizează specia umană. Acest lucru devine evident dacă privim cu ochii unui extraterestru. “În ochii unei ființe din alte sfere, realizările noastre de pe pământ ar putea să aibă doar importanța sau cel puțin determinarea faptelor și realizărilor unui copac. El dezvoltă ceea ce poate dezvolta și devine stăpân pe ceea ce pune stăpânire. El dă muguri și mlădițe, zămislește fructe și aruncă sămânța unor pomi tineri: niciodată nu se poate însă îndepărta de pe locul pe care l-a situat natura și nu poate face apel la nici una din forțele care nu sunt în el”⁹⁹.

c) Culturile umane sunt universale în sensul în care ele sunt ipostaze ale reacțiilor universale ale oamenilor. Așa cum arată Guy Hermet, trei sferturi de secol mai târziu antropologii vor gândi culturile, societățile și raportul lor cu individul uman în manieră herderiană întrucât cultura este văzută ca un sistem al codurilor de limbaj, al simbolurilor, al tipurilor de raporturi sociale, al instituțiilor și tehnicilor, totodată al modurilor de adaptare la diverse influențe naturale sau a altor comunități culturale...ș. a. Deducem de aici că evoluția națiunilor-culturi este organică, spontană și neintenționată și, din această perspectivă, ea nu urmărește realizarea unor scopuri în raport de existența unei Rațiuni universale. Chiar această idee de Rațiune, cât și aceea a Republicii pretins universale, așa cum vor s-o impună altora, spune Fichte, de exemplu, este semnul unei invenții aparținând spiritului francez dornic să acapareze și să subordoneze alte națiuni¹⁰⁰.

d) Scopul vieții individuale este să se adâncească în cunoașterea *sufletului* culturii și a valorilor, a spiritului colectiv în care s-a născut pentru a se înțelege mai bine pe sine și scopul pe care-l are de îndeplinit față de înaintași și succesori. “Umanitatea este finalitatea naturii umane, și odată cu țelul acesta, Dumnezeu i-a dat speciei noastre propria ei soartă în mâini...Fiecare trebuie prin urmare să îngrijească și să cultive grădina umanității mai întâi pe răzorul unde înverzește el însuși ca un arbore, sau se deschide ca o floare. Noi purtăm cu toții un ideal înăuntrul nostru, de ceea ce ar trebui să fim și nu suntem...umanitatea noastră se unește în mod necesar cu umanitatea altora, și viața noastră devine o școală, un câmp de exercitare a acesteia”¹⁰¹.

Acestea sunt, așadar, modelele alternative de națiune pe care le-a cunoscut și le cunoaște și în prezent Europa, chiar dacă înregistrăm abateri semnificative, la o țară sau alta. De pildă, Anglia s-a organizat după formula Stat-Națiune, deci după variata politică a

⁹⁹ Johann Gottfried Herder, *Op. cit.* p. 117.

¹⁰⁰ A se vedea, Johann Gottlieb Fichte, *Cuvântări către națiunea germană*, București, Casa Școalelor, 1928, p. 155-162.

¹⁰¹ Johann Gottfried Herder, *Op. cit.*, p. 192.

națiunii, dar cu mari diferențieri în raport de modelul francez de republică. La fel și SUA. Nu vom insista asupra acestor diferențe pentru că ele nu sunt esențiale în demonstrația noastră, care și-a propus, în această secvență, între altele, să fixeze cadrul teoretic european în care putem plasa discuțiile românești privind ideea de specific național-cultural.

Înainte însă de a le aborda sistematic și tipologic, vom avea în vedere disputele legate de problema determinării specificului național-cultural, se impun câteva precizări în legătură cu istoria receptării celor două modele de națiune pe plan european, receptare la care a reverberat și cultura noastră națională. Pentru o mai bună reprezentare vom schița, invocând axa timpului, perioadele de declin sau de afirmare a acestor două modele de națiuni în istoria europeană, ținând cont de proximitatea acestor procese cu istoria conceptului de națiune la români și, cum mai spuneam, de modul în care națiunea poate fi văzută ca un predicat (esențial) al identității.

Astfel, între anii 1789-1815, deci în perioada de timp situată între Revoluția franceză și Congresul de la Viena, versiunea civică, franceză, se află în prim-plan datorită politicii belicoase a Franței și războaielor napoleoniene. Primate inițial cu entuziasm de către toate popoarele, ideile revoluției franceze, republicanismul și constituționalismul, individualismul și libertatea, egalitatea și fraternitatea ș. a. au creat, în mod cu totul paradoxal, reflexe contrare valorilor și spiritului modelului civic de națiune. Aici avem de-a face, spun istoricii problemei, cu o reacție tipică la “libertatea adusă în vârful baionetei”. Astfel, expansiunea ideii civice de națiune generează contrariul său, și anume stimularea ideii de națiune-etnică, specifică. Acest din urmă înțeles asupra națiunii, cu centru genic în Germania, devine dominant în perioada de după Congresul de la Viena până la începutul Primului Război Mondial (1815-1914). Acest fapt este explicabil având în vedere generozitatea ideii de națiune-etnică pentru popoarele aspirante la făurirea de state proprii din Europa Centrală și de Est. Viziunea națiunii-etnie nu era mai puțin universală decât universalitatea națiunii-civice franceze, chiar dacă exalta geniul local, specific, al poporului. Prin corolarul său această viziune nu numai că nu interzicea, ci chiar stimula ideea că toate popoarele au dreptul la un stat care să exprime felul lor particular de a fi în lume fără ingerința altui stat. Din moment ce nu există un model universal de stat care să fie impus cu baioneta, cum făceau francezii, toate popoarele sunt îndreptățite să-și exprime ființa lor în forme de organizare politică distincte. Națiunea-comunitate, etnoculturalitatea, făcea loc tuturor națiunilor în lume și legitima lupta politică de creare a unor state proprii delimitate de frontierele “naturale” ale limbii. Să nu uităm că națiunea-geniu are ca principal mijloc de solidaritate și de expresie limba. Limba este sufletul națiunii, iar creatorii ei sunt poeții. Așa cum subliniază de altfel și Guy Hermet, “afacerea n-a fost atât de simplă”, enumerând trei procese pe care trebuie să le luăm în seamă în

aceast răstimp. Ne vom opri doar două dintre ele pentru ce numai acestea au legătură cu tema noastră. În primul rând, este vorba despre afirmarea principiului marilor naționalități o dată cu unificarea politică a Italiei și Germaniei. ”Instalate cu acte în regulă în confortul lor național aceste mari națiuni nu vor să ia în considerare micro-naționalismele, care le deranjează”¹⁰². Al doilea element vizează micro-naționalismele: ce se întâmplă cu popoarele foarte mici? Se vor federaliza sau se vor crea entități statale minuscule și egale cu marile națiuni europene? Este interesant de știut că după 1870, după constituirea marilor State-Națiuni europene, când Germania și Italia urmăresc acum obiective de afirmare planetară (constituirea de colonii), se vorbea despre un “prag” ce trebuie trecut de către națiunile cu pretenții de a fi tratate în mod egal cu Marile Puteri. S-a vorbit despre “viabilitatea materială minimă”, despre dimensiunea populației și despre tradiția istorică ș.a., criteriile despre care se discută și astăzi în legătură cu admisibilitatea sau refuzul admiterii în Comunitatea Europeană.

Trebuie spus că substanța istorică românească nu a permis imitarea niciunuia dintre cele două modele de națiune. De altfel, acest fapt nu s-a întâmplat niciunde. Este cunoscut faptul că Bismarck și Cavour au postulat ideea că Statul prevalează asupra societății, că națiunea se constituie prin intervenția lui uitându-i pe Herder și Fichte. Cei doi oameni politici, în funcție de interesele de moment, au apelat fără scrupule la “metodele iacobine”, cu toate că nu împărtășeau nici pe departe ideile iacobine. Așa s-a realizat unificarea Germaniei și Italiei în disprețul suveran al ceea ce susțineau teoreticienii națiunii-etnie”. Cancelarul Bismarck n-a ezitat să mutilizeze poporul german și să disprețuiască identitatea sa lingvistică comună, expulzând Austria din dispozitivul său unitar, fiindcă, fără aceasta conducerea revenea în mod automat Prusiei....logica socială a naționalității a fost abandonată în favoarea logicii de Stat”¹⁰³. Națiunile germană și italiană sunt unificate politic, așadar, prin opera deliberată a statului prusac și respectiv a Piemontului și nu produsul comuniunii poporului.

Subliniem, încă odată, că cele două tipuri de națiune sunt modele ideale de interacțiune între cultură și națiune, stat și naționalitate, individ (cetățean) și națiune, cum spuneam, modele ideale de locuire, de conviețuire comunitară. În practica politică reală ele au servit pentru legitimarea unor diverse forme de stat și de guvernământ, care aveau vagi legături cu aceste modele. Această situație învederează un adevăr simplu, verificat de istorie, dar din păcate adesea uitat: o practică politică nu înseamnă o aplicare a unei teorii politice după modelul logic al biunivocității, o “încarnare”(obiectivare) a abstracțiilor. Dimpotrivă, acestea din urmă sunt invocate numai pentru a legitima o practică și un

¹⁰² Guy Hermet, *Op. cit.*, p.161.

¹⁰³ *Ibidem*, p.181.

comportament politic determinate. Faptul este atât de important în analiza istoriei ideilor și a conexiunii acestora cu practica istorică omenească, încât ar trebui să-l transformăm într-un principiu metodologic. Vom reveni asupra acestui aspect în capitolul al doilea, *Filosofia românească în căutarea identității de sine* când vom încerca aplicarea acestui principiu metodologic și în legătură cu “importul” de idei.

Acesta este cadrul teoretic european de care trebuie să ținem seama atunci când vorbim despre formarea și cristalizarea noului tip de identitate românească: identitatea națională. Cum subliniam la începutul prezentului capitol, cristalizarea acestui nou mod al înțelegerii de sine colective, realizat prin ideea națională, a fost un proces sincron și analog cu spațiul vest-european care a inițiat și furnizat nenumărate prilejurile de autorefecție comunitară ca urmare a unor inedite experiențe social-politice și economice specifice Occidentului. La noi aceste experiențe sunt reeditate, trăite și strâns legate de anumite evenimente și experiențe cruciale în istoria națională cu rol esențial în plămuirea noii identități. “Uniația”, *Supplexul*...din 1791, mișcările revoluționare ale anilor 1821 și 1848 au îndeplinit funcții de evenimente fondatoare ale identității urzite în jurul ideii de națiune. Să mai adăugăm la aceste evenimente, mai ales, atmosfera concurențială generată de modelarea unei proprii conștiințe naționale la popoarele care împărțeau cu românii același teritoriu și, totodată, constituirea elitelor intelectuale formate în paradigma valorilor vest-europene. Acest model nou al identității creează noi înțelesuri vechilor modele identitare construite în jurul conștiinței etnice țărănești sau a celei cărturărești-religioase din perioada precedentă. Națiunea ca tip de solidaritate omenească, națiunea văzută mai ales prin dimensiunea culturală și antropologică a ei, ca *mod-de-locuire-împreună*, a dobândit o importanță fundamentală în raport cu orice alt fenomen social colectiv și, tot astfel, și demersul teoretic identitar asociat ei prin raportare la celelalte demersuri intelectuale, inclusiv cele legate de filosofie. Acest demers identitar s-a constituit într-o evidentă dominantă a culturii românești, recognoscibilă și astăzi în paginile ziarelor. Această schimbare de paradigmă în imaginea de sine românească a fost realizată de o serie de cărturari români enciclopediști, care au format, prin convingerile, valorile și idealurile împărtășite în comun, fenomenul cultural integrator cunoscut sub numele de Școala Ardeleană. Pentru discursul identitar românesc, perioada dominată intelectual de ceea ce se numește Școala Ardeleană “are o valoare matricială... conține în proiect întreaga sensibilitate contemporană marcând de fapt geneza marilor idei, mituri și sentimente colective, care ne animă și în prezent”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București, 1999, Editura Humanitas, p.12.

5. Școala Ardeleană. Proiectarea modelului canonic al identității românești

Privind dintr-o perspectivă interioară filosofării, Școala Ardeleană nu propune inovații conceptuale semnificative, pentru că, riguros vorbind, țințele strădaniilor intelectuale ale reprezentanților ei nu vizau urmărirea și cuprinderea adevărului, în exclusivitate, cu mijloacele iubirii de înțelepciune. În ciuda faptului că marii cărturari ai acestei școli, de formație și vocație enciclopedice, erau “profesionalizați” și în filosofie, obiectivele urmărite de ei erau mai degrabă culturale și naționale, nu interioare filosofării. De aceea, o analiză critică a ostanelor intelectuale venită din unghiul iubirii de înțelepciune nu trebuie făcută cu intenția de a pune în evidență gândirea acestei școli cristalizată în opere filosofice originale (riguros vorbind și considerând că traduceri, cu toate că au modelat în așa fel graiul românesc încât acesta a început să vorbească limbajul filosofiei, ele nu sunt totuși opere filosofice), ci spre deoalarea convingerilor filosofice ale ei, convingeri așezate ca temei în activitate cărturărească, enciclopedic orientată. Cu alte cuvinte, gândirea Școlii Ardelene este semnificativă numai dintr-o perspectivă culturală asupra filosofiei și nu din una pur filosofică, mai precis, preocupările ei de filosofie au semnificații într-o “istorie externă” a filosofiei și nu din unghiul unei “istorii interne” a acesteia. Paradoxal poate, Școala Ardeleană are o filosofie fără ca aceasta să fie identificată în operele filosofice ale reprezentanților “filosofi” ai acesteia, în fruntea cărora se situează, fără îndoială, Samuil Micu. Putem vorbi despre filosofia Școlii ardelene cu un mai mare profit teoretic, atât pentru tema noastră cât și pentru gândirea românească în general, decât dacă am aborda filosofia originală, creată de către reprezentanții Școlii Ardelene. A ne îndrepta atenția asupra evidențierii “contribuțiilor filosofice” ale Școlii Ardelene la gândirea europeană, ar însemna o risipă inutilă de energie intelectuală, pentru că reprezentanții acesteia, în mod evident, nu au întreprins cercetări filosofice pentru a atinge obiective filosofice, ci naționale. Filosofia cultivată de cărturarii Școlii nu era percepută în sine, ci ca un instrument de modernizare a culturii românești, adică de recuperare a unor decalaje istorice prin raportare la modelul valoric al culturii vest-europene, și, de asemenea, de forjare a conștiinței identității de sine a poporului român, ca etapă necesară în dobândirea unui statut egal printre celelalte “națiuni politice” din Transilvania. Obiective de ordin militant animau și orientau, deci, preocupările de filosofie ale Școlii Ardelene și nu dorința de a rezolva, pe cont propriu, o serie de mari probleme puse omenirii încă de către gândirea greacă veche. Cu toate acestea, Școala Ardeleană a fixat sistemul de convingeri culturale și metafilosofice intime care a configurat și susținut modelul românesc de a înțelege și practica filosofia până astăzi, convingeri constituite în

adevărate cadre prelabile de gândire asumate tacit de către ceea ce noi numim filonul autohton din filosofarea românească. Acest filon de gândire a făcut din scrutarea identității de sine românești obiectiv major de investigație filosofică, continuându-se astfel tradiția inițiată de apariția operelor savante ale cronicarilor. Este adevărat, cum spuneam, Școala Ardeleană nu pune în acțiune mijloacele proprii filosofiei în investigarea identității de sine românești - operație intelectuală realizată cu metodă și creativitate abia în gândirea românească a secolului al XX-lea odată cu marile expuneri metafizice autohtone ale lui Rădulescu-Motru, Blaga, Mircea Florian ori Noica – dar trasează “problematic” și ontologic, totodată, harta gândirii românești. În alți termeni, Școala Ardeleană imprimă “configurația de bază” a gândirii românești prin privilegierea temei scrutării identității de sine naționale, în raport cu temele care tutelează gândirea filosofică a altor popoare, cum ar fi de pildă, tema investigării condițiilor de posibilitate ale metafizicii ca știință la germani, tema Celuilalt în gândirea iudaică, sau tema limbajului la anglo-saxoni. În paranteză fie spus, privilegierea unei anumite teme de investigație filosofică nu înseamnă câtuși de puțin eliminarea altora, ci doar faptul că ele au o continuitate încăpățânată în timp, fiind mereu re-puse în ciuda nenumăratelor “revoluții” și mode care traversează filosofia la fiecare trei, patru decenii. Cum vom argumenta și în celelalte capitole ale prezentei lucrări, unitatea filosofiei românești consistă, în ciuda aparenței ei eclecticice, în cuprinderea conceptuală a identității (culturale) românești, cât și a scrutării identității sale proprii (o filosofie a filosofiei) prin raportare la marile tradiții de gândire considerate paradigmaticice pentru ceea ce înseamnă reflecție filosofică. Ei bine, Școala Ardeleană fixează ceea ce este românesc în gândirea românească, semnul ei distinctiv în raport cu alte filosofii determinate. Repetăm, este vorba despre scrutarea identității de sine românești, a destinului românității în lumea faptelor de cultură și de civilizație.

Prin comparație cu inițiatorii primului model al înțelegerii de sine a românilor, cu creatorii standardului identitar așadar, cu operele cronicarilor și cu lucrările grupate în corpusul identitar cantemirian, Școala Ardeleană produce o revoluție epistemologică în conștiința românească prin reordonarea tuturor actelor și faptuirilor generatoare de cultură și civilizație, din perspectiva unei singure valori: valoarea națională. Apartenența la națiune este predicatul esențial care-i conferă individului român inteligibilitate. Accentul este pus pe naștere și nu pe umanitate. Toate celelalte determinări specifice sunt trecute în rândul accidentelor. “Faptul că ești bărbat sau femeie, țăran sau aristocrat, prost sau deștept, sărac sau bogat, catolic sau ortodox prezintă o semnificație secundară în raport cu

determinanta identitară cea mai importantă: apartenența la națiune”¹⁰⁵. Dacă în vremurile voievodale identitatea creștină îi specifica pe românii în lume în nediferențiere de alte neamuri - ideea de creștin se suprapunea înțelesului ideii de umanitate - acum ideea de națiune întemeiată pe originea etnică comună îi deosebește pe românii de toate celelalte popoare și neamuri.

Până la elaborarea acestui al doilea model al identității de sine colective, deci până la activitatea cărturărească a Școlii Ardelene, tema dominantă în ordine filosofică, a fost reflecția asupra raportului trup-suflet, care a nutrit, la rândul său, un discurs etic religios. Odată cu Școala Ardeleană, tema dominantă devine scrutarea identității de sine naționale. Totul este subordonat temei identității naționale: reconstrucția limbii, reconstrucția religiei, reconstrucția culturii în ansamblu și, cum s-a mai spus, toate aceste strădanii erau văzute în calitate de mijloace care urmăresc constituirea națiunii române ca națiune politică. Inițial, trebuia construită națiunea culturală și apoi națiunea politico-statală cu scopuri culturale majore: afirmarea în lume a românității creatoare. În primul caz, culturalul este subordonat politicului, în al doilea caz, politicul este subordonat culturalului.

Naționalul, identificat cu *Binele cel de obște*, în limbajul Școlii Ardelene, are o poziție solară în raport de oricare altă valoare omenească. Naționalul devine valoarea-scop care-și subordonează toate celelalte valori culturale, intelectuale și emoționale, percepute ca valori-mijloc, inclusiv valorile legate de credință. Confesiunea, convingerea că fiecare neam se distinge după credința pe care o mărturisește și care se instituie într-o lege liber asumată, valorile creștine chiar, sunt subordonate cu toate “noii religii” a națiunii. “Națiunea-etnie devine noul zeu al epocii moderne, pe care intelectualii romantici, marii preoți ai noii religii care i-au fasonat chipul și i-au recunoscut sacralitatea – vor cu orice preț s-o impună adorației mistice, cotidiene a mulțimilor. Această credință păgână urmează să substituie vechea religie uzurpându-i substratul emoțional și forța de convingere”¹⁰⁶.

Școala Ardeleană păstrează, continuă și privilegiază, prin raportare la antecesorii, meditația asupra tradiției și a sinelui proprii. Numai că ea, prin revoluția epistemologică despre care vorbeam, propune un nou model identitar în centrul căruia se află națiunea română și europenitatea românilor. Afirmarea națiunii române coincide, în optica Școlii ardelene, cu afirmarea europenității noastre. Ele sunt ca aversul și reversul unei medalii. Atunci când vorbim despre națiunea română vorbim despre o națiune europeană, respectiv, când avem în vedere națiunile europene suntem constrânși, logic și istoric, susțin cărturarilor ardeleni, să includem în această clasă și națiunea română. Elementul pe care îl avem în

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.5. Cu toate că lucrarea este scrisă din perspectiva istoriei mentalităților prezentul capitol datorează extrem de mult sugestiilor formulate de autor în ordinea unei analize filosofice a discursului identitar românesc. Pentru cercetătorul secolului al XVIII-lea românesc această lucrare este paradigmatică.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 367.

comun cu națiunile europene este dat de către originea latină din care ne împărtășim cu toții ca de la un nucleu primar. Latinitatea este fondul nostru comun, care împreună cu credința creștină au constituit Europa. Chiar popoarele germanice, inițial nomade și străine de spiritul european, s-au împărtășit din cultura latină, care a avut un rol civilizator asupra lor. Astfel, conceptul de Europa este instituit drept cadru de referință privilegiat și etalonul pentru evaluarea condiției și realizărilor noastre individuale și colective. Prin urmare, aceste predicate identitare – naționalitatea și europenitatea românilor - devin nucleu original de semnificație al modelului conștiinței de sine românești elaborat de către Școala ardeleană. Standardul identitar, în acest al doilea model al conștiinței de sine românești, este reordonat în conformitate cu prealabilul epistemologic al naționalității, care prin trăsăturile ei definitorii surprind și europenitatea din noi.

Cum au remarcat toții cercetătorii acestei perioade din cultura noastră, Școala Ardeleană a făcut din puritatea originii romane și continuitatea poporului român în Dacia pivotul ideatic al preocupărilor ei enciclopedice¹⁰⁷. Subliniem, încă o dată, aici nu avem pur și simplu de-a face cu idei livrești moștenite de la înaintași, ci cu două atribute definitorii ale identității românești. Aceste două predicate prezente și în primul model cărturăresc al imaginii de sine colective – să nu uităm că despre originea romană și continuitatea românilor în Dacia au vorbit pe larg atât Miron Costin și, mai ales, Dimitrie Cantemir - au devenit preeminente în raport cu celelalte predicate identificatoare. Astfel, credința ortodoxă trece într-un plan secund, pentru că “Uniația” a însemnat, în viziunea Școlii ardelenice, recuperarea tradiției noastre “bune” întoarcerea în sânul original al bisericii romano-catolice. Prin recuperarea unei istorii neglijate, oculate și chiar pierdute de către ortodoxia legată de grecitate și slavonism, noul model de identitate colectivă aduce în prim-plan, cum spuneam, latinitatea și respectiv europenitatea din noi. În configurația acestui nou model identitar, de o parte se află Orientul cu valorile ortodoxe legate de tradiția greacă și de slavonism, de cealaltă parte se află Occidentul cu tradiția latină a culturii. Binomul Orient-Occident, asimilat cu Barbaria și Civilizația, va deveni element constituant al standardului identitar până astăzi, fiind considerat de multe ori ca fiind ceva de la sine înțeles. Astfel, pentru a enumera doar câteva dintre cărțile reprezentative pentru modul în care românii se autopercep în lumea europeană, *Criticele...* de mai târziu ale lui Titu Maiorescu, *Cultura română și politicianismul* a lui Constantin Rădulescu-Motru, *Burghezia română* a lui Ștefan Zeletin ori *Istoria civilizației române moderne* semnată de către Eugen Lovinescu, sunt întemeiate pe acest binom acceptat cu titlu de principiu ordonator. În ciuda relativismului cultural și al cercetărilor etnologice care au îndreptățit

¹⁰⁷ A se vedea Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Editura Minerva, București, 1995, cap. IV.

toate culturile în ordine ontologică și valorică, a filosofiei decolonizării și a destrucției europocentrismului, ei bine, și astăzi chiar, binomul Barbarie-Civilizație, corespunzător diviziunii Orient-Occident, este la fel de prezent în conștiința identitară românească ca și în timpul Școlii Ardelene.

Revenind, nobila origine romană ocupă acum un loc privilegiat în configurația valorilor comunitare românești care alcătuiesc standardul identitar, tot așa cum, în ordine logică, substanța aristotelică este mai înaintea celorlalte categorii. Din origine purced apoi toate celelalte predicate identitare românești: vechimea poporului, continuitatea în același teritoriu, limba, creștinismul evanghelic...ș. a. În ordine ontologică, originea romană nobilă premerge tot ceea ce se poate spune identificator despre români. Asistăm, așadar, în această schimbare de paradigmă în modul în care românii se percep pe ei înșiși, nu numai la o reordonare de elemente (predicate identificatorii) ci și la adăugarea de noi determinații în corpusul standardului identitar în mișcarea lui de la abstract la concret. Originea, naționalitate și europenitatea românilor, elementele care devin esențiale în determinarea noii conștiințe de sine colective, în circumscrierea românității, vin să sporească în conținut standardul identitar și să-i confere acestuia mai multă forță de asimilare a influențelor permanente la care este supus de întâlnirea cu alte tipuri de standarde identitare specifice altor culturi.

Conchizând, Școala Ardeleană păstrează filonul autohton din gândirea românească (filon ce face din scrutarea identității de sine colective obiect privilegiat de reflecție), dar îl re-construiește conceptual în lumina ideii naționale, idee care devine, în această ordine de re-construcție, un prealabil epistemologic. Ideea națională devine temei și scop al creativității românești, liantul care subsumează eterogenul pentru a-i conferi sistematicitate și organicitate.

Așa cum arată Sorin Mitu care a întreprins o cercetare aprofundată și riguroasă asupra genezei identității naționale la românii ardeleni, problematica discursului identitar se formează în contextul constituirii imaginii de sine colective, cu toate că scrierile din epocă nu abordează pe cont propriu, frontal, problema specificului, a felului de a fi al românilor. Acest discurs reprezintă o replică la imaginile ostile ale străinilor și, prin urmare, maniera concurențială este omniprezentă în această raportare la sine. Suntem abia le începuturi dar, așa cum vom argumenta în capitolul al doilea, tema va fi reluată cu o fervoare remarcabilă, pe cont propriu, în prima jumătate a veacului al XX-lea. Acum însă, la începutul epocii moderne, se pun întrebările care solicită gândirea de tip identitar: Cine suntem?; Cum suntem?; De ce suntem așa cum suntem și nu în alt fel sau ca alții?¹⁰⁸ Trebuie subliniat că răspunsurile la aceste întrebări nu sunt căutate cu mijloacele specifice

¹⁰⁸ Sorin Mitu, *Op. cit.* p. 8.

filosofiei, dar problema este deschisă și pusă și pentru filosofie, dar într-o întrebuintare practică a sa. Cum se știe, în sistematica lui Christian Wolf, sursa de inspirație fidelă pentru “speculațiile” filosofice ale Școlii Ardelene, filosofia practică – filosofia cea lucrătoare în traducerea lui Samuil Micu - cuprindea dreptul natural, etica, politica (drept internațional) și economia. În acest înțeles practic, filosofia urma a se ocupa integral și ea, la rândul său, în discursului identitar. Vom reveni asupra acestei idei la sfârșitul acestui capitol.

Pentru a înțelege eforturile creatoare enciclopedice ale marilor cărturari ardeleni care au trezit la viață comunitară laică comportamentul colectiv al românilor, dominat ancestral de imaginea *Weltanschauung*-ul creștin, trebuie să întreprindem, pe scurt, o analiză asupra ideii de națiune precum și a ideii *Binelui cel de obște*. Acest fapt se impune cu atât mai mult cu cât Binele cel de obște pare a lua locul Binelui, care era un alt nume a lui Dumnezeu în *Weltanschauung*-ul creștin, și totodată acest concept pare a oferi cadrul și justificarea metafizică de ultimă instanță a faptelor omenești cu conținut laic.

Din motive de ordin istoric și politic, generate de lupta românilor ardeleni pentru dobândirea statutului de “națiune politică” alături de celelalte “națiuni politice” (maghiari, sași, secui) în Transilvania secolului al XVIII-lea, reprezentanții Școlii Ardeleane au oscilat teoretic între modelul iluminist francez în reprezentarea culturii și a omului în conformitate cu care există o rațiune universală, o lege ideală, o natură umană unică, norme și valori ideale spre care tind popoarele în dorința lor de îndepărtare de prejudecăți și superstiții, pe scurt, între modelul care definește omul abstract prin umanitatea sa și modelul herderian după care există numai identități colective organice ca expresii ale sufletelor popoarelor, ca formă de manifestare ale sufletului național specific fiecărui popor. Umanitatea se declină la plural¹⁰⁹ și nu la singular cum susțineau teoreticienii iluminiști francezi. Opțiunea cărturarilor ardeleni s-a îndreptat spre modelul organicist, în primul rând, pentru că acesta formula și apăra ideea echivalențelor între culturi. Această opțiune explică și faptul că românii ardeleni nu au fost sensibili nici la modalitatea englezească de organizare a națiunii care a pus accent pe individualism și pe apărarea libertăților așa zis individuale, ceea ce a făcut posibil nașterea unei filosofii (politice) individualiste ca reacție la tendințele suprematiste ale statului. Această opțiune este explicabilă istoric întrucât noi am trăit cu totul alt gen de experiențe colective. La noi, în lipsa unui stat național și a condiției de inferioritate politică și economică în care s-a aflat populația românească din Transilvania, nu s-ar fi putut pune bazele unei filosofii individualiste, englezești sau franceze, ci s-au creat premisele unei filosofii (politice) comunitare. În centrul ei nu se află binele individual, ci binele comunitar. Individul în

¹⁰⁹ Alain Finkielkraut, *Op. cit.* p. 15.

condițiile istorice românești nu ar fi putut supraviețui de unul singur. Comunitatea se comportă ca un individ și supraviețuiește chiar dacă pentru aceasta individul este sacrificat. Anii de dominație au creat aceste reflexe comunitare ce par a fi, pentru conștiința românească, extrem de naturale. Individualismul, în spațiul culturii românești moderne, nu este perceput politic, ci moral, ca egoism și dezumanizare. Pe de altă parte, nici creștinismul ortodox nu a stimulat reprezentările colective proprii orientării individualiste, cât mai degrabă pe cele comunitare. “Comunitatea creștină apare ca *ekklesia laos tou Theou*, adunarea celor chemați de Dumnezeu, uniți prin aceeași credință, iubire și nădejde, în care și prin care Dumnezeu cel viu pătrunde în viața reală a oamenilor pentru a-i strămuta într-o altă ordine de existență. Biserica își are originea în inițiativa și chemarea lui Dumnezeu și nu se inventează, nu se creează, ca o asociație publică voluntară”¹¹⁰.

Acestea au fost, între altele, motivațiile care au avut o pondere hotărâtoare în opțiunea cărturarilor ardeleni din această perioadă, pentru varianta germană a iluminismului și pentru antropologia subiacentă acestuia. Această opțiune pentru ideea de națiune-etnie și pentru ideea de suflet al națiunii și culturii, cu tot ceea ce decurge din ea, a poziționat mintea cărturarilor ardeleni în căutarea originii, pentru a deduce apoi din aceasta, configurația sufletească ideală a poporului român care, sub presiunea evenimentelor ostile, dictate de alte popoare, a ajuns într-o înfundătură istorică. Opțiunea pentru națiunea-geniu le-a înlesnit cărturarilor ardeleni descoperirea “Istoriei”. Ei erau încredințați că starea actuală a poporului român este tranzitorie pentru că nu este în acord cu originea măreață romană. Cultul pentru trecut și istorie - lucrările paradigmatiche pentru viziunea Școlii Ardelene despre români sunt lucrări de istorie: “*Istoria pentru începutul românilor în Dachia* a lui Petru Maior și *Istoria pentru începutul românilor în Dacia Superioară*, semnată de către Alexandru Papiu Ilarian – este constitutiv modului de a înțelege destinul românității în lume. Aici nu avem de-a face pur și simplu cu scrierea unor cărți de istorie care-i angajează numai intelectual pe autorilor lor, ci cu expresii ale convingerii că românii trebuie să-și recupereze propria lor ființă originală pierdută în vicisitudinile istorice. Venerația trecutului este determinată de motive prezente și de un mod nou de a gândi relația trecut-prezent care constă “... în conștientizarea colectivă, de către întreaga națiune, a originii romane și a istoriei sale glorioase. Odată acest act săvârșit, românii, iluminați asupra destinului lor și a condițiilor lor reale, vor înainta firesc pe drumul deschis de către înaintași... cunoașterea istoriei devine un leac universal pentru că

¹¹⁰ Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune la Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p.180.

relevă condiția noastră adevărată. Prezentul ne-o ascunde și ne-o denaturează. Răul provine din necunoașterea istoriei”¹¹¹.

Plecând de la premisa că rădăcina vieții colective stă în originea comună, cărturarii ardeleni au elaborat o variantă românească a națiunii-etnie teoretizată de către iluminismul german, variantă pe care o putem numi genealogică. Această variantă genealogică a națiunii-etnie (în epocă acest tip de națiune este numită, cu referință la români, “națiune genetică”), nu privește forma de guvernământ și nici forma de stat, ci este un proiect uman al locuirii-împreună prin recursul la originea comună. Originea (nobilă) tutelează suveran percepția românească despre sine.

Așa se explică, în parte, de ce modelul genealogic al națiunii-etnie reprezintă o variantă concurențială la ideea de “naționalitate politică” după model francez, naționalitate pe care Ungaria credea că o edifică prin maghiarizarea forțată a locuitorilor slavi, croați sârbi, slovaci și români, chiar în condițiile în care Curtea din Viena dorea același lucru prin germanizarea supușilor din Imperiul Austro-Ungar. “ Iosif II s-a gândit firește și el, ca maghiarizatorii de astăzi, (1910 n.n.) la germanizare, ca la un excelent mijloc de a “înlesni administrația”...De aceea cerea și el o singură cultură, “unitară”, prin urmare uniformă, integrală, egală: cea germană pentru toate popoarele împărăției sale. Exact cum cer democrații-sociali o cultură unitară, cosmopolită, probabil esperantistă, pentru toate popoarele pământului”¹¹². Cu toate acestea popoarele din părțile aflate nemijlocit sub jurisdicția directă a Curții din Viena n-au fost împiedicate să-și dezvolte propria lor cultură etnică. Nu trebuie uitat faptul că Austro-Ungaria rămâne o monarhie bicefală, care, cu excepția domeniilor militar, monetar, diplomatic, poștal și feroviar, acoperă două state și două guverne separate până în 1918. “Intoleranța Ungariei față de grupurile naționale situate sub controlul său este străină de liberalismul pe care Austria îl practica în legătură cu supușii săi”¹¹³.

Prin raportare la modelul națiunii-etnie, trebuie să vedem și efervescenta culturală și ideologică a unei societății românești aflată în căutare de identitate colectivă. Dimensiunea genealogică a ideii naționale românești permite să se vorbească despre fraternitatea etnică și culturală a tuturor românilor, despre omogenitatea lor unică în rândul altor popoare, cel puțin prin inexistența dialectelor. Genealogia se referă la sentimentul de apartenență primordială și de adeziune intimă la strămoșii noștri. Originea etnică comună explică existența graiurilor și inexistența dialectelor limbii române, sau cum se va susține mai târziu de către generația Unirii Principatelor, națiunea română este creația limbii române. Deosebirile existente între graiurile românilor din cele trei provincii sunt, pentru cărturarii

¹¹¹ Sorin Mitu, *Op. cit.* p. 261.

¹¹² Aurel C. Popovici, *Naționalism și democrație*, București, Editura Albatros, 1997, p. 10.

¹¹³ Guy Hermet, *Op. cit.*, p. 110.

ardeleni, abateri de la limba standard, care este limba latină. Acesta este raționamentul justificativ al programului purist în limbă română, program care i-au motivat pe latiniști să continue în întreprinderea lor chiar și atunci când singuri și-au dat seama că sunt la un pas de ridicol.

Conceptul de națiune-etnie în varianta ei genealogică îi îndreaptă pe cărturarii ardeleni spre investigarea profilului caracterial al românilor, întemeind astfel seria de caracterizări etno-psihice și etno-morale care au culminat cu programul psihologiei popoarelor ilustrat la noi de către Dimitrie Drăghicescu, într-o oarecare măsură de cercetările lui Constantin Rădulescu Motru și, mai aproape de noi, de încercările de definire a unui profil spiritual al românilor, datorate lui Athanase Joja. Cărturarii ardeleni au inițiat acest demers intelectual identitar deoarece problema identității naționale și a “descoperirii” trăsăturilor care îi dă conținut se pune aici, în Transilvania secolului la XVIII-lea, “cu o acuitate nemaîntâlnită în alte zone ale spațiului românesc datorită statului de inferioritate politică a românilor ardeleni, a tensiunilor inter-etnice, și a disputei acerbe cu celelalte națiuni concurente..... Imaginea de sine ia naștere la românii ardeleni în primul rând ca o replică la imaginile și considerațiile ostile ale celorlalți, este polemică și “militantă”...”¹¹⁴. Școala Ardelană trasează harta caracteristicilor etnice ale românilor, imaginea unei fenomenalități umane particulare, respectiv principalele trăsături ale românității. Ceea ce este demn de remarcat este faptul că unele studii de mai târziu pe această temă nu fac decât să reproducă fragmente din imaginea construită în veacul al XVIII-lea de către cărturarii ardeleni românilor. Între auto-denigrare și exaltare, cele două extremități ale autopercepției naționale, sunt inventariate aproape toate “calitățile bune și defectele” poporului nostru pentru a utiliza expresiile lui Constantin Rădulescu Motru într-o conferință în anul 1910¹¹⁵. Iată care sunt notele esențiale ale imaginii de sine naționale inventariate de către Sorin Mitu printr-o lectură aproape exhaustivă a documentelor din epocă.

Ceea ce ni se pare astăzi a fi de invenție recentă în modul de autoraportare etnică este în fapt un elaborat istoric colectiv al secolului al XVIII-lea, rezultat al întâlnirii cu alte experiențe culturale concurențiale. De obicei, în această perioadă, trăsăturile caracteriale ale românilor care i-ar specifica în lume pleacă de regulă de la o referință străină, pozitivă sau negativă. Astfel, românii se percepeau pe ei înșiși într-o manieră în care “pozitivul” și “negativul” caracterial sunt consubstanțiale amintind că Dumnezeu și Diavolul sunt făpturi coprezente în viața omului prin chiar natura sa duală de trup însuflețit.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 10.

¹¹⁵ A se vedea, Constantin Rădulescu Motru, *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, Editura Lumen, 1910.

Trăsăturile psiho-caracteriale atribuite românilor, de către cărturarii ardeleni, sunt ordonate după criteriul sursei din care provin: cele care provin din circumstanțele istorice și oarecum exterioare și independente nouă, pe de o parte și cele care sunt consubstanțiale felului de a fi al românilor, pe de altă parte. Ele sunt, cum arată Sorin Mitu, caracteristici morale și comportamente tipice imprimate profund în tiparele specificității naționale. Evident că aceste caracteristici și comportamente sunt pozitive și negative prin raportare la tabla de valori ale culturii tradiționale, valori care sunt în majoritatea lor de de extracție creștină. În prima categorie, trăsături dobândite istoric, erau incluse: înapoierea culturală, lipsa de civilizație, mizeria social-economică, oprimarea națională, alcoolismul, hoția, criminalitatea...ș.a., în timp ce din a doua categorie, trăsături înscrise în chiar felul de a fi al românilor, făceau parte: inconsecvența, superficialitatea, neglijența, spiritul balcanic, dezbinarea, lenea, nepăsarea, lipsa realismului și a simțului practic, disputele confesionale, lipsa de grijă pentru promovarea intereselor naționale...ș.a. Aceste trăsături sunt, pentru a utiliza un limbaj sociologic, variabile independente care se susțin și se explică prin factori constitutivi modului românesc de a fi în lume. De aici nu trebuie să deducem o perspectivă fatalistă asupra acestui mod de a fi în lume al poporului nostru. Cărturarii ardeleni sunt optimiști și, în buna tradiție iluministă, care considera ca naturală înclinația omului de a face și a cultiva Binele, susțin că prin iluminare și prin propovăduirea moralei creștine aceste defecte naționale pot și trebuie să fie diminuate și chiar eliminate.

Alături de nucleul imaginii de sine trasat de către cărturarii ardeleni care cuprinde, cum s-a arătat, teoria purității originii și descendenței latine a românilor, poporul nostru, identificat cu țaranul, are un profil etnic saturat de tot felul de pozitivități cum ar fi: vechimea și continuitatea în același colț de pământ lăsat de Dumnezeu românilor, prioritatea față de toate celelalte popoare care au venit în teritoriile în care se află astăzi cu mult în urma românilor, funcția de apărători ai creștinătății în evul mediu, credința într-o misiune istorică prederminată, rolul de santinelă a Europei și a rasei latine la Gurile Dunării...ș.a. Apoi, românii sunt răbdători, blânzi, liniștiți, preocupați de problemele lor. Pot fi, de asemenea, caracterizați prin: ospitalitate, blândețe, cuviință, seriozitate, inteligență, simplitate, ironie, bunătate, modestie, răbdare, resemnare, gravitate, vitejie; poporul român este tolerant, pașnic, supus și fidel autorităților, cu atașament față de valorile naționale. Trebuie spus că toate aceste calități, cum subliniază Sorin Mitu, sunt atribuite țaranului român, depozitarul privilegiat al specificității noastre și explică, în viziunea cărturarilor ardeleni, miracolul dăinuirii noastre în ciuda faptului că am fost așezați la “încrucișarea furtunilor”. Aceste atribute ale românității explică, potrivit cărturarii ardeleni, rezistența noastră în fața istoriei care nu ne-a favorizat nici o clipă. Destinul nostru istoric este nefericit datorită unui complex de factori care au trecut peste

capetele și voința românilor. Astfel, românii sunt văzuți ca victime ale străinilor și ale istoriei; victime ale Marilor Puteri care hotărăsc soarta noastră în dispreț de interesele naționale și ținând cont numai de interesele lor egoiste; românii sunt veșnic nedreptățiți, uitați și părăsiți de toată lumea (amintindu-se episodul istoric când Ștefan cel Mare a fost lăsat singur în fața turcilor); calitățile românilor nu sunt percepute în mod corect de către străini care deformează realitatea în mod voit...ș. a.

Școala ardeleană teoretizează, așadar, noul tip de identitate, cea națională. Cum subliniază de mai multe ori Sorin Mitu, pentru discursul identitar românesc perioada are valoare matriceală, conținând în proiect toată sensibilitate contemporană, marcând de fapt geneza marilor idei naționale, mituri și sentimente colective care ne animă și astăzi. Școala ardeleană construiește formula identitară modernă, adică o nouă formă de coeziune socială, cea națională alături și dimpreună cu celelalte forme de coeziune: religioasă, morală, legală.

În sinteză, putem spune că noua paradigmă a discursului identitar cuprinde următoarele elemente:

- 1) Starea generală a unei societăți pornește exclusiv de la gradul de cultură. Ea reprezintă singurul instrument de redobândire a statutului politic firesc. Întreaga cultură, istoria în primul rând, alături de celelalte discipline socio-umane, inclusiv filosofia, este un instrument de realizare a binelui comunitar, *Binele cel de obște*. Iată cum își formulează această credință Samuil Micu, cu referire la istorie și la rolul ei pentru neamul românesc...”aceasta ca într-o oglindă privindu-le (dobândirea conștiinței de sine n.n.), să înceapă a gândi și de mijlociri cum să se poată face iarăși cinstit, iarăși mărit, să se apuce de învățatură, ca prin învățatură să câștige înțelepciunea, să dobândească fericirea. Să gândească că mai întâiu să se dobândească binele și fericirea cea de obște a neamului, nu feștecarea să umble după cum patima și pofta sa îl poartă”¹¹⁶ (s .n). Răspândirea culturii echivalează, așadar, cu emanciparea completă a națiunii, cu dobândirea *Binelui cel de obște* ca fundament al atingerii binelui individual și fericirii personale.
- 2) Introducerea modelului europocentrist în analiza și evaluarea culturii noastre. Europa este cadrul de referință unic pentru evaluarea condiției și realizărilor noastre; ea reprezintă etalonul tuturor acțiunilor noastre.
- 3) Începutul cultivării științelor: istoria, filologia, etnografia, geografia, statistica (demografia). Sunt științe sociale și se bucură de succes pentru că sunt instrumentalizate în serviciul ideii naționale în conformitate cu spiritul subordonării științei și culturii față de necesitățile politice militante.

¹¹⁶ Samuil Micu, *Scurtă istorie a românilor*, București, Editura Științifică, 1963, pp. 90-91

4) Binele național, pentru învățații timpului, înlocuiește, într-un univers quasilaic, valoarea mântuirii religioase. *Binele cel de obște*, construirea și atingerea lui subordonează celelalte valori transformate în mijloace.

5) Baza conceptuală a stabilirii raportului individ- colectivitate este una istoric organicistă, respectiv varianta genealogică la modelul european al națiunii-etnie.

Revenind la strădaniile cărturarilor ardeleni de a proiecta și trasa în conținut un nou model al identității de sine colective, trebuie să facem următoarea observație. Chiar dacă aceste imagini despre sine sunt clișee sau automatisme mentale naționale, care se aplică la realități extrem de complexe și contradictorii, chiar dacă ele nu au valoare de adevăr în ordine științifică, sociologică, acestea spun totuși ceva despre modul de raportare al românilor la ei înșiși și la universul lor simbolic. Discursul identitar românesc trebuie plasat în condiția unei dominante culturale întrucât el a fost alimentat permanent de situația existențială a românilor care au supraviețuit ca organism comunitar numai printr-o permanentă răsucire spre sine. Valoarea lor apare neîntârziat dacă le privim ca elemente într-o reconstrucție a Sinelui comunitar (lărgit, cum ar spune Noica), care instituie un anumit tip de discurs cultural cu o logică internă specifică acestuia. Aceste auto-raportări și auto-evaluări dezvăluie o serie de angajamente ontologice, care formează stratul de profunzime al culturii noastre și care explică, în plan filosofic, de ce avem anumite sensibilități pentru o anumită temă filosofică și ocultăm alte teme. Discursul identitar ar putea explica, într-un mod sistematic, la nivelul mentalității, inclusiv sensibilitatea filosofică actuală din cultura noastră.

Natural că după această prezentare a cadrului conceptual identitar caracteristic Școlii Ardelene trebuie să ne întrebăm: Ce poziție ocupă filosofia și ce anume exprimă ea într-un mod care o particularizează în ansamblul manifestărilor intelectuale enciclopedice ale cărturarilor ardeleni? Vom răspunde la această întrebare cu referință la traducerile lui Samuil Micu, “filosoful” reprezentativ pentru mentalitatea Școlii ardelene și apoi cu câteva considerații privind asumptiile filosofice implicite ale programului de “descriere” a predicatelor românității ca mod de manifestare a unui tip concret de umanitate. Înainte însă, se impune o succintă privire de ansamblu asupra orientării filosofice caracteristice Școlii Ardelene.

Pentru Școala Ardeleană, discursul cultural identitar reprezintă un fel de cadru conceptual în perimetrul căruia toate strădaniile intelectuale, inclusiv cele de ordin științific și filosofic, îndeplinesc rosturi comunitare prestabilite de către suveranitatea *Binelui cel de obște*. Menirea filosofiei este intim corelată cu scopurile discursului național identitar. Ea contribuie, dimpreună de celelalte științe, la nașterea și consolidarea noii identități naționale. De aceea trebuie să facem distincția dintre angajamentele ontologice

(metafizice) implicite ale discursului enciclopedic care viza cuprinderea conceptuală a românității și modul în care a fost conceput rostul propriu actului de filosofare ca tip distinct de poziționare a minții.

În primul caz, pentru a pune în lumină complet aceste angajamente, ar trebui parcursă, în vederea acestui scop, nu numai o “lectură filosofică” a operelor nefilosofice ci și una similară a “literaturii minore” cuprinsă în prefețe, corespondențe articole de atitudine...ș. a., operație intelectuală care încă își mai așteaptă cercetătorii. În lipsa unui studiu temeinic, întreprins din unghi filosofic, putem presupune că pe cărturarii ardeleni nu-i interesa, în primul rând, “universalul dat în eu” omul ca ființă generică la care “participă” și omul românesc. Cărturarii ardeleni refac drumul de la abstract la concret. Ei au ca punct de plecare ideea iluministă de “natură umană”, o idee universală și neproblematică, pentru a determina predicătele omului românesc. Aceștia refac drumul de la omul generic la omul românesc identificat cu naționalitatea dobândită prin origine (naștere). Astfel, discursul identitar are ca fundament un model specific de umanitate ce are în centrul ei colectivitatea-personă și nu individul uman ca individ-persoană (izolat) De aici, cum subliniam, și deosebiri fundamentale dintre filosofia politică implicată de această viziune asupra omului și filosofia politică individualistă în varianta ei engleză ori franceză, de pildă.

În al doilea caz, cel al modului în care au fost concepute rosturile intrinseci ale actului de filosofare, trebuie spus și faptul ca atare a devenit deja un truism cultural, că Școala ardeleană ilustrează tezele orientării iluministe europene, în special pe aceea târzie și “moderată” cunoscută sub numele de *Aufklärung*. Cărturarii ardeleni, în frunte cu Samuil Micu, “filosoful” Școlii ardeleni, au elaborat un *iluminism sui generis* care constă în prelucrarea particulară a ideilor iluminismul francez și german în conformitate cu “logica” standardului identitar și cu structura intimă a acestuia constituită din privilegierea discursului istoric și filologic centrat pe scrutarea identității de sine românești. Standardul identitar în calitatea lui de prealabil epistemologic și cultural a modelat într-o formă românească ideile iluministe europene inițiind, cum spuneam, reinterpretarea propriei noastre tradiții savante pe fundalul unei viziuni genealogice asupra națiunii ca mod-de-locuire-împreună. Cărturarii ardeleni împărtășeau cu toții prejudecățile filosofice care circulau în spațiul german de cultură, cu toate că ei nu erau străini nici de viziunea iluministă franceză. De remarcat, de asemenea, că unii dintre acești cărturari, absolvenți de filosofie, nu erau de acord cu “Uniația” și, prin urmare, erau sprijinitori fideli ai credinței ortodoxe. Este vorba despre Ioan Piuariu Molnar (1745-1815), cel care inițiază *Societatea filosoficească a neamului românesc din Marele Principatul Ardealului*, în 1795, și care își

propunea între altele “luminarea neamului rumânescu prin științe folositoare” și Paul Iorgovici (1764-1808) ortodox, mare admirator al ideilor revoluției franceze.

Revenind, trebuie spus că activitatea principalului gânditor al Școlii ardelene, Samuil Micu, este intim legată de raționalismul specific iluminismului german ilustrat de opera sistematizatoare a lui Christian von Freiherr Wolff (1679-1754). Cele șaiszeci și șapte de lucrări apărute între 1703 și 1753, și care cuprindeau între altele, ...”reflecții raționale asupra lui Dumnezeu, asupra lumii și asupra sufletului; reflecții raționale asupra omului; reflecții raționale asupra societății;...scrise în germană pentru profani, în latină pentru savanți, care a împânzit țara și apoi țările vecine”¹¹⁷, corecta, completa și îmbunătățea cu idei personale filosofia lui Leibniz, redactată acum într-o manieră tipică spiritului geometric-spinozist: axiome, teoreme, scholii, corolare. ”Wolff este cel care a împărțit filosofia în discipline formale, împărțire care s-a bucurat multă vreme de autoritate...a țesut-o cu determinații ale intelectului, aplicându-i pedant metoda geometrică și ridicând la rang general și dominant, în același timp cu filosofii englezi, dogmatismul metafizicii intelectului, adică un mod de a filosofa care determină absolutul și raționalul prin determinații și relații ale intelectului ce se exclud unele pe altele, de exemplu, ca unu și mulți sau simplitate și compoziție, finit și infinit, raport cauzal etc”¹¹⁸. Wolff a fost tradus, studiat și admirat în toate țările europene (regele Neapolelui a introdus prin “patente” sistemul wolffian de gândire în universitate) poate și pentru faptul că a încercat să traducă “pe înțelesul tuturor” principiile abstracte ale unei gândiri care se depărta, prin creația unui Descartes, Spinoza sau Leibniz, de intuitivitatea gândirii comune.

Numai cu ajutorul experienței intuitive survenite din practicarea curentă a vieții nu se pot fi înțelese nici dualismul cartezian și nici ideea spinozistă a unui Dumnezeu substanță. Pentru a se înțelege mai ușor aceste lucruri, Wolff optează, în stabilirea adevărului enunțurilor filosofice, pentru teoria adevărului-coerență urmând exemplul matematicii. “ Este adevărat tot ceea ce nu conține contradicții în sine; claritatea este semnul adevărului, obscuritatea este semnul erorii. Înțelegerea lucrurilor este pură, dacă noțiunea lor nu cuprinde nici confuzie nici umbră; ea este impură dacă conține umbră și confuzie. Pentru el nu realitatea unei fapt conta, ci aplicarea raționamentului la un fapt, suita lui riguroasă, dezvoltarea lui fără greșală; el trebuia tradus nu atât prin corespondența dintre ființă și afirmație, cât prin corespondența dintre diferitele părți ale unei afirmații, o dată ce aceasta a fost făcută”¹¹⁹. Prin urmare, Wolff transformă principiul

¹¹⁷ Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 44.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1964, p. 524.

¹¹⁹ Paul Hazard, *Op. cit.* p. 45.

logic al contradicției în principiu “metafizic”, susținând că “a exista” se conjugă cu ceea ce nu se contrazice în sine însuși.

Prin anumiți discipoli fervenți, ideile lui Wolff devin dominante ale spiritului filosofic, cum se știe, nu numai în Germania, ci și în Austro-Ungaria. Mai mult chiar, în această parte a lumii, metafizica sa dobândește o influență crescândă pe măsură ce în Germania, prin scrierile lui Kant, ea este într-o puternică criză cedând, în final, locul mării expuneri metafizice hegeliene. Așadar, în Austro-Ungaria, perspectiva wolffină domină spiritul filosofic mai ales la Universitatea din Viena unde a studiat și Samuil Micu. Aici, Christian Baumeister, (1709-1785) unul dintre discipolii lui Woff, continuă, precum maestrul său, ideile lui Leibniz cu aceleași scopuri de popularizare și de sistematizare. Operele principale ale lui Christian Baumeister, *Elemente de filosofie* (1747), *Logica* (1760), *Metafizica* (1767) “...reprezintă surse fundamentale pentru dezvoltarea gândirii filosofice din sud-estul Europei, cu atât mai mult cu cât ele au fost folosite ca manuale universitare la Viena, unde au studiat numeroși intelectuali din aceste arii de cultură”¹²⁰. Trebuie totodată să reținem și faptul că influența lui Baumaister era, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, atât de însemnată încât și Immanuel Kant a predat metafizica și logica, între anii 1755 și 1765, având la bază lucrările acestui filosof.

În acest context filosofic general european trebuie să plasăm, în mod evident, și “lucrarea” filosofică de traducător a lui Baumaister pe care o întreprinde Samuil Micu cu consecințe dintre cele mai importante pentru modul de configurare a filonului autohton din gândirea românească. Micu, trebuie subliniat, nu este un simplu traducător.

În primul rând el se încadrează perfect în spiritul eclectic și enciclopedic care domina gândirea filosofică a timpului. Din acest punct de vedere, Samuil Micu este contemporan cu filosofia contemporană lui, dovedind, prin opera sa de traducător, că este în posesia unor înzestrări native egale sau similare cu gânditorii reprezentativi ai timpului. Însă, spre deosebire de aceștia, Samuil Micu era nevoit să exprime gândul abstract într-o limba “neîncercată filosofic”, pentru a utiliza o cunoscută expresie a lui Constantin Noica. De aceea ostenele lui Micu nu se rezumă la “ o traducere pur și simplu. Micu adaptează adesea și localizează, mai ales când e vorba de exemple, rezumă sau clarifică, acolo unde Baumeister însuși – pe urmele lui Wolff – nu renunță la niște formule pedant-speculative....Micu nu este un simplu traducător, fie el și excelent pentru condițiile în care a lucrat. El e ceva mai mult. El se dovedește a fi avut o aleasă și frumoasă cultură filosofică, înțelegere din interior a ideilor cu care a lucrat, una din mințile înzestrate cu podoaba rară și valoroasă a puterii de generalizare și cuprindere universală a

¹²⁰ Romul Munteanu, *Cultura europeană în epoca luminilor*, București, Editura Minerva, 1981, pp.93-94.

lucrurilor”¹²¹. Asupra acestui aspect au căzut de acord toți interpreții lui Samuil Micu. Iată spre pildă opinia lui Lucian Blaga exprimată în legătură cu *Logica*, adică cu “partea cea cuvântătoare a filosofiei”, pe care Micu a făcut-o “pre limba românească” încă din 1781, dar apărută, din păcate, opt ani mai târziu. “Logica lui Samoil Micu este o “facere” în primul rând datorită eforturilor singulare, ce le presupune, întru crearea unui grai filosofic românesc, de un autohtonism, pentru meritele și calitățile căruia nu s-au găsit din nefericire niciodată aprecierile cuvenite”¹²². Studiile mai recente, aplicate din punct de vedere filologic, trec dincolo de aprecierile generale relevând, riguros și analitic, ce proceduri lingvistice a pus în acțiune Samuil Micu în ale sale transpuneri în limba română, creându-se astfel premisele constituirii unui limbaj filosofic românesc. Mai întâi trebuie remarcată continuitatea, de multe ori trecută cu vederea, între Dimitrie Cantemir și Samuil Micu în ceea ce privește recursul la vechi cuvinte românești în actul transpunerii noțiunilor filosofice din alte limbi...”o serie de calculi sunt comune celor doi învățați: *cuvântare* “rațiune”, *cătățime* “cantitate”, *estere* “existență”, *hotărâre* “definiție”, *arătare* “demonstrație”, *fînță* “esență”, *fire* “natură”, *sfârșit* “scop”, *singuratic* “singular, individual”¹²³. Apoi, trebuie subliniat faptul că Micu, un părinte al latinismului, a tradus limbajul filosofic în graiul vorbit românesc “forțând” astfel cuvântul uzual la dobândirea de noi înțelesuri. Limba română vorbea astfel limbajul filosofiei trezind la viață o mulțime de înțelesuri care păreau, datorită modului de viață românesc ancestral, adormite pe vecie. “Samoil Micu...are un simț cu totul excepțional pentru ingenuitatea limbii românești. În general el s-a alipit în scrierile sale graiului vorbit cu o dragoste pătimașă... Limba vorbită dobândește pentru simțurile sale transparente, ca și când această limbă s-ar fi proiectat pe zarea mai profundă a unei limbi originare...Samoil Clain și Șincai mai apoi, se găsesc în căutarea fenomenului originar al limbii române, cum, spre a da un ilustru exemplu, un Goethe s-a străduit spre ”fenomenele originare” în cele mai diverse domenii ale științelor naturale”¹²⁴.

Ce scopuri vizau aceste traduceri? În primul rând, împlinirea Binelui cel de obște, (prioritatea națională numărul unu), împlinire care coincidea, în viziunea cărturarilor ardeleni, cu răspândirea culturii și cu emanciparea completă a națiunii române. Or, o cultură națională – exemplul lui Wolff, “dascălul germanilor” în expresia lui Hegel, care a scris filosofie în limba vulgară a poporului desprinzând-o astfel din regimul ei universalist-savant era paradigmatic pentru mentalitatea filosofică a timpului – nu poate fi întemeiată fără această podoabă supremă a spiritului care ne învață “ales gândi”, în expresia lui Micu.

¹²¹ Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, *Studiu introductiv*, în Samuil Micu, *Scrieri filosofice*, București, Editura Științifică, 1966, pp. 42-43.

¹²² Lucian Blaga, *Op. cit.* p. 107.

¹²³ Ioan Oprea, *Terminologia filosofică românească modernă*, București, Editura științifică, 1996, p. 69.

¹²⁴ Lucian Blaga, *Op. cit.* pp. 105-106.

Filosofia îndeplinește rosturi și finalități specifice concepției iluministe: iluminarea oamenilor și fortificarea lor morală prin promovarea valorilor creștine. Iluminarea minții determină în mod automat, susțineau cărturarii ardeleni, comportamente adecvate în acord cu *Binele cel de obște*, cu binele și fericirea individuale. Cine dobândește cunoașterea binelui îl va practica în mod automat pentru că natura umană are înscrisă în ea înclinația de a face binele; săvârșirea acestuia provoacă plăcere. Evident că aceste deziderate naționale nu se puteau împlini în absența filosofiei. Și filosofia, așadar, alături de istorie și filologie, ajută, în proiectarea unui viitor strălucit națiunii române aflată pe drumul împlinirii *Binelui cel de obște*. Așa cum subliniază de mai multe ori Sorin Mitu, Școala ardeleană și gânditorii romantici au inovat formula mentală de inserție a românilor în noul timp modern care cuprinde, între altele și aliniamentele optimismului identitar românesc: prezentul devine punctul zero al unei noi ere; voința obsesivă de a recupera decalajele istorice; încrederea în virtuțile izbăvitoare ale zilei de mâine; viitorul va arăta că și noi suntem la nivelul celorlalți; roata istoriei se va schimba în favoarea noastră odată cu izbucnirea unei noi revoluții...ș.a.¹²⁵

Prin urmare și filosofia în pandant cu istoria modelează conștiința identitară româneasă prin selectarea acelor elemente generatoare de conștiință de sine subordonate binelui colectiv. Funcția cognitivă a filosofiei, fără să fie trecută în plan secund, este pusă în conjuncție cu rostul ei axiologic, acela de coordonare a valorilor culturii naționale. În corpusul ei, filosofia propune și rezolvă probleme general-umane, dar prin poziționări și investigații locale, naționale, cum este de pildă și problema scrutării identității românești. Am putea spune că Școala Ardeleană a hotărnicit “legea” de comunicare între dominanta unei culturi și genul de filosofie cultivat în cadrele acelei culturi. Relația este de la întreg la parte în condițiile în care și partea, în cazul nostru filosofia, trebuie văzută ca întreg. Filosofia este un întreg pentru că ea se conduce după regulile pe care și le dă ea însăși. O intruziune în logica ei internă scoate filosofia din condiția ei de filosofie. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, cultura în care filosofia trăiește ca în mediul ei “natural” se instituie în calitate de “decoder” al “codului intern filosofiei”. Filosofia nu propune adevăruri, dacă propune așa ceva, pentru sine-și, ci pentru cultura din care ea face parte. Mai simplu spus, filosofia este “constrânsă” să vorbească limbajul culturii în care este amplasată ontologic, pentru că altfel ar fi ininteligibilă și, prin urmare, o prezență inutilă. S-ar putea presupune că motivația lui Samuil Micu de a face filosofie “pre limba românească” din această convingere a izvorât. Filosofia, pentru a fi asimilată organic de către cultura românească, trebuia făcută astfel. Expresia “pre limba românească” se referă nu la limba văzută ca un simplu instrument (vehicul) al culturii ci la codul simbolic și de înțelesuri interioare

¹²⁵ Cf. Sorin Mitu, *Op. cit.* pp.259-260

culturii noastre. “Pre limba românească” înseamnă potrivit cu lumea de înțelesuri pe care le propune cultura noastră în lume, înțelesuri pre-constituite și modelate în și prin limbă. Cultura asimilează în aceste caz înțelesurile proprii actului de filosofare sub pre-condiția (condiția de posibilitate) împărtășirii comune a unui cod de înțelesuri din care se nutresc împreună. Acest cod de înțelesuri este constituit din ceea ce se numește dominantă unei culturi. Or, dacă scrutarea identității de sine colective devine dominantă culturii noastre savante încă din vremea cronicarilor, trebuie să postulăm că și strădaniile intelectuale integrate culturii dobândesc aceeași dominantă. Istoria și filologia au dobândit încă de la începuturile lor această dominantă de discipline care investighează românitatea. Riguros vorbind, nu putem stabili dacă configurația generală a culturii ca sinteză, ca întreg de discursuri intelectuale (sinteza înseamnă mai mult decât suma părților) a instituit această dominantă sau dacă istoria și filologia, ca prime discipline care au modelat cultura savantă la noi, au impus culturii întregi propriile lor configurații de început care au fost de natură identitară. Cert este că și astăzi dominante în cultura noastră au rămas ca discipline intelectuale istoria și studiul limbii, mai mult chiar, acestea dau regula de funcționare a culturii noastre prin raportare la toate celelalte discipline. Cu siguranță că Samuil Micu nu a gândit așa atunci când a întreprins cunoscutele traduceri filosofice. Gândul său, explicit formulat, viza îndreptarea culturii savante românești, prin actul traducerii, spre toate domeniile care puteau aduce luminarea în spiritul poporului, operație care nu putea fi întreprinsă în absența “temeiului și cheia tuturor învățăturilor”, cum numește Samuil Micu Gramatica și Logica.

Prin opera de traduceri datorate lui Samuil Micu, în cultura filosofică românească se produce o răsturnare spectaculoasă pe care o putem echivala cu o schimbare radicală a vechiului mod de gândire centrat pe ideea înțelepciunii și pe figura înțeleptului, mod de gândire ce s-a împlinit într-o formă desăvârșită în *Divanul...* lui Cantemir. Astfel, modelul de filosofare de inspirație creștin-ortodoxă și figura înțeleptului ca simbol al conștiinței reflexive din această parte a lumii sunt înlocuite definitiv cu canoanele gândirii filosofice apusene formate în strânsă conexiune cu perspectiva catolică și, mai ales, protestantă asupra relației omului cu divinitatea. Trebuie spus clar că prin traducerile lui Samuil Micu s-a importat în fapt universul simbolic al culturii filosofice occidentale, dislocându-se, astfel, universul simbolic savant tradițional, creat într-o perioadă de trei sute de ani de către cultura veche românească. Acest fapt coincide cu o schimbare radicală a prealabilului ontologic și epistemologic pe care noi l-am identificat în ceea ce am numit standard identitar. Figura centrală a gândirii răsăritene, înțeleptul, aflat în căutarea virtuților creștine și un explorator al sufletului interesat de mântuire, înțeleptul ca un hermeneut al adevărului divin și ca un mărturisitor de credință, este înlocuit cu filosoful, cu exploratorul conștiinței

teoretice (al Adevărului și nu la Binelui) în căutarea propriilor ei temeuri, cu filosoful care se pune în exclusivitate în slujba propriei sale rațiuni, interesat aproape în exclusivitate de cunoașterea cunoașterii. Înțeleptul a cărui lucrare se desfășoară în interiorul revelației pe care o transmite printr-o hermeneutică de tip apostolic (și pe care nu o explică) este părăsit în favoarea cunoașterii mundane și a ideii naționale. Paradigma ortologică răsăriteană, interesată cu precădere de re-construcția lăuntrică a omului, este înlocuită cu paradigma cognitivă apuseană, interesată de “dobândirea adevărului în științe”, iar “lumea” ca lume a faptelor morale este înlocuită cu conceptul de lume naturală (natura umană și natura naturală). Această trecere echivalează totodată cu renunțarea la dimensiunea preponderent retorică a vechii culturi românești ce își propunea să reediteze experiența exemplară a Sfinților Apostoli care prin predici i-au convertit pe păgâni la “credința cea adevărată”, la “Lege”, la Soarele Dreptății, și înlocuirea ei cu dimensiunile argumentației și raționării metodice specifice culturilor vest-europene.

Evident că trecerea despre care vorbim a avut loc treptat, iar condiția de posibilitate a acestei schimbări radicale, puțința înfăptuirii ei, așadar, își are izvorul în originea comună greco-latină și creștină a celor două universuri simbolice europene: răsăritene și apusene.

Consecințele acestei schimbări radicale a modului de a vedea lumea și de a produce cultură savantă după alte canoane decât cele asumate implicit încă de pe vremea cronicarilor, le resimțim și astăzi. În primul rând, cultura savantă, cândva legată organic prin aceeași viziune asupra lumii și a rosturilor vieții cu ceea ce numim astăzi cultură populară sau tradițională, rămâne, prin acest import simbolic fără fundament autohton. Până la Școala Ardeleană cultura savantă cărturărească veche întreținea strânse raporturi de solidaritate comunitară, în sensul că ambele împărtășeau *Weltanschauung*-ul creștin – ortodox. Cultura savantă românească era consonantă cu reprezentarea populară (tradițional românească) asupra lumii și, din această perspectivă, ea poate fi văzută, între altele, ca o expresie rafinată a culturii populare. Odată cu activitatea Școlii Ardelene, comunicarea între fondul autohton moral-spiritual al culturii tradiționale cât și al culturii savante cronicărești și cantemiriene, care se nutreau din același izvor al *Weltanschauung*-ului creștin –ortodox, este fracturată iremediabil de către noile forme ale culturii savante de import occidental organizate pe principiul autonomiei valorilor și al supremației științelor experimentale. Școala Ardeleană, vrea să elimine tradiția irelevantă pentru “adevărata” tradiție instituită printr-o operație logică de deducție sistematică din origine. Cu toate acestea, cărturarii ardeleni erau convingși că ei îi continuă în fapt pe cronicari și pe Cantemir atunci când vorbesc despre originea poporului român și limbii române. Erudiții ardeleni erau convingși că numai ei dau glas vocii interioare a tradiției românești, tradiție care a fost estompată de influențele străine neamului nostru, grecești și, mai ales, slave. Nu

întâmplător, disputa formelor fără fond începe cu Școala Ardeleană cu mult înaintea lui Titu Maiorescu. Toate dihotomiile de mai târziu ale culturii noastre - sat vs. oraș, tradiționalism vs. modernism, orient vs. occident cu variantele, orientalism vs. europeism sau europeism vs. românism, ortodoxism vs. misticism vs. ateism.....etc. - în această “revoluție copernicană” le găsim, cu certitudine, izvorul. “Lupta” dintre dimensiunea retorică a culturii noastre savante și dimensiunea argumentativă a ei este la fel de vie și astăzi în conștiința de sine a intelectualilor activi de la noi fiind resimțită frustrant mai ales de intelectualii filosofi adepți ai stilului analitic de practicare a filosofiei. Vom reveni pe larg asupra acestui fapt în capitolul al doilea al prezentei lucrări.

Această schimbare de proporții este determinată, în principal, de spiritul filosofic pe care îl aduce cu sine activitatea cărturărească a Școlii Ardelene și respectiv traducerea filosofice ale lui Samuil Micu. Să nu uităm că în această nouă mentalitate filosofică au fost formați toții absolvenții școlilor din Blaj, și nu numai. Schimbarea este anunțată, de pildă, pentru a ne rezuma doar la un exemplu, de Samuil Micu în prefața *Cătră cetitori* la capitolul destinat *A filosofiei cea lucrătoare*. Aceia parte a filosofiei și-o pui înainte, iubite cetitoriule, care faptele omului și toate lucrările lui la sfârșitul să le îndreptează și învață pe om ce trebuie să facă și ce nu trebuie să facă, pentru care pricină să chiamă și filosofie lucrătoare. Deci aceasta am voit a-ți aduce aminte, fiindcă aceasta este cea mai dintâi în limba românească făcută...Iară ca mai bine să poți înțelege, te rog, ca mai înainte bine și cu louare aminte să înveți să pritocești Gramatica și Loghica românește, tot de mine făcute, că acelea sunt temeiul și cheia tuturor învățăturilor. (s.n.) Așadar, Samuil Micu, în spiritul iluminismului german în care s-a format, a gândirii lui Wolff și Baumaister, subordonează orice întreprindere intelectuală rațiunii teoretice. Filosofia practică, filosofia cea lucrătoare așadar, este “subordonată” în ordine ontologică și epistemologică, printr-o relație de la temei la întemeiat, filosofiei teoretice, filosofiei cuvântătoare în traducerea lui Micu. Adevărul trece deci “înaintea” Binelui și-l întemeiază. Binele, susține Baumaister și, după el Micu, se întemeiază pe cunoaștere, pe iluminarea minții. Iar în absența iluminării, adică a “capacității de a te folosi de rațiunea proprie fără îndrumarea altuia”, cum va spune Kant mai târziu, nimic nu se poate întemeia. Prin urmare, nici Binele. Ideea fundamentală a iluminismului european, cunoașterea ca instrument esențial al dominației omului în natură și societate, venea în contradicție însă cu idealurile politice obștești cultivate de Samuil Micu și cu ideile unei națiuni-etnie în care *Binele cel de obște* deține suveranitatea și nu Adevărul. Adevărul era conceput ca subordonat, ca mijloc în atingerea *Binelui celui de obște*. Adevărul trebuie să fie așadar militant și deci scos din condiția sa de adevăr. Prin urmare, ceea ce se consideră a fi temei este ocultat și scos din condiția lui de temei din moment ce îi este limitată suveranitatea universală. Samuil Micu nu poate scăpa de

tensiunea, în ordinea supremației, dintre Adevăr și Bine, tensiune pe care probabil nu a resimțit-o atât de acut așa cum o percepem noi astăzi. Oricum, spre deosebire de Cantemir, care identifica înțelepciunea, în extensiunea ei, cu filosofia, Samuil Micu plasează înțelepciunea la întâlnirea dintre “cuvântarea minții”, și “acțiunea etică”. Dacă la Cantemir înțeleptul este re-producător de adevăr, fiind un hermeneut al învățaturii divine, pentru Samuil Micu, înțeleptul este personajul principal al “Eticii sau învățătura obiceiurilor”, ca parte a filosofiei cea lucrătoare și este preocupat de dobândirea fericirii. “Înțelepciunea am zis că este vîrtute, cu care mijlocirile și ajutorințele cele înțeleptește gândite cu sîrguială le plinim ca să ne ținem statul nostru și să dobîndim fericirea...înțelepția este știința fericirii...înțelepciunea de nu se va îndrepta spre dobîndirea și ținerea fericirii, nimica nu este”¹²⁶.

În concluzie, discursul național inițiat de către Școala ardeleană, prilejuit de întâlnirea cu universul simbolic al culturii occidentale, dislocă vechile credințe imprimare de configurația standardului identitar protonațional, (cărturăresc-medieval), vechea rețea conceptuală identitară centrată pe valorile credinței ortodoxe, pentru a crea un nou echilibrul interior al conștiinței de sine colective și o nouă coeziune simbolică în centrul căreia supremația este deținută de ideea națională, idee intim corelată cu aceea a europenității românilor. Mijloacele folosite de cărturarii ardeleni pentru realizarea acestei “revoluții copernicane” în modul de a fi al culturii românești au fost cultul cărții și al învățaturii. “E vorba despre un adevărat mesianism al cărții...Învățații Școlii Ardelene, ca și unii latiniști de mai târziu, erau siliți să cutreiere singuri, cu săptămânile, ținuturi și țări, cu desagii în spate, să treacă ape și munți, să-și aducă volumele transcrise tot de ei, de la Viena, de la Buda, de la București. Altele trebuiau aduse pe măgari chiar de la Țarigrad. Ce-i mâna, ce-i întărea, ce-i întărâta? Credința în primul rînd. Cărțile erau pentru ei cărămizi pentru zidirea lumii. Și ei se simțeau chemați să pună umărul al zidirea unei lumi în grai românesc. ”Lumea” aceasta rămăsese în urmă undeva, în timp ce “lumea” altor popoare era în plin veac “prealuminat”. Cărțile, toate cărțile pămîntului, dacă ar fi fost cu putință, trebuiau scrise și tipărite”¹²⁷.

6. Generația de la 1848 și tensiunea dintre modelul retoric și modelul argumentativ al identității românești

Prin raportare la înfăptuirile culturale ale înaintașilor, strădaniile intelectuale ale generației din Principatele Române, cunoscută în istoria noastră sub denumirea de

¹²⁶ Samuil Micu, *Învățătura politicească*, § 10-11, în *Op. cit.* p. 240.

¹²⁷ Lucian Blaga, *Op. cit.* p. 98-99.

generația pașoptistă, a reprezentat o perioadă de trecere de la modelul culturii retorice la modelul culturii argumentative. Această trecere reprezintă, totodată, înlocuirea treptată a modelului înțelepciunii tradiționale și a supremației înțeleptului ca ideal de umanitate prin intermediul căruia se împlinesc idealurile creștine, cu modelul filosofului-patriot, “a cărturarului-luminat”, care pune în slujba patriei cunoștințele dobândite în Europa luminată. Filosoful-patriot devine oficiantul științei universale. “Climatul intelectual pe care îl creau (cărturarii din Principatele Române din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea, n. n.) era extraordinar de variat întrucât adepții tradiției, cât și cei ai inovației își încercau teoriile în condiții economice și sociale în schimbare. Totuși, chiar într-o astfel de diversitate, două idei au dat gândirii lor direcție și coeziune – națiunea și Europa”¹²⁸.

Lucrarea reprezentativă, care sintetizează problemele ardente pentru mentalitatea generației pașoptiste, este *Echilibrul între antitezi* a lui Ion Heliade Rădulescu, o lucrare eclectică, fără valoare filosofică intrinsecă, dar emblematică într-o istorie culturală a gândirii românești, întrucât aici este surprinsă imaginea conștiinței sfâșiate a cărturarului român constrâns să sintetizeze două paradigme culturale – răsăriteană și apuseană – între care timp de secole au existat vagi legături comunicaționale.

Firesc este să ne întrebăm: care sunt mecanismele culturale și mentale de trecere de la modelul retoric tradițional al culturii savante din Principatele Române la modelul preponderent argumentativ al culturii occidentale, proces care a condus la înlocuirea treptată a poziției înțeleptului cu aceea a filosofului-patriot? Răspunsul la această cercetare constituie principala sarcină teoretică a acestui capitol.

Ca și în cazul Școlii Ardelene, dar dintr-un alt context istoric existențial, odată cu re-descoperirea naționalității și europenității din noi, cărturarii generației pașoptiste din Principate re-descoperă și “tradiția uitată” a romanității românilor și a originii latine a limbii noastre, ideii care vor funda, de acum încolo, rețeaua conceptuală proprie autodefinitivității și reprezentării de sine colective. Delimitarea și prescrierea unui ideal colectiv românității în acord cu spiritul general european reprezintă, într-o lectură realizată din unghiul constituirii și dinamicii discursului identitar românesc, principala particularitate a strădaniilor intelectuale ale acestor cărturari. Standardul identitar se constituie într-o formă canonică și în Principate și, prin urmare, acesta se generalizează în toate teritoriile locuite de români. Prin forma canonică a standardului identitar înțelegem, cum mai spuneam, modelul conștiinței de sine colective ce cuprinde în structura sa internă două predicate

¹²⁸ Keith Hitchins, *România 1774-1866*, București, Editura Humanitas, p. 145

intricate: ideea națională și europenitatea românilor. Dar, mai întâi, o scurtă retrospectivă istorică.

După ce Cantemir și-a pierdut tronul (1711) și s-au instaurat domniile fanariote, Principatele Române și-au pierdut statutul politic anterior împărțindu-se, cu evidente particularități, soarta celorlalte teritorii aflate sub dominație otomană. Între altele, prerogativele de politică externă au fost preluate în totalitate de Înalta Poartă, iar activitatea economică s-a desfășurat în contextul supremației monopolului turcesc¹²⁹. Această situație a avut și influențe nefaste asupra culturii savante românești, în sensul văduvirii acesteia de creații semnificative care să stimuleze cristalizarea noii identități românești, naționale. Domniile fanariote au produs o fractură importantă în procesul de maturizarea a conștiinței naționale românești proces care, probabil nu ar fi avut loc în condiții de continuitate politică. Puterea de tip patrimonial, instaurată după model bizantin de către fanarioți, subordona întregul domeniu public deciziilor discreționare ale domnilor de origine greacă, dornici să se îmbogățească cât mai repede. Această grabă în a acumula rapid averi se explică, între altele, prin scurtimea domniei. În medie funcția de domn - a fi domn în Principate echivala cu o funcție similară în rang deținută de un pașă cu două tuiuri - nu dura mai mult de doi ani. Înlăturarea boierilor pământeni din funcțiile importante în stat în favoarea unor familii de greci boierite prin firmam domnesc a condus la subțierea păturii “elitei intelectuale” autohtone care să inițieze, în raport de spiritul vremurilor, discursul identitar înnoitor omniprezent în Europa. Semnul cel mai sigur de europenitate, în acele vremuri, era dat de ponderea pe care o ocupa discursul identitar în ansamblul celorlalte discursuri din care sau plămădit apoi codurile culturilor naționale europene. Or, în Principate între 1711 și 1821, de la Dimitrie Cantemir și până la mișcarea lui Tudor Vladimirescu, nu se produc evenimente intelectuale care să disloce, așa cum au realizat cărturarii ardeleni în acest răstimp de secol al luminilor, vechiul standard identitar și, prin urmare, vechiul mod în care românii se vedeau pe ei înșiși. “Viața intelectuală și culturală din Principate a rămas aproape în tot cursul secolului la XVIII-lea în chingile de mult stabilite. Clasele sociale conducătoare, boierii și clerul înalt, erau credincioase tradiției religioase și didactice a literaturii scrise, în timp ce majoritatea populației – țărănimea - era îndatorată unei literaturi ancestrale, mai ales orale. Românii își mențineau astfel aproape intactă aderența lor la lumea culturală bizantin-ortodoxă, iar aspirațiile intelectuale și spirituale se întorceau mai curând către Sud-Est decât către Vest. Ideea de națiune era încă

¹²⁹ Despre influențele “metropolei” în crearea unei “economii tranzacționale” în perioada fanariotă se poate consulta, Ilie Bădescu, *Timp și cultură*, Capitoarele: *Societăți întârziate și Modele de economii în dialectica istoriei*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 245-284.

amorfă, iar românii educați se considerau mai presus de orice, membri ai comunității ortodoxe internaționale”¹³⁰.

Cu toate acestea, în perioada cuprinsă între anii 1710-1830, nu a lipsit vrednicia cărturărească care a creat un climat mental favorabil receptării ideilor europene de națiune și stat național. Paradoxal, pentru prejudecățile actuale privitoare la tradiționalismul bisericii ortodoxe, care n-a înregistrat niciunde inovații reformatoare spectaculoase de tipul Reformei sau Contrareformei, Înalțul cler al Bisericii Ortodoxe Române, simbolul continuității tradiției în viața intelectuală și culturală autohtonă, a inițiat și discursul național românesc în numele patriei și europenității noastre. Cum se explică această “deplasare” a interesului de la modelul universal (supranațional) al valorilor spirituale cultivate de către ortodoxie, spre valorile laice și locale? Sociologic vorbind, explicația o găsim, între altele, în încercarea domnilor și boierilor greci, inclusiv a mitropoliților de aceeași origine, de a “anexa” Principatele în interesul re-deșteptării naționale a poporului grec. Atmosfera concurențială din sânul Bisericii Ortodoxe Române generată de ocuparea funcțiilor supreme – între 1716 și 1821, din 12 mitropoliți, 6 au fost de origine greacă¹³¹ - poziționează, dimpreună cu mișcările de idei din cultura Apusului preluate prin traduceri grecești sau direct de la sursă, conștiința Înalțului cler spre cultivarea și elevația spirituală a credincioșilor care formează împreună Patria “...contribuția cea mai însemnată la difuziunea ideii de patrie au adus-o slujitorii bisericii. De la evocarea ideii de patrie, încă din ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, în prefețele cărților românești, până la proclamarea ei, ca motiv mobilizat la acțiune, la începutul veacului următor, biserica a contribuit într-o măsură însemnată la impunerea noului concept în “programul” cultural pe care și l-a asumat în epocă”¹³². Patria, numele folosit de către înalții prelați moldoveni și munteni pentru a desemna ideea de națiune, “sugerează o subtilă mutație de la conștiința ortodoxă la conștiința națională”¹³³. Prefețele așezate în deschiderea noilor cărți liturgice tipărite de acum numai în limba română, prefețe ce exprimau ideile proprii aparținând fie lui Chesarie, episcop de Râmnic între 1773-1780, fie lui Grigorie Râmniceanu (1763-1828) în Muntenia, ori ale lui Leon Gheucă (1735-1788) și Veniamin Costachi (1768- 1846) în Moldova, promovau atât ideea reconcilierii învățaturii creștine cu noile curente de înnoire conceptuală cât și îndemnul la o conduită civică nouă invocând patria și datoria față de patrie. Chiar opera de traducere și tipărire a cărților bisericești în limba română era concepută ca fiind folositoare patriei în ciuda faptului că ele vizau curățenia sufletească și

¹³⁰ Keith Hitchins, *Op. cit.* p.146.

¹³¹ Alexnadru Elian, *Legăturile Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia din Constantinopol și cu celelalte Biserici Ortodoxe*, în “Biserica Ortodoxă Română”, 77/7-10, 1959, p. 931.

¹³² Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul al XVIII românesc*, București, Editura Meridiane, 1990.

scopuri interioare credinței ortodoxe. Astfel ideea datoriei față de patrie exprima “ o nouă viziune asupra coeziunii societății românești, întemeiată pe noi raporturi și responsabilități. Formularea ei avea o semnificație aparte într-o societate obișnuită să raporteze responsabilități față de autoritatea tradițională a domniei”¹³⁴. Ideea de patrie și de promovare a binelui public era susținută în pendant cu ideea europenității românilor cu toate că, afirma de pildă Grigorie Râmniceanu, noi nu am izbutit să înfăptuim aceleași înalte “fapte ale minții” așa cum au izbutit alte popoare din Europa. Datorită aplecării spre viața interioară românii și-au salvat apartenența la “Europa creștinească”, fapt ce va deveni cu atât mai pregnant în timp de pace când românii vor avea răgazul să se dedice cultivării obiceiurilor înaintate ale celorlalte popoare creștine¹³⁵.

Aceste încercări au avut, în ordinea constituirii discursului identitar românesc fundat pe ideea de patrie (naționalitate) și corelativ pe aceea a europenității românilor, un impact relativ redus în viața intelectuală a Principatelor. Ele au creat totuși “patul germinativ” favorabil marilor prefaceri conceptuale care nu vor întârzia să apară după anul 1821. În această perioadă însă, “influența larg răspândită a culturii grecești și folosirii limbii grecești în secolul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea au întărit legăturile tradiționale dintre Principate și lumea bizantin-ortodoxă”¹³⁶. Așa se explică de ce noul model de umanitate instituit prin recurs la profilul intelectual și moral al filosofului-patriot este încă departe de a domina imaginea despre lume a cărturarilor români. Idealul de umanitate rămâne cel al reconstrucției lăuntrice specifice înțelepciunii tradiționale preocupată în exclusivitate de dobândirea și cultivarea virtuților. “Astfel, *Învățăturile* lui Petru Damaschin, intens difuzate în neogreacă, limbile sud slave și română... prezentau o schemă de inspirație aristotelică, cu patru virtuți izvorâte din trei puteri ale sufletului: din cugetare sau minte, două - chibzuința și dreptatea sau dreapta socoteală; din partea poftitoare, neprihănirea; din iuțime, bărbăția. Și fiecare stă la mijloc între două patimi potrivnice firii. Chibzuirea are deasupra prea multă socotire, iar dedesubt nechibzuința; neprihănirea are deasupra nesocotința, iar jos desfrânarea; bărbăția, sus cutezanța nesocotită, jos lașitatea; dreptatea, sus voința de a avea prea puțin, iar jos voința de a avea prea mult”¹³⁷.

Viața intelectuală este dominată, așadar, de vechea paradigmă de gândire ilustrată în mod strălucit de către Dimitrie Cantemir, paradigmă orientată acum, în mod paradoxal, nu numai în jurul valorilor ecumenice creștine, ci și în jurul intereselor naționale ale “elitei intelectuale” grecești care deținea supremația atât în administrația Principatelor cât și în

¹³⁴ *Ibidem*, p. 191.

¹³⁵ A se vedea prefața la *Triodul*, București, 1798, în *Bibliografia românească veche*, 1508-1830, II, pp. 406-408.

¹³⁶ Keith Hitchins, *Op. cit.* p. 154.

¹³⁷ Alexandru Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978, p. 66.

structurile educaționale ale vremii. Această supremație devine, așadar, cu atât mai evidentă dacă ne referim la învățământul (filosofic) predat în cele două școli superioare din Principate: Academia Domnească în Țara Românească întemeiată de Constantin Brâncoveanu în 1694 și “modernizată” de reformele lui Alexandru Ipsilanti din 1775-1776, și Școala Domnească (devenită Academie în 1717) creată din inițiativa lui Nicolae Mavrocordat. “Academiile”, în ordine educațională, urmărind scopuri administrativ-pragmatice, atât pentru aparatul de stat cât și pentru biserică, erau departe de a iniția explicit forjarea conștiinței de sine românești.

Astfel, spre pildă, “vârfurile aristocrației și ale negustorimii grecești din Moldova, din Grecia și Constantinopol priveau Academia Domnească din Iași ca centrul culturii naționale grecești, considerând că această cultură putea să se dezvolte în Moldova în condiții mai calme și mai prielnice decât în Grecia, unde jugul turcesc era incomparabil mai greu”¹³⁸. Singurul contraexemplu, dar care totuși nu diminuează validitatea observației anterioare privitoare la orientarea generală a învățământului din Principate, poate fi invocat amintindu-ne că în 1818 Gheorghe Lazăr a întemeiat Școala de la Sfântul Sava, prima școală superioară în limba română din Principate, în programa căreia se studia logica și metafizica, urmând îndeaproape ideile lui Kant. Considerarea acestui curs drept “un element al redeșteptării noastre naționale” (Ion Heliade Rădulescu), ține mai degrabă de o reacție exaltată decât de o evaluare realistă. Academiile Domnești de la Iași și de la București, cu toate că erau orientate programatic pentru a sluji intereselor elitei grecești, au servit, în mod paradoxal, ca intermediar între intelectualii români formați aici și ideile iluministe apusene prin numeroasele traduceri ale unor importante lucrări de filosofie, literatură și de comentariu politic. Scrieri din opera lui Leibniz, Wolf, Condillac, Kant, Locke, au fost “traduse” în grecește și studiate după 1750, între alții și de către Ion Câmpineanu, Iordache și Constantin Golescu, Ion Heliade Rădulescu, Petrache Poenaru, Eufrosin Poteca, Ienăchiță, Nicolae și Ioan Văcărescu la București, iar la Iași de către Alexandru Donici, Scarlat Callimach, Veniamin Costachi, Gheorghe Săulescu...ș.a. După numele autorilor studiați ne-am putea aștepta la un adevărat reviriment cultural, cel puțin în ordine filosofică. Lucrurile însă nu au stat astfel, întrucât ”oricare dintre filosofii era adoptată, profesorii greci știa să înlătore din ea, cu mult tact, tot ce era polemică în contra religiunii ortodoxe, tot ce era abatere de la logică. Ei tratau filosofia cu rezerva unor filologi clasici, fără patos și fără tendințe spre prozelitism. Ei nu depășeau cadrul strict al

¹³⁸ *Ibidem*, p. 340.

unei activități profesionale. Această atitudine se și explică. Profesorii greci erau din punct de vedere social, niște deștrădăcinați. Ei se duceau acolo unde era nevoie de erudiție”¹³⁹.

Această direcție prezentă în filosofia din Principate, direcția erudită grecească în expresia lui Rădulescu Motru, a făcut legătura cu spiritul Europei Occidentale, contribuind la schimbarea climatului mental propice trecerii de la idealul de umanitate cultivat în câmpul conceptual al modelul înțelepciunii tradiționale la un nou ideal, ce-l are în centru, de această dată, pe intelectualul laic devotat patriei, pe filosoful-patriot.

Este limpede că nu “direcția erudită” a cauzat schimbarea radicală în modul în care românii se vor privi pe ei înșiși, ci contactul nemijlocit al junilor boieri români plecați la studii în Apus, juni care și-au integrat în structura mentală formată în țară și în modul lor de a gândi rețeaua conceptuală, categoriile culturale, tabla de valori, idealurile social-politice și culturale și, ca un corolar, noul ideal de umanitate proiectat de *Weltanschauung*-ul specific Europei națiunilor. Schimbarea coincide, cum subliniam, și cu trecerea de la configurația retorică a culturii savante tradiționale care și-a integrat organic fundamentele și stilistica *Weltanschauung*-ul de tip creștin-ortodox, la configurația argumentativă specifică culturii vest-europene structurată în acord și sub influența decisivă a modelului raționalității științei și nutrită din supremația discursului identitar național.

Iată, de pildă, care erau idealurile social-politice și noul tip de umanitate pe care voiau să le fundeze membrii generației pașoptiste românești, idealuri exprimate de către G. Mazzini în “Manifestul” organizației *Tânăra Europă*:

“Tânăra Europă; Libertate, Egalitate, Omenie.

Act de Fraternitate. – Noi, subsemnații, oameni ai progresului și libertății, cu credință în egalitatea și fraternitatea oamenilor, în egalitatea și fraternitatea popoarelor, cu credința că omenirea este chemată să purceadă, printr-un progres continuu și sub imperiul legii morale universale, la dezvoltarea liberă și armonioasă a propriilor sale facultăți [...], convinși că fiecare om și fiecare popor are o misiune de îndeplinit [...], convinși, în sfârșit, că unirea oamenilor și a popoarelor, trebuie să îmbine protecția liberei exercitări a misiunii individuale cu certitudinea că totul e făcut în vederea dezvoltării misiunii generale...reuniți în cadrul acestei adunări [...], semnăm un act de fraternitate valabil azi și mereu, relativ la tot ceea ce privește țelul general[...]. Berna, 15 iulie 1834”¹⁴⁰.

Sub presiunea unor astfel de idei aduse în viața intelectuală a Principatelor, idei transformate, pentru a folosi limbajul filosofiei pragmatice, în scheme de comportament și de acțiuni în toate planurile vieții cotidiene, ei bine, sub presiunea acestor idei, standardul

¹³⁹ Constantin Rădulescu Motru, *Filosofia în România veche*, în “Convorbiri Literare”, Atelierele Grafice Socec, București, aprilie 1933. p. 300.

¹⁴⁰ *Document d'histoire*, vol. I, 1776-1850, Colin Paris, col. “U 2”, 1964, Apud, Jean Carpentier, François Lebrun, *Istoria Europei*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 290.

identitar dobândește acum noi determinații pe măsură ce “moderează” avalanșa de influențe simbolice care tind să elimine tradiția acumulată în favoarea unui renovări ce își propune explicit să ia totul de la început. Re-deșteptarea, aceasta era metafora care desemna “convertirea” (în sensul lui Thomas Kuhn) tinerilor intelectuali români formați la școala valorilor universului mental occidental. Noile “programări neuronale” dobândite ca urmare a trecerii la noul model cultural (paradigmă culturală) de factură apuseană, reconfigurează ierarhia și ponderea vechilor elemente constitutive standardului identitar în conformitate cu ceea ce va deveni o constantă a culturii noastre: continuul re-început. Privind din unghiul “constantelor” mentalității românești, și făcând abstracție de conținuturile istoric configurate, între acest moment al istoriei noastre moderne și realitatea intelectuală de după 1990, nu există deosebiri decât de timp istoric. “Alte măști, aceeași piesă”, parafrazând cunoscutul vers eminescian, pare a ilustra nu numai avatarurile destinului omului individual în lume, ci și destinul culturii noastre care a atins treapta individualizării și conștiinței de sine. O cultură ce se nutrește din scrutarea identității de sine sub permanentul impact al provocărilor simbolice venite din alte culturi. Aici pare a sta damnarea, dar și privilegiul culturii române care are avantajul, cum se exprima și Cioran, că totul trebuie luat de la capăt. Starea naturală a culturii noastre este, pare-se, din acest unghi de observație, de permanentă “tranziție”. În această “specificitate” am putea localiza una dintre principalele resurse de “energie vitală” care mențin cultura română în propriul ei hotar identitar și care, totodată, o și deschid și o fac disponibilă spre experimentarea unor noi, mereu noi, “măști” ale adâncimii spiritului omenesc.

Revenind la această încercare de recompunere a itinerarului istoric și a mecanismelor culturale și mentale implicate în trecerea de la *Weltanschauung*-ul de tip creștin-ortodox la *Weltanschauung*-ul specific lumii apusene, al Europei națiunilor - trecere care explică “revoluția copernicană” produsă în modul în care românii s-au văzut pe ei înșiși (conștiința de sine colectivă nu se mai mișcă după credința transcendentă ci după europenitatea imanentă românilor) - anul 1821 reprezintă, în ordine temporală, anul de cotitură privind re-orientarea națională a întregii culturi române. Tot ceea ce se va săvârși de acum încolo, în toate domeniile de acțiune social-politică și intelectuală, va fi realizat în numele patriei și națiunii. Reformele întreprinse la scara întregii societăți românești din Principate pot fi văzute ca o cristalizare și afirmare a noii conștiințe de sine colective. Promotorii noului discurs identitar românesc sunt intelectualii formați în spiritul culturii occidentale, bursieri la marile universități din Europa, intelectuali care vor încerca să imprime culturii noastre coordonatele umanității vest-europene prin intermediul reformelor radicale aplicate în toate domeniile. Figura centrală a acestui tip de umanitate este obiectivată în fizionomia filosofului-patriot. Personajul istoric real care l-a încarnat și l-a reprezentat pe filosoful-

patriot, într-un mod exemplar până astăzi la noi în cultură, a fost Titu Maiorescu. Generația pașoptistă a proiectat, după model apusean, necesitatea prezenței filosofului-patriot în cultura noastră, i-a pregătit apariția și i-a hotărnicit poziția solară de “îndrumător cultural”, s-au cum a fost numit mai târziu, de “director de conștiință”. Mai mult chiar, a realizat, pentru nevoile intelectuale și cărțurărești de atunci, modele proprii de filosofi-patrioți ilustrate, pentru a ne opri la două exemple, de personalitățile unui Ion Heliade Rădulescu sau Mihail Kogălniceanu.

Discursul identitar-național pașoptist a dislocat poziția deținută de figura înțeleptului aflat în miezul culturii (filosofice) tradiționale românești, elaborând sub influența ideilor apusene, schema conceptuală a filosofului –patriot, personalitate care sintetizează în umanitatea sa idealurile civice și naționale ale patriei sale și, deopotrivă, idealurile intelectuale identificate, acum, cu știința și adevărul universal. Evident că generația pașoptistă, generația care a înfăptuit și Mica Unire și a obținut și Independența României, nu a fost una a filosofilor, ci a oamenilor de acțiune care aveau în marea lor majoritate profesii liberale. Când vorbim despre filosoful-patriot avem în vedere idealul de intelectual laic spre care tindeau cărțurarii pașoptiști, ideal care reprezenta altceva decât *înțeleptul-ortolog* al culturii savante tradiționale. El nu-l vizează neapărat pe gânditorul profesionalizat în investigații metafizice, cu toate că nici nu-l exclude. Filosoful-patriot este, riguros vorbind, un termen care exprimă idealul intelectual și uman al lumii moderne, dornică să laicizeze conștiința și s-o întoarcă de la vechile ei scopuri transcendente la scopuri, de această dată, imanente ei. Profilul acestui filosof-patriot a intrat mai demult în atenția istoricilor ideilor și mentalităților. La noi în cultură o lectură a studiilor lui Alexandru Duțu, dedicate acestei teme, este indispensabilă. De aceea, oricine intenționează să deseneze harta conceptuală a filosofului-patriot ar trebuie să-i urmeze o bună parte dintre ideile expuse de-a lundul anilor¹⁴¹.

Spre deosebire de *înțeleptul-ortolog*, care se raporta la universul simbolic al credinței creștin-ortodoxe ca la singurul său domeniu de exercițiu intelectual, filosoful-patriot se raportează la un univers laic ce subîntinde în intensiunea sa știința, adevărul universal și valorile naționale și civice ale patriei în care s-a născut, valori care au, în conștiința Generației pașoptiste, de asemenea, un caracter universal. Cum este știut, epoca luminilor a adus în prim plan modelul de raționalitate al științei în toate domeniile de exercițiu intelectual și practic. Exemplul peremptoriu îl constituie *Enciclopedia sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor*, la care au colaborat peste cincizeci de autori, între care Diderot, d’Alambert, Voltaire, Condillac, Holbach. “Bazele metodice ale

¹⁴¹ A se vedea, *Formarea filosofului și patriotului*, în Alexandru Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978; *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea*, București, 1968; *Intelectuali din Balcani în România, sec. XVII-XIX*, București, 1984.

Enciclopediei sunt reprezentate de științele naturii; procedeul matematic-științific este pus în slujba emancipării omului, mitul și superstiția trebuiau înlocuite cu un discurs al raționalității”¹⁴². În centrul eforturilor științifice se află îmbogățirea cunoașterii, (în fapt, aceasta este ideea fundamentală a iluminismului), cunoaștere văzută ca instrument al dominației naturii pusă în slujba progresului continuu al speciei umane. După expresia lui Condorcet, natura leagă indisolubil adevărul, fericirea și virtutea, pentru că ea “este profesorul secret al omului în ascensiunea sa către completa utilizare a rațiunii”¹⁴³. Rațiunea emancipată de orice autoritate, devenită conștientă de independența și specificitatea sa, trebuie să elimine superstițiile de tot felul pentru a arăta care sunt interdependențele dintre natură, societate și om. Oricum, modelul cunoașterii științifice tinde să ocupe o pondere însemnată în discursul teoretic mai ales după secolul al XVII-lea, când “...spiritul uman sau cel puțin spiritul european a suferit – sau a efectuat – o revoluție mentală foarte profundă, revoluție care a modificat înseși fundamentele și cadrele gândirii noastre; știința modernă constituie rădăcina și, în același timp, fructul acestei gândiri (s.n. [...]... schimbările... ar putea fi reduse la două elemente principale... distrugerea cosmosului și geometrizarea spațiului adică: a) distrugerea lumii concepute ca un întreg finit și bine ordonat...și înlocuirea acesteia cu un univers indefinit, chiar infinit, care nu mai comportă nici o ierarhie naturală și este unit doar de identitatea legilor care îl guvernează în toate părțile sale, ca și de cea a componentelor sale ultime situate, toate, la aceleași nivel ontologic; și b) înlocuirea concepțiilor aristotelice a spațiului, ansamblu diferențiat de locuri intramundane, cu cea a spațiului din geometria euclidiană... considerat de-acum ca identic, în structura lui, cu spațiul real al universului. Ceea ce a implicat, la rândul-i, respingerea de către gândirea științifică a tuturor considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune, armonie, sens sau scop, și, în cele din urmă, devalorizarea completă a Ființei, divorțul total între lumea valorilor și lumea faptelor”¹⁴⁴ (s. n.).

În ciuda acestei revoluții mentale, cum arată și Alexandru Duțu, în întreaga Europă apuseană până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, orientarea umanistă a culturii a predominat și, prin urmare, omul de știință “nu s-a înscris printre modelele de umanitate propuse conștiinței colective luminate; omul exemplar care a întrunit în sine toate calitățile izvorâte din cunoaștere și din prezența lui în viața socială, a fost filosoful...filosoful a apărut ca un model care nu s-a definit exclusiv în funcție de progresele spiritului științific, ci, mai ales, de atitudinea adoptată de acest purtător al ideilor avansate în viața socială”¹⁴⁵. Prin urmare, filosoful nu este numai un “profesionist al gândirii” cum este omul de știință.

¹⁴² Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filosofie*, București, Editura Humanitas, 1992, p.112.

¹⁴³ Condorcet, *Apud, Ibidem*, p. 113.

¹⁴⁴ Alexandre Koyre, *De la lume închisă la universul infinit*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 5-7.

¹⁴⁵ *Formarea filosofului și patriotului*, în Alexandru Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978, pp. 52-53.

El este un “luminat”, reprezentantul autorității conștiinței științei și, pe această bază, oficiantul autorității conștiinței morale și civice. Condiția de filosof, din perspectiva secularizării conștiinței, poate fi dobândită de orice om în sensul că nu este nevoie de o specială alegere acordată prin “grație” de către Ființa divină. Orice om poate fi “luminat” dacă se servește, urmându-l pe Kant, de inteligența sa proprie. “Pentru această luminare nu se cere nimic decât libertatea; și anume cea mai inofensivă dintre tot ce se poate numi libertate, adică aceea de a face în toate privințele din rațiunea proprie întrebuințare publică (s.n.) Dar aud strigându-se din toate părțile: nu discutați, nu cercetați! Ofițerul zice: nu discutați, ci executați ordinul! Preotul: nu discutați, ci credeți! Consilierul financiar: nu discutați, ci plătiți!...întrebuințarea publică a rațiunii proprii trebuie să fie întotdeauna liberă și numai ea poate înfăptui între oameni luminarea...înțeleg prin termenul de întrebuințare publică a rațiunii proprii întrebuințarea ce-o face de ea ca savant înaintea întregului public al cititorilor (s.n.)¹⁴⁶. Așadar, noul ideal de umanitate exprimat de persoana filosofului se confundă cu decizia de a te folosi de propria rațiune. Gândirea individuală decide acum în orice problemă. Competența ei este nelimitată deci tot ceea ce a fost autoritate tradițională trebuie să se justifice în fața criticii rațiunii. “Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia prin sanctitatea ei, și legislația prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde stima sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public”¹⁴⁷. Chiar și “noile autorități”, cum este știința, trebuie să-și legitimeze pretențiile sale de cunoaștere în fața rațiunii.

Filosoful devine astfel tipul exemplar de om din moment ce umanitatea însăși, începând cu Descartes, este definită prin rațiune. El instaurează spiritul critic în toate domeniile care alcătuiesc “rațiunea pură” și, în egală măsură, și în universul rațiunii practice, al domeniului scopurilor. El este preocupat nu numai de ceea ce este, ci, în egală măsură, și de ceea ce trebuie să fie. Determinarea rațională a acțiunilor morale este o sarcină tot atât de presantă în planul conștiinței ca și delimitarea puterilor cunoașterii teoretice. Apoi, filosoful este solicitat de ceea ce Kant crede a fi cea mai mare problemă pe care natura o impune genului uman spre dezlegare și anume “înfăptuirea unei societăți civile menită să administreze în mod general dreptul”, problemă a cărei dezlegare desăvârșită “ e chiar imposibilă: din lemn așa de strâmb cum e făcut omul nu poate fi

¹⁴⁶ Immanuel Kant, *Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?* în *Kant, Despre bine și frumos*, Selecție și note de Ion Ianoși, București, Editura Minerva, 1981, p. 256.

¹⁴⁷ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, p. 13.

cioplit nimic cu totul drept. Numai apropierea de această idee (s. n.) ne este impusă de natură”¹⁴⁸.

Filosoful este un cercetător al adevărului, dar contemplația sa nu este percepută, cel puțin pentru epoca pe care o avem în vedere, ca o pură gratuitate, ca o cercetare de dragul de a ști – cu toate că această determinație îl particularizează pe filosof în lumea spiritului - ci în vederea fapturii. Cel puțin așa îl definește pe filosof *Encilopedia...* ca pe un om dornic să se pună în slujba patriei sale, să se angajeze în eliminarea fanatismelor și superstițiilor, a intoleranței și despotismului. Fără îndoială ca filosoful este un ofician al rațiunii universale, că el vorbește în numele ei și al umanității generice, dar el este, în egală măsură, și un reformator politic integrat într-u câmp determinat de forțe și de interese. Filosofii au elaborat doctrinele politice așa-zis clasice, au redactat, sau au contribuit la redactarea de constituții și tot ei au fost cei care i-au “consiliat” pe mai marii zilei. Să nu uităm că secularizarea gândirii este un rezultat al expansiunii spiritului politic și al unor forțe sociale novatoare, care fac din rațiune și raționalitate un mijloc de luptă împotriva autorității ce se impunea prin forța tradiției fără justificări și legitimări acceptabile. Din această perspectivă, filosoful este în egală măsură și conștiința lucidă a națiunii în care el trăiește și pe care o servește cu încredințarea celui care speră la nemurirea prin glorie, singura speranță, de altfel, a unei conștiințe care l-a pierdut Dumnezeu. “Dorința de a fi pe placul posterității și de a face ca numele pe care l-am purtat să răsunе plăcut în urechile celor care vor veni după noi, este un mobil care trebuie respectat atunci când ne face să întreprindem acțiuni ale căror foloase se pot răsfrânge asupra unor oameni și asupra unor națiuni...și să nu socotim ca o nebulie această flacără a geniilor puternice și binefăcătoare...să le dăm cinstirea pe care au așteptat-o de la noi, atunci când contemporanii lor nedrepti le-au refuzat-o. Să plătim cel puțin cenușii lor tributul de recunoștință pentru bucuriile și binele care ni-l procură”¹⁴⁹. În rezumat, filosoful secolului al XVIII-lea, vorbește în numele rațiunii universale, dar tot el este și acela care constituie și susține din interior discursul conceptual identitar centrat pe ideea de națiune și de patrie. El este un filosof-patriot.

În cultura noastră, în perioada pașoptistă, modelul filosofului occidental a luat forma “patriotului-luminat”, a cărturarului care se pune în slujba patriei împărțășind credința că “în fericirea obștii ne vom găsi fieștecare în parte și pre a sa”¹⁵⁰. Generația pașoptistă a

¹⁴⁸ Immanuel Kant, *Despre bine și frumos*, p. 250-251.

¹⁴⁹ Holbach, *Sistemul naturii*, București, Editura științifică, 1957, p. 264.

¹⁵⁰ Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriei mele*, București, Biblioteca pentru toți, 1964, p. 144.

avut modele ei proprii de “patrioți-luminați” (filosofi-patrioți), în rândul cărora trebuie să-i plasăm, fără îndoială, pe Ion Heliade Rădulescu și Mihail Kogălniceanu¹⁵¹.

“După D. Cantemir, a doua mare personalitate a literaturii române este, fără îndoială, I. Eliade Rădulescu, scriitor cu suflet ardent, creator pretutindeni, desfășurat deopotrivă și în viață și în artă, înzestrat cu mari însușiri și cu tot atât de mari cusururi”¹⁵². Student în “științe filosoficești și matematicești” la Sfântul Sava, pentru a deveni apoi profesor în același așezământ, un om care va face avere prin inițiative proprii (este cel dintâi român care a făcut ” din literatură o meserie ș-o negustorie”), membru a mai multor societăți secrete dar oscilant în vederi politice, editor al Regulamentului Organic dar un “antițarist” declarat, poet de curte, un mediator între “revoluționari” și “conservatori”, adept al ideilor iacobine și carbonare ce animau reformele trebuincioase, dar în același timp și un critic al “formelor fără fond” (“...ne-am schimbat numai vesmintele, ne-am lăsat părul să crească și ni l-am tuns, ne-am ras barbele, ne-am lepădat papucii și ceacșirii, ne-am pus în loc de ceacșiri pantaloni, în loc de papuci galbeni cizme cu lustru, și am început a ne acconcia și încârlionța părul, a ne încrăvâta gâtul, și credem că am schimbat și ideile cele vechi ale fanariotismului și ale ianicerismului”¹⁵³), participant activ la revoluție, ministru la instrucțiunii în guvernul provizoriu și cu gânduri de domnie, exilat prin deciziile Înaltei Porți, dar rechemat de Turcia pentru a-l desemna “reprezentant al națiunii”, antiunionist, adept al mării proprietăți și un dușman al Legii rurale din 1864, autodidact, dar erudit și cu pricepere în mai toate “umaniorele”, autorul celebrei lucrări *Gramatica* din 1828 după care au învățat generații de școlari, dar adept, după un deceniu, al latinismului, poet atins de har și traducător inspirat, precursor al programului de transpuneri în limba română a tuturor capodoperelor lumii (de pildă “în 1846, pornind o “bibliotecă universală” își propunea la filosofie să publice Platon, Aristot, Bacon, Descartes, Spinoza Locke, Wolff, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel...”¹⁵⁴), Ion Heliade Rădulescu pare a ilustra reprezentativ, poziționarea duală a minții cărturarului pașoptist doritor de echilibru și sinteze între determinații culturale contradictorii care îi asaltau conștiința, pe de o parte și, pe de altă parte, scrutător al fundamentelor acțiunii culturale proprii, acțiuni menite să sincronizeze creația savantă românească cu făptuirile “popoarelor civilizate” ale Europei.

Personalitatea lui Eliade Rădulescu este reprezentativă pentru încercarea generației pașoptiste de a găsi limbajul descrierii (cunoașterii) sintetice, în grai românesc, a realităților și realizărilor culturale ale Occidentului și, pe această bază, postularea unor criterii de orientare a acțiunilor de producție culturală românească.

¹⁵¹ A se vedea, Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, cap. *Mihail Kogălniceanu*, pp. 7-20.

¹⁵² G. Călineanu, *Ion Eliade Rădulescu*, București, Editura Tineretului, 1966, p. 5.

¹⁵³ *Apud, Ibidem*, p. 17.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 41.

În acest context trebuie să plasăm lucrarea lui Eliade Rădulescu *Echilibrul între antiteze*, o lucrare ce sintetizează mentalitatea unei epoci și în absența căreia, așa cum apreciază Petre V. Haneș, cel care a reeditat la începutul veacului al XX-lea, *Echilibrul...* “nu se poate scrie istoria acestor epoce...el (*Echilibrul...n.n.*) rămâne singurul izvor. Așa e cazul școlii lui Gh. Lazăr și al Societății Filarmonice, cu privire la care toate informațiile date de Pompiliu Eliade...Ov. Densușianu, și Iorga pornesc de aici”¹⁵⁵.

Hotărât lucru, *Echilibrul...* nu este o lucrare de filosofie și a încerca să determini, așa cum s-a făcut în exegetica românească, presupusele influențele hegeliene asupra ei înseamnă, pentru a relua o cunoscută butadă, a merge la miezul nopții fără lumină într-o pivniță întunecoasă spre a căuta o pisică neagră care nu e acolo.

Prin raportare la prejudecățile culturale actuale și la sistematica domeniilor de exercițiu intelectual, *Echilibrul...* este o carte greu de încadrat prin faptul că eclecticismul și ficțiunea par a fi dominantele stilistice ale acestei lucrări în ciuda intențiilor “științifice” pe care autorul și le asumă explicit. “Misiunea acestei scrieri va fi spre a arăta durerile Românilor în genere, nevoile și aspirațiunile lui”¹⁵⁶.

Lucrarea poate fi văzută ca un fel de “manual de îndrumare” a conștiinței românești în hățișul problemelor ridicate de modernitate, un manual în care autorul își expune, într-o manieră retorică și confesivă, opiniile personale cu aerul că prin vocea sa vorbește adevărul însuși. “Vrui să împrumut, de s-ar fi putut, națiunii române sufletul meu întreg, și o ! cutezanță înaltă ! vrui ca vocea din fundul inimii mele să devie vocea poporului român, convins fiind că prin vocea pruncilor, prin vocea celor umiliți cu spiritul, prin vocea poporului, Dumnezeu foarte adesea, și mai vârtos în crizele supreme, a confundat cugetele și încercările laoplanilor (șarlatanilor n. n)”¹⁵⁷. Eliade Rădulescu nu vrea să omită nimic în ordine explicativă și de aceea se pronunță în legătură cu o sumedenie de fapte care deconcerază mintea celui format în spiritul specializărilor și competențelor restrânse la anumite domenii de exercițiu intelectual. Superstiția și “ateia”, tirania și anarhia, progresul și “conservația”, dreptul și datoria, libertatea și egalitatea (la engelzi, francezi și români) aristocrația și “evghenia”(privilegiul dobândit prin naștere n.n.), boierii și ciocoi, lupta dintre boieri și ciocoi, desființarea clăcii, egalitatea, guvernul și poporul, cenzura, abuzul și libertatea tiparului, dreapta și stânga, votul universal și “răsvotul” universal, egoismul și abnegația, literatură - politică...ș.a., sunt doar câteva dintre temele asupra cărora și-a concentrat energiile intelectuale Ion Eliade Rădulescu considerând că o bună reflecție asupra lor ar putea explica, pe de o parte, istoria “ticăloșirii românilor”, iar pe de altă parte,

¹⁵⁵ Petre v. Haneș, *Introducere la Ion Eliade Rădulescu, Echilibru între antiteze*, Vol I. București, Editura Minerva, 1916, p. VIII.

¹⁵⁶ Ion Eliade Rădulescu, *Op. cit.* p.1.

¹⁵⁷ *Ibidem*, XXX.

s-ar putea descoperi și căile de îndreptare către “progres” și “civilizație”. Calea unei astfel de îndreptări este postualată a fi, în bună tradiție iluministă, în însușirea și aplicarea (mecanică) a unei “teorii” explicative numită de către autor, “doctrina echilibrului antitezelor”. Astfel, Eliade Rădulescu își propune să explice, pe înțelesul tuturor, la ce convingeri a ajuns în problemele amintite, în urma aplicării sistematice a unei descoperiri teoretice rezultată din studiului “doctrinelor filosofice, religioase, morale și politice”, doctrină care ar avea virtutea de a explica creșterea și decăderea marilor culturi și civilizații ale lumii. Punând în acțiune un spirit comparatist purtat cu generozitate de aripile imaginației, Ion Eliade Rădulescu crede că a găsit secretul care explică rațional mecanismele ascunse ce stau în spatele unor variate fenomene naturale și sociale. De aici și tonul profetic al cărții – în fapt o caracteristică “stilistică” a întregii Generații pașoptiste – ce generalizează angajamentele și opțiunile politice contradictorii pe care Heliade Rădulescu le-a adoptat, în decursul vieții, spre stupoarea și, de cele mai multe ori, în contrasens cu orizontul public de așteptări. Acest secret teoretic cu valoare mistică se numește echilibrul între antiteze. “Deviza scutului nostru va fi una și aceeași; *echilibrul antitezelor*. Și prin urmare: dreptul și datoria, autoritatea și libertatea, guvernul și poporul, conservarea și progresul, etc. vor afla același respect din partea noastră, aceeași apărare, acelaș cult pe cât vor fi în echilibru; iar la întâmplare de a învinge o parte, vom trece în partea celei învinse, spre a susține echilibrul. Pentru noi binele stă în echilibrul antitezelor...”¹⁵⁸. În viziunea sa, lumea este organizată polar, iar conceptele noastre care denumesc aceste realități nu par a avea, în mod paradoxal, dimensiuni ontologice. Ele nu sunt, cum am spune noi astăzi, concepte “substanțiale”, ontologice, nu sunt noțiuni absolute, ci relative și corelative. Valoarea lor este de natură topologică și pentru a înțelege realitățile românești trebuie să avem o bună reprezentare a modului în care acestea au fost configurate și în alte spații spirituale. Plecând de la această premisă, Eliade Rădulescu propune variate înțelesuri (fanteziste, de cele mai multe ori) ale principalelor momente din istoria culturii altor popoare, având ca principală sursă de inspirație Biblia. Chiar scenariul ontologic pe care și-l imaginează ca pe un “echilibru între antiteze” este de extracție creștină. Ceea ce pentru noi apare ca fiind în contradicție și conflict este în fond ceva ce ține, la nivel de profunzime, de relații simpatetice și armonii complementare. Lupta dintre contrarii nu este legea care ar governa realitatea mundană: “Când apoi luptele se încep și câmpurile se despart, răul vine din amândouă părțile: și acțiunea și reacțiunea trec măsurile; și de o parte și de alta excese oribile, răsbunări și represalii;Resbelul însă sau lupta nu e starea naturală a omului sau a societății; este maladie sau mai bine o epilepsie, în care

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.2

membrii omenirii se bat întru sine în convulsiunile lor”¹⁵⁹. De aceea lucrurile trebuie să meargă, pentru a utiliza o expresie daoistă, de la sine astfel. Dualitățile care sunt structurate de acest principiu al armoniei și păcii sunt numite de Eliade Rădulescu naturale sau simpatetice, în timp ce dualitățile maladive, între care domenește lupta, sunt numite monstroase.

Este aproape inutil să spunem că doctrina dualităților, în care Ion Heliade Rădulescu credea ca într-o nouă religie, are mai mult o valoare literară decât explicativă. Putem considera că audiența acesteia se explică prin dorința epocii de a așeza necontradictoriu elementele polare care fac parte din arhitectonica lumii, dorința exprimată explicit de Eliade Rădulescu. “Datoria noastră este de a stabili echilibru între dănsese, recunoscând că sunt create de la început de a fi în eternă nuntă și armonie. Celelalte dualități în afară de cele naturale, dualități himerice, dualități monstroase n-au provenit decât din călcarea legilor naturii, din ignorarea omului și pervertirea lui și din dislocarea termenilor de la locul respectiv”¹⁶⁰.

Cum s-a mai arătat, Heliade Rădulescu intenționează ca prin publicarea *Echilibrului...* să se producă o schimbare a realităților românești pe care el le-ar fi dorit configurate în deplin acord cu propriile sale credințe. Dorința aceasta este atât de vie încât lucrarea cuprinde și proiecte de statut pentru diverse instituții specifice societății civile¹⁶¹. Ei bine, în ciuda lipsei totale de valoare teoretico-filosofică a *Echilibrului...*, lucrarea fiind în principal o prelucrare literară și ziaristică a istoriei românilor având ca principiu ordonator doctrina dualităților, - motiv pentru care nu vom insista asupra distincțiilor din respectiva “doctrină”, distincții, de altfel, reluate, cu insistență de către toți comentatorii lui Eliade Rădulescu – ei bine, în ciuda faptului că valoarea filosofică a lucrării este neînsemnată, trebuie spus că *Echilibrul...* poate fi văzut, din perspectiva istoriei itinerarului ideii de identitate românească, ca un important document de epocă. Fără îndoială, Heliade Rădulescu este istoricul temelor ardente ale epocii pe care le-a diagnosticat și comentat cu mult har scriitoricesc. Prin luările de poziție publice el a contribuit decisiv la instituirea noului model de raportare a românilor la ei înșiși prin privilegierea originii latine (pure) și a europenității românilor. “Epoca este critică, și din crize va rezulta sau moartea sau o viață nouă și prin urmare viață organică. Spre a organiza un popor, se cuvine a lua în considerație natura lui, datinile lui, credințele și înșiși prejudecățile lui. Românul ca stirpe, din originea lui fiind *Roman*, veni în Dacia cu tradițiile, nu ale Romei imperiale și corupte, cu care încă nu era dedat, ci cu ale Romei Cincinaților, Regulilor, Scipionilor; pentru că în Dacia nu se stabiliră patricienii Romei, ci

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 4

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹⁶¹ A se vedea, *Op. cit* vol II., p. 344-355

legiuni recrutate din sânul comunelor sau satelor celor mai depărtate și ferite de corupție și de moda imperialismului”¹⁶². Trecutul este chemat să legitimeze starea pe care Ion Eliade Rădulescu o credea ca fiind ideală pentru români. El trasează portretul-tipologic al românului originar, pentru ca apoi, plecând de la aceste caracteristici primare, românii să se lepede de perversiunile și ticăloșiile în care i-au adus istoria. “Nația întreagă și legiuitorii ei de astăzi nu se cuvine a pierde din vedere instituțiile străbunilor noștri și credințele și datinile populare întemeiate pe Biblie. Cu legi și doctrine eterogene aduse sau imitate din afară se pierde România, pentru că, ridicându-i-se elementele ei vitale, i se impun altele, ce nu le pot respira plămâni ei.... Dă românului legile române, legi biblice și creștine, lasă-i datinile străbune, dacă vrei să trăiască ca nație”¹⁶³. Reîntoarcerea la originar echivalează cu aducerea în prezență a virtuților și a valorilor creștine care îi vor fortifica pe români în lupta cu falsele idei aduse de adversarii lui politici, în special liberalii. Lupta împotriva acestora era de fapt o luptă cu modelul francez pe care România ar fi trebuit să-l importe pentru a deveni “civilizată”. Or, Eliade Rădulescu găsește în propria structură sufletească a românului resursele necesare modernizării, structură care este intim intricată cu valori creștine: “Romanul deveni creștin, pentru că a fost totdeauna adorator al libertății și egalității...Biblia dar constitui la început România la fondarea domniatului său; Biblia îi conservă naționalitatea și limba în pre-ziaua de a cădea sub Fanarioți și sub influența nordului; Biblia vine și acum, în această epocă critică, a despărți dintre întuneric și dintre lumină”¹⁶⁴.

Într-o ordine sistematică a filosofiei românești, numele lui Ion Eliade Rădulescu nu poate figura pentru că *Echilibrul...*, cum mai spuneam, nu este propriu-zis o lucrare de filosofie. Prin comparație cu momentul european al filosofiei contemporane lui – să nu uităm că Eliade Rădulescu a trăit până în 1872 - doctrina echilibrului între antiteze dezarmează prin naivitatea cu care este enunțată și susținută. Cum remarca și G. Călineascu, structura intelectuală proprie lui Eliade este cea a unui mistic cu uriașe viziuni profetice și nu a unui filosof care face din exercitarea spiritului critic domeniu de exercițiu intelectual. Cu toate acestea, prezența lui Eliade Rădulescu în cultura noastră printr-o operă literară care-l prefigurează pe Eminescu a contribuit la schimbarea de mentalitate în modul de raportare a românilor la ei înșiși și la propria lor menire pe care o au de realizat în această parte a lumii. Dincolo de naivitățile autodidactului în filosofie, Ion Eliade Rădulescu a dat numele reprezentărilor specificității culturii românești: echilibrul sau ceea ce este același lucru, terminologic vorbind, sinteza. Ideea că românitatea în lume are menirea de a face sinteza culturală între Occident și Orient (idee propagată în veacul al

¹⁶² *Ibidem*, p.8.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶⁴ *Ibidem*

XX-lea de către elevii școlii lui Nae Ionescu) poartă, în felul ei, și semnătura lui Ion Heliade Rădulescu.

Sintetizând, imaginea românilor despre ei înșiși elaborată de către cărturarii din Principate nu diferă esențial de imaginea propusă de către reprezentanții Școlii Ardelene. Cel mai important fenomen care trebuie semnalat consistă în faptul că noul model de reprezentare colectivă, ce aduce în prim plan ideea de europenitate a națiunii române, se generalizează la scara tuturor provinciilor locuite de românii. Acest nou model al identității naționale, cristalizat deja pe la mijlocul secolului al XIX-lea, “a avut o remarcabilă capacitate de conservare a liniilor sale de forță. Chiar dacă a cunoscut inevitabile adăugiri și mutații de accent și de detaliu, acest model și-a păstrat nucleul dur până în zilele noastre, fiind o parte constitutivă a imaginii de sine a celor mai mulți dintre români”¹⁶⁵.

7. Titu Maiorescu și modelul argumentativ al identității românești. Teoria fundamentului dinlăuntru

Personajul istoric real care l-a încarnat și l-a reprezentat pe filosoful-patriot într-un mod exemplar până astăzi la noi în cultură, a fost Titu Maiorescu, personalitatea care a sintetizat, în umanitatea sa, idealurile civice și naționale românești și, deopotrivă, idealurile intelectuale identificate cu știința și adevărul universal. Și astăzi, în imaginarul cultural românesc, personalitatea lui Maiorescu este identificată cu modelul îndrumătorului cultural sau, ceea ce este același lucru, cu modelul “directorului de conștiință”. Poziția centrală pe care a dobândit-o în cultura română o dată cu trecerea anilor nu i-a fost contestată de nimeni, în ciuda numeroaselor curente de gândire care s-au succedat și care au încercat, mai degrabă, să și-l adjudece sau să-și legitimeze propriile convingeri intelectuale, transformându-l pe Maiorescu într-un fondator sau precursor al ideilor lor. Mai mult chiar, în momentele de criză și derută valorică în interiorul unor domenii de exercițiu intelectual – cum ar fi de pildă critica literară – opera lui Maiorescu rămâne un punct fix, ce permite orientarea strădaniilor intelectuale pe direcția deja trasată, dar pierdută sub presiunea constrângerilor de tot felul. “Soarta lui Maiorescu a fost să rămână actual și astăzi, adică după trei sferturi de veac – recunoaște Lovinescu – și, din nefericire, încă pentru multă vreme”....Ca pentru a adevăra profetia, generația noastră a auzit și ea apelul fatidic: înapoi la Maiorescu! De câte ori criticii nu mai sunt critici sau de câte ori criticii sunt numai

¹⁶⁵ A se vedea, Mirela Luminița Murgescu, *Între “bunul creștin” și “bravul român”, Rolul școlii primare în constituirea identității naționale românești, (1831- 1878)* Iași, Editura A’92, 1999, p. 224.

critici, invocăm pe Maiorescu. El nu mai este, pentru noi, pur și simplu un critic: este Criticul”¹⁶⁶.

Cum se explică această poziție unică pe care o deține Titu Maiorescu în ansamblul culturii noastre? Nu se poate răspunde într-un mod simplu și exhaustiv. Oricum, înainte de orice, în imaginarul colectiv românesc numele lui Maiorescu este intim asociat cu ideea de întemeiere a culturii noastre, în înțeles contemporan. “Maiorescu se înfățișează...drept “*întemeietor de cultură* ... are în toate vocația începutului: la Institutul Preparandal, la Universitate, în Parlament. Este și spiritul în care va scrie și *Criticile*: propunând principiile ortografiei, ale poeziei, ale criticii literare, ale dreptului, ale culturii, Nu e numai lingvist, sau critic, sau filosof: obiectul lui e toată Cultura”¹⁶⁷.

La această judecată de valoare cu caracter global trebuie să mai adăugăm cel puțin trei chestiuni distincte, dar intim corelate între ele, care explică poziția cu totul specială pe care o ocupă Titu Maiorescu și în cultura filosofică românească:

a) problema scrutării identității românești ca dominantă a culturii noastre savante primește prin Titu Maiorescu configurația unei probleme filosofice. Titu Maiorescu este cel care a adus în planul conștiinței cunoscătoare problema identității românești pe care a deschis-o ca problemă de reflecție filosofică și tot el a luat pe cont propriu cercetarea implicată aici, propunându-i acestei probleme tot o rezolvare filosofică. Teoria unității dintre forma și fondul unei culturi la care se asociază teoria fundamentului dinlăuntru sunt răspunsuri filosofice la problema filosofică a identității românești.

b) de aceleași strădanii intelectuale trebuie să legăm și constituirea modelului românesc al filosofiei didactice la noi în cultură, model care va deveni, pe filieră maioresciană, “forma caracteristică” (Mircea Vulcănescu) de filosofare în cultura noastră. În paranteză fie spus, în centrul acestui model tronează, alături de ideea competenței (a fi în “curentul științei”) - “...pentru cel ce suie...treptele unei catedre universitare , nu-i rămâne decât o singură preocupare de frunte: aceea de a cerceta scrierile noi, dezvoltările proaspete, descoperirile care privesc obiectul catedrei sale” – și ideea de impersonalitate - “datoria unui profesor nu este de-a vă impune sistemul vreunui filosof, oricare ar fi el; a da metoda sigură în căutarea adevărului și nimic mai mult, aceasta este datoria unui profesor...”¹⁶⁸.

c) plasarea preocupărilor de filosofie în centrul culturii savante românești prin elaborarea unui model metafilosofic implicit pe care l-am putea numi, în mod convențional, relaționist-integrativ. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni în capitolul al II-lea al prezentei lucrări. Acum ne mărginim să subliniem doar că acest model propune

¹⁶⁶ Nicolae Manolescu, *Contradicția lui Maiorescu*, București, Editura Cartea Românească, 1970, p.13.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp.13-14.

¹⁶⁸ Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, pp.3-5.

o relație activă, chiar “prometeică”, între filosofie, ca parte și domeniu autonom al culturii savante (deci ca întreg) și întregul domeniu de fapte al culturii. Mai precis, în viziunea acestui model metafilosofic, gândirii filosofice i se rezervă un rol conducător în acțiunea de modernizare a culturii savante românești. Astfel, Titu Maiorescu, în scrierile sale de tinerețe, pe urmele lui Herbart, dar cu puternice accente de originalitate, consideră că filosofia, în calitate de știință a științelor, înseamnă un corpus de discipline format dintr-o rețea conceptuală care are în centrul ei studiul relației. Relația se află în poziția *Unului* și adună într-un tot caracterul polimorf al filosofiei. Iată câteva considerații semnificative pentru felul în care Titu Maiorescu concepea natura filosofiei: “Nu contemplația intelectuală a lucrurilor e filosofia; ea e gândire a relațiilor dintre lucruri – și anume exclusiv a relațiilor. De aceea ea e știință rațională, abstractă și universală și de aceea poartă numele de știință a științelor”¹⁶⁹; “...filosofia își are locul pretutindeni unde lucrurile nu sunt privite ca izolate și unde, trecând peste particularitățile fiecărui element al raporturilor, le analizăm sub unghiul interdependenței lor”¹⁷⁰; “ filosofia nu plutește undeva în depărtări; ea este intim legată de orice activitate spirituală”¹⁷¹.

De altfel, această viziune relaționist-integrativă asupra filosofiei promovată de către Titu Maiorescu a fost evidențiată de mai mulți interpreți ai lui, între care și de Mircea Djuvara: ”Pentru Maiorescu filosofia era Cultura, erau Valorile spirituale organizate într-un tot armonios...e vorba de închegarea într-o armonie integrală a valorilor spirituale”¹⁷², dar mai ales de Ion Petrovici. În lucrarea *Din cronica filosofiei românești*¹⁷³, Petrovici ordonează principalele momente ale istoriei gândirii românești – o istorie care începe, în viziunea sa, abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea - printr-o raportare la o perspectivă instrumentală (heteronomă) asupra filosofiei și anume filosofia ca instrument de reformare și de modernizare a culturii. Aceste momente sunt considerate semnificative într-un itinerar exemplar de gândire românească, dacă au avut o influență majoră asupra întregii noastre culturi. Există, crede Ion Petrovici, o direcție de mișcare progresivă la noi în cultură, pe care o putem evidenția printr-o raportare la modul în care s-a practicat filosofia la noi, direcție care începe cu imitația marilor modele de filosofare occidentală și se împlinește în creația românească originală. Am putea spune, pentru a surprinde și mai bine gândul implicit al lui Petrovici, că distincția dintre diversele etape de evoluție în cultura noastră poate fi realizată riguros dacă se are în vedere, în calitate de criteriu, stadiul de evoluție al filosofiei românești. Cultura noastră savantă se maturizează sub influența

¹⁶⁹ Titu Maiorescu, *Relația*, în vol. *Scrieri din tinerețe*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 95.

¹⁷⁰ Titu Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor*, în *Vol. cit.* p.175.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 176.

¹⁷² Mircea Djuvara, *Titu Maiorescu profesor de filosofie*, în vol. *Amintiri despre Titu Maiorescu*, Iași, Editura Junimea, 1973, p. 56.

¹⁷³ A se vedea, Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei românești*, București, Editura Librăriei Universală, Alcalay, 1936.

maturizării filosofiei. Astfel, primul jalon al acestui itinerar exemplar al cugetării românești îl constituie inițierea de către Gh. Lazăr a învățământului filosofic în limba română, apreciat de Ion Petrovici, citându-l pe I. H. Rădulescu, ca “un element al redeşptării noastre naționale”¹⁷⁴. Școala Ardeleană – subliniază totodată Petrovici - a făcut, la rândul ei, din filosofie un instrument de atingere a unor scopuri naționale: “Învățații și dascălii ardeleni care au jucat un rol însemnat în redeşptarea noastră...și-au dat seama că atunci când lipsește o puternică tradiție, o cultură trebuie așezată pornindu-se de la baze filosofice”¹⁷⁵.

Următorul moment în maturizarea culturii noastre savante este legat intim de activitatea mentorului spiritual al *Junimii*, Titu Maiorescu. În pofida faptului că acesta a fost un adept al ideii autonomiei valorilor și, pe această bază, un adversar al ultimilor reprezentanți ai Școlii Ardelene acuzați de păguboasa “beție de cuvinte”, ei bine, cu toate acestea și acțiunea reformatoare întreprinsă de Maiorescu la toate nivelele culturii trebuie s-o vedem, în concepția lui Petrovici, ca fiind fundată tot pe filosofie. “Opera sa este de critică constructivă și nu ca o critică literară. Maiorescu a făcut critică literară nu în critic de specialitate ci în filosof, ca reformator cultural, care îmbrățișează totalitatea manifestărilor spirituale ale epocii în varietatea îndeletnicirilor lor”¹⁷⁶.

În treacăt fie spus, atât în această “cronică” a filosofiei românești cât și în monografia pe care Petrovici i-o dedică lui Maiorescu, găsim și argumentul împotriva ideii că filosofia românească modernă s-a născut în marginea unei teorii literare. Mai degrabă teoria literară, susține Petrovici în contrasens cu reprezentarea actuală asupra istoriei criticii noastre literare, a fost pusă în slujba filosofiei, pentru că Maiorescu “ a făcut operația cu cele mai fine instrumente ale științei apusene cu directive de filosofie solidă și pătrunzătoare”¹⁷⁷.

Elevii lui Titu Maiorescu continuă opera de reformă a culturii noastre savante pe baze filosofice, opera de “renaștere intelectuală” în expresia lui Petrovici, prin trecerea de la etapa critică la o etapă de elaborare a unor lucrări de specialitate la nivelul standardelor științifice ale “popoarelor avansate”. În consecință, această viziunea culturalistă asupra naturii și scopurilor filosofiei românești pe care Ion Petrovici i-o atribuie și lui Titu Maiorescu reiese cu pregnanță din următorul fragment: “Îndeobște, în orice cultură, filosofia ocupă un loc aparte. Ea nu este un simplu mădular care la nevoie ar putea să și lipsească. Dânsa are repercusiuni în toate ramurile vieții culturale, fiindcă ea este aceea care dă directive ferme, aceea care autorizează și fundamentează. Chiar dacă o cultură se elaborează și fără amestecul fățiș al filosofiei, aceasta din urmă se găsește totuși latentă sub

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 5.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 58.

¹⁷⁷ *Idem, Titu Maiorescu. 1840-1917*. București, Editura Casa Școalelor, 1936, p. 59.

formă de *procesus instinctiv* și, în orice caz, ea trebuie să pună mai târziu sigiliul care dă culturii în chestiune autoritatea necesară. Filosofia, pe lângă valoarea ei directă, are astfel o imensă valoare instrumentală (s.n.), și un filosof – demn de acest nume – nu este numai un meditativ singuratic, ispitit de anumite probleme speciale, ci un îndrumător în toate regiunile culturii (s.n.)...filosofia este știința principiilor față de ansamblul vieții spirituale pe care o domină – adesea invizibilă – alimentând-o și cârmuind-o” (s. n.)¹⁷⁸.

Prin urmare, Titu Maiorescu este un întemeietor de cultură filosofică românească – nu numai într-o ordine didactică cum susțin mai mulți exegeți care l-au urmat pe Nicolae Bagdasar¹⁷⁹ – dacă ne gândim că el a trasat și aliniamentele stilului de gândire autohton ale cărui caracteristici sunt recognoscibile și astăzi. Anticipând concluzia la care vom ajunge în această ordine ideatică, lui Titu Maiorescu îi datorăm pe de o parte inițierea direcției autohtone în cugetarea românească, prin aducerea în prim plan a problemei identității românești ca problemă filosofică, iar pe de altă parte, cultivarea filosofiei ca disciplină autonomă (variantă a muncii științifice) cu statut internațional și cu probleme proprii “trans-etnice”. Modelul maiorescian de filosofare este contradictoriu. În filosofia didactică, el a impus modelul filosofiei de erudiție (a fi în “curentul științei”) și de comentariu impersonal, în timp ce în problemele autohtone ale culturii, filosofia este văzută ca instrument de modernizare și de modelare a conștiinței de sine colective (culturale).

Revenind, în ce sens problema identității românești este văzută de către Maiorescu ca o problemă filosofică sau, cu alte cuvinte, cum proiectează acesta identitatea românească din câmpul tradițional de cercetări, istorice și lingvistice, în câmpul universal al reflecției filosofice? Cum se știe, Maiorescu nu a lăsat un tratat care să centreze în mod explicit această chestiune și nici nu a dedicat vreun articol teoretic problemei în cauză, în cunoscutele *Critice*. Majoritatea scrierilor sale cu conținut teoretic au fost publicate în calitatea pe care și-a asumat-o de îndrumător cultural și, prin urmare, Maiorescu este un intelectual de atitudine. El este în căutare de “direcție”, vrea să îndrepte și să îndrume reflexele culturale existente pentru a deveni românești și, totodată, de a le pune aceste reflexe în acord cu faptele de cultură ale “popoarelor civilizate”. Pe scurt, Maiorescu vrea să orienteze concomitent cultura română spre sine și să o deschidă în același timp spre marile modele de excelență culturală reprezentate, în optica sa europocentristă, de Germania, Franța, Anglia. Cum remarca și Petrovici într-un alt plan, această operă de îndrumare culturală a fost susținută de anumite convingeri filosofice care au dirijat oarecum opera de atitudine și îndrumare culturală maioresciană. Așa cum o limbă poate

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 74-75.

¹⁷⁹ A se vedea, Nicolae Bagdasar, *Scrieri*, Editura Eminescu, București, 1988, pp. 23-28.

îndeplini funcții de comunicare pentru că dispune de o sintaxă subiacentă care o susține și o face un sistem coerent de semne, tot astfel și din scrierile maioresciene putem detașa o “sintaxă ontologică” de fundal care a îndeplinit un rol intelectual regulativ orientând coerent mulțimea de acțiuni culturale. Altfel spus, unitatea și coerența diverselor acțiuni de îndrumare intelectuală este dată la Maiorescu de o viziune ontologică asupra culturii și adevărului. Această viziune este implicit asumată și mărturisită indirect, întrucât în prim plan altele au fost problemele asupra cărora Maiorescu s-a concentrat.

În esență, opera de reformator cultural a lui Maiorescu a fost susținută de convingerile ontologice subiacente celui care împărtășește fără rezerve modelul națiunii-geniu. “Secolul XIX se va numi în istorie cu drept cuvânt secolul naționalităților. În el s-a lămurit și se realizează ideea că popoarele sunt chemate a se întări în cercuri etnografice, deosebindu-și fiecare misiunea istorică după propria sa natură. Pe lângă tezaurul comun al popoarelor civilizate, mai are fiecare țărâmul său aparte, în care își dezvoltă în mod special individualitatea și, separându-se aci de toate celelalte, își constituie naționalitatea sa”¹⁸⁰. Din rațiuni ontologice, care țin așadar de modul de a fi și de menirea în lume a popoarelor, trebuie să legăm și ideea de cultură. Ea nu este un “adjuvant” sau o podoabă mai mult sau mai puțin prețioasă. Cultura este modul de a fi în lume al unui popor, expresia individualității sale inconfundabile, a profunzimilor ființei omenești. Ea este dată ca o sarcină oricărei națiuni care dorește să se exprime pe sine în lume...”cultura e o sarcină care cere și consumă neîntrerupt puterile vitale ale unei națiuni”¹⁸¹. Națiunea face din cultură un altul-său, după cum cultura este un alt nume al națiunii. Maiorescu folosește chiar expresia “națiune de cultură”¹⁸² subliniind că în prim-plan se plasează individualitatea unui popor ce are ca atribute esențiale națiunea și cultura. Națiunea nu este, așadar, un concept care desemnează în exclusivitate numai o stare politică a unui popor, cât mai degrabă ea (națiunea) este un nume pentru un anumit tip de individualitate culturală. Această poziție “nominalistă”, în ordinea culturii - în viziunea lui Maiorescu cosmopolitismul este un concept fără referință – îl determină pe Maiorescu să-și ordoneze cursurile de filosofie contemporană după criterii etno-culturale. El nu predă “filosofie europeană” contemporană, ci filosofie germană contemporană, filosofie franceză contemporană...¹⁸³.

Postularea existenței unui amplasament ontologic al popoarelor care își manifestă individualitatea în raport de natura (ființa) lor lăuntrică și ideea culturii ca sarcină implică

¹⁸⁰ Titu Maiorescu, *Despre scrierea limbii române*, în *Critice*, vol.II, Text stabilit, tabel cronologic, indice și bibliografie de Dominica Filimon Stoicescu, București, Editura pentru literatură, p.11.

¹⁸¹ Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română*, în *Critice*, vol.II, ed.cit.p.157.

¹⁸² A se vedea, *Poeziile d-lui A. Naum, Răspuns la discursul de recepțiune...* în *Critice*, vol. II. Ed. cit. p. 457.

¹⁸³ A se vedea, Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Ediție îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980.

totodată și o anumită viziune ontologică asupra adevărului. Maiorescu distinge între dimensiunea epistemologică a adevărului, ca proprietate a enunțurilor de a fi adevărate sau false, “când se exprimă raportul dintre ele (noțiuni n.n.) se naște un act al gândirii care cere credință, și atunci se naște o judecată, care se cercetează în privința adevărului și erorii...”¹⁸⁴ și adevărul însuși ca dimensiune a Ființei. Calea Adevărului este calea Ființei, pentru a ne exprima parmenidian, în timp ce neadevărul, aparența, se corelează cu Neființa. În plan omenesc adevărul este modul de a fi a omului în lume, este realitatea și ființa lui. Adevărul, ca valoare de adevăr, este într-adevăr o proprietate a propozițiilor, dar în același timp, și, poate mai înainte în ordine ontologică și logică, el reprezintă modul de a fi al unei culturi, care, la rândul ei, particularizează un mod de ființare specific uman. În absența adevărului, culturile nu pot exista. Maiorescu este tranșant în această privință, considerând că există o “veche lege a istoriei” (pentru el această lege este ceva de la sine înțeles) care poate fi invocată pentru a ilustra poziția adevărului în lumea faptelor de cultură și de civilizație: “...în lupta între civilizarea adevărată și între o națiune rezistentă se nimicește națiunea, dar niciodată adevărul”¹⁸⁵. În această accepție, adevărul unei culturi se identifică cu ființa acelei culturi, sau, în termenii lui Maiorescu, cu fondul ei.

Maiorescu consideră a fi neproblematică această accepție onto-culturală a adevărului și, probabil, de aceea nu propune o definiție a lui. Putem deduce totuși din contextele în care apare acest înțeles al adevărului că nu sensurile epistemologice ale lui sunt avute în vedere. Pentru Maiorescu, fiecare cultură autentică este o ipostază a Adevărului pe care îl surprinde în raport de individualitatea sa. De altfel, aceasta este și misiunea unei culturi; aceea de a fi o ipostază a adevărului. Adevărul este trans-etnic, dar realizarea lui, apariția acestuia în lume, este legat intim de individualitatea unei colectivități ca mod de a scoate din sine, din structurile sale lăuntrice, adevărul. O cultură, prin raportare la adevăr, nu se comportă ca o placă fotografică impresionată de razele de lumină, cât, mai degrabă, aceasta este o proiecție a ei însăși atât în lumea exterioară ei (în lumea naturii) cât și în propriul ei univers interior. Națiunea de cultură și adevărul sunt fațete sau expresii ale profunzimilor sufletești ale individualității unui popor sau, ceea ce este același lucru, individualitatea unui popor se manifestă ca o unitate între adevăr și cultură. Deci adevărul nu este transcendent culturilor ci transcendent. De aceea, Maiorescu îl gândește ca fiind fundamentul unei națiuni de cultură (...”zidirea naționalității române nu se poate așeza pe un fundament în mijlocul căruia zace neadevărul”)¹⁸⁶. Tot astfel, ne explică și de ce critica maioresciană vizează adevărul în

¹⁸⁴ Titu Maiorescu, *Logica*, în vol. *Scrieri de logică*, Stabilirea textelor, traducerea, studii introductive și note de Alexandru Surdu, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988, p.189

¹⁸⁵ Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, în *Critice*, vol. II. *Ed.cit.*p.154.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.150

acest înțeles onto-cultural - “vițiul radical...în toată direcția de astăzi a culturii noastre, este *neadevărul*,...neadevăr în aspirații, neadevăr în politică, neadevăr în poezie, neadevăr până în gramatică, neadevăr în toate formele de manifestare a spiritului public”¹⁸⁷. În această lumină trebuie să înțelegem și caracterizarea formelor fără fond ca “producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr...”¹⁸⁸ după cum, tot în această lumină, trebuie să înțelegem și încercarea lui Maiorescu de a așeza cultura română pe un fundament sigur numit de el noua direcție. “Noua direcție, în deosebire de cea veche și căzută, se caracterizează prin simțământ natural, prin adevăr, prin înțelegerea ideilor ce omenirea întreagă le datorește civilizației apusene și totodată prin păstrarea și accentuarea elementului național”¹⁸⁹. Fondul unei culturi se identifică cu adevărul pentru că el este manifestarea plenară a individualității unui popor. Poporul, identificat cu țaranul ca expresie ontologică a individualității românești, este singura realitate care susține întreg edificiul culturii, el este fundamentul dinlăuntru, fondul (adevărul) de care trebuie să ținem seama atunci când proiectăm idealul unei națiuni de cultură. “Singura clasă reală la noi este țaranul român, și realitatea este suferința, sub care suspină de fantasmagoriile claselor superioare. Căci din sudoarea lui zilnică se scot mijloacele materiale pentru susținerea edificiului fictiv care se numește cultura română...”¹⁹⁰. “Edificiul fictiv” este un rezultat al unei voințe arbitrare de a importa forme “din afară” făcându-se abstracție totală de fundament. Rezultatul? “...cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare, și abisul ce ne desparte de poporul de jos din zi în zi mai adânc”¹⁹¹.

Așadar, activitatea de reformator cultural a lui Titu Maiorescu a devenit coerentă cu sine în orice moment al exercițiului ei pentru că ea este expresia unei viziuni ontologice asumate explicit de către Maiorescu, chiar dacă neexplicitată conceptual. Lupta sa împotriva mediocrităților, concretizată în înlăturarea “direcției vechi” cu o “nouă direcție” este realizată din adânci convingeri de natură ontologică. “Puterile unu popor, fie morale, fie materiale, au în orice moment dat o cantitate mărginită. Avera națională a românilor are astăzi o cifră fixă, energia lor intelectuală se află asemenea într-o câtime fixată. Nu ne putem juca nepedepsit cu această sumă a puterilor, cu capitalul întreprinderii de cultură într-un popor. Timpul, averea, tăria morală și agerimea intelectuală ce le întrebunțezi pentru o lucrare de prisos, necum pentru o lucrare greșită, sunt în veci pierdute pentru lucrarea cea trebuincioasă și adevărată. Amândouă nu pot merge laolaltă (cele două

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.147.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.151.

¹⁸⁹ Titu Maiorescu, *Direcția nouă în poezia și proza română*, în *Op. cit.* p.158.

¹⁹⁰ Titu Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română*, *Ed. cit.* p.151.

¹⁹¹ *Ibidem*

“direcții” n. n.), tocmai pentru că izvorul puterii unei națiuni nu este nesecat, ci este din fire (s.n.) mărginit”¹⁹².

Cum sublinia și Petrovici, activitatea de reformator al culturii noastre a fost întreprină de Maiorescu în calitate de filosof și nu de critic literar, fapt care poate fi pus în evidență și mai bine, poate, dacă avem în vedere metoda care a îndrumat această întreprindere intelectuală de anvergură. A devenit deja un loc comun ideea că Maiorescu este inițiatorul spiritului critic în cultura română, cu toate că nici până astăzi nu avem un studiu care să întreprindă o analiză a fundamentelor filosofice și logice ale *Criticilor* și, respectiv, a metodei sale. Există în schimb o serie de studii consistente privind originile premaioresciene ale spiritului critic în cultura savantă românească după cum există istorii (literare) care au analizat persistența acestuia în actele culturale ulterioare lui Maiorescu¹⁹³. Din păcate, mai toate studiile îl au în vedere pe Maiorescu criticul literar iar metoda lui critică este judecată numai prin raportare la fenomenul literar. Maiorescu este, demonstrează aceste studii, un întemeitor absolut al profesiei de critic literar. El este cel care a profesionalizat critica literară, delimitându-i obiectul de exercițiu intelectual, metodele și scopurile. Pe scurt, Maiorescu este cel care a creat modelul criticii literare românești, instanțind totodată spiritul critic în cultura română.

Plecând de la aceste premise se impune întrebarea: metoda critică maioresciană este una filosofică? Evident că nu se poate răspunde simplu la această întrebare prin indicarea unui studiu maiorescian dedicat metodei, studiu care să permită aplicarea unei hermeneutici adecvate interogației formulate. Cum se știe, Maiorescu nu are un tratat de metodă și nici nu-și formulează explicit vreo preferință pentru una sau alta dintre metodele filosofice pe care le cunoștea și pe care le preda la cursul de *Istoria filosofiei contemporane*. Citindu-i opera, ne dăm seama că el nu simte nevoia să-și justifice teoretic relevanța instrumentelor de analiză înainte de a le folosi în mod efectiv. Chiar și opțiunea pentru titlul *Critice*, sigla sub care și-a așezat în volum articolele și studiile din *Convorbiri literare*, este relativ târzie. Să nu uităm că primul volum de articole, apărut în 1868 se intitula *Contra Școalei Bărnuțiu* și, că abia în 1874 publică volumul *Critice. În contra direcție de azi în cultura română*.

Strict vorbind, Maiorescu nici nu avea nevoie de o metodă filosofică consacrată în întreprinderile sale intelectuale pentru că scopul său explicit nu era acela de a reforma filosofia. De regulă, în istoria filosofiei – în mod special în etapa modernă a ei – studiul

¹⁹² Titu Maiorescu, *Prefața autorului la ediția de la 1874, Critice*, vol.I, *Ed. cit.* p. 3.

¹⁹³ A se vedea în principal, Alexandru Duțu, *Originile spiritului critic*, în *Cultura română în civilizația europeană modernă*, *Ed. cit.* p. 146-160; Garabet Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Iași, Editura Junimea, 1970); Eugen Lovinescu, *Titu Maiorescu și contemporanii lui*, București, Editura Minerva, 1974, Mihai Cazacu, *Sinteză și originalitate în cultura românească*, Timișoara, Editura Facla, 1990, Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*, București, Editura Academiei Române, 1994.

metodei este intim corelat și adaptat la nevoia reformării din interior a gândirii filosofice. Altfel spus, odată cu epoca modernă s-a considerat că “eșecurile” filosofiei, în calitatea ei de cunoaștere, sunt în fapt eșecuri ale metodelor insuficient adaptate scopurilor interioare filosofării. Sondarea performanțelor de cunoaștere ale filosofiei, care au luat forma meditației sistematice asupra metodei, a fost pusă, tot în epoca modernă, în două contexte distincte: pe de o parte, într-un context normativ, ce viza formularea de prescripții cognitive cu scopul optimizării cunoașterii (sporirea randamentului ei), iar, pe de altă parte, problema metodei este pusă fundațional, urmărind așezarea cunoașterii filosofice pe temeiuri de nezdruncinat. Toți filosofilor moderni, pe urmele lui Descartes, împărtășeau convingerea că reformarea metodei filosofiei reprezintă o condiție suficientă a reformării înseși a filosofiei.

Cu toate că în tinerețea sa Maiorescu se simțea atras de astfel de probleme, o dată cu scurgerea anilor, ele sunt părăsite în favoarea altor angajamente intelectuale și morale impuse de realitățile românești. Însă calitatea de filosof și logician, dobândite în anii formării sale intelectuale, nu a putut fi părăsită. Maiorescu meditează asupra destinului culturii române în calitate de filosof, punând în acțiune o metodă de inspirație filosofică pe care o putem denumi metoda criticii culturale. Natura acestei metode poate fi pusă în evidență prin analogie cu metoda transcendentă specifică criticismului kantian. Deosebirea dintre cele două metode par a fi mai mari decât apropierea, dacă avem în vedere intențiile și mecanismele interioare care le susțin. Kant inițiază “o invitație adresată rațiunii ca să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre sarcinile ei, adică pe aceea a cunoașterii de sine și să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările ei neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne și imuabile”¹⁹⁴. Această cunoaștere de sine a rațiunii în privința limitelor și a capacităților sale de producere a adevărului ia forma *criticii*, dar nu a oamenilor, a cărților și sistemelor, ci a criticii “capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui independent de orice experiență”¹⁹⁵. Nu vom intra în detaliile cadrului filosofic kantian și nici nu vom descrie articulațiile interioare metodei transcendente. Ne vom mărgini să subliniem doar că “autorul *Criticii Rațiunii Pure* are grijă să precizeze că aici nu este calea spre distrugerea și înlăturarea metafizicii. Critica este mai curând pregătirea prealabilă necesară pentru promovarea unei temeinice metafizici ca știință”¹⁹⁶.

Intențiile lui Maiorescu sunt, prin raportare la Kant, radical distincte. Nu reformarea metafizicii printr-o critică a rațiunii cunosătoare își propune Maiorescu, ci reconstrucția stilului unei false culturi și așezarea ei pe temelia sigură a adevărului. Nu legitimitatea

¹⁹⁴ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, p. 13.

¹⁹⁵ *Ibidem*

¹⁹⁶ Andrei Marga, *Introducere în metodologia și argumentarea filosofică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997, p. 96.

rațiunii în întrebuițarea ei teoretică și nici o analiză a condițiilor de posibilitate ale dobândirii unor cunoștințe a priori îl preocupă pe Maiorescu, cu toate că poziționarea minții sale este de asemenea transcendentă. El meditează asupra condițiilor de posibilitate a unei culturi *in statu nascendi*, care încă nu și-a produs mecanismele interne de supraviețuire și de perpetuare firească. Nu întrebarea “Cum este posibilă metafizica ca știință”? constituie interogația centrală a lui Maiorescu ci: cum este posibilă cultura *in statu nascendi*? Această interogație pare a aduna într-un tot strădaniile intelectuale ale gânditorului român. Și în acest punct pare-se că putem găsi anumite similitudini de procedură intelectuală. Cum se știe, Kant încearcă să răspundă la întrebarea: “Cum este metafizica posibilă ca știință” printr-un răspuns la o altă întrebare: “cum este posibilă știința”? (matematica pură și fizica pură). Pentru Kant, știința este ceva constituit. Printr-o meditație asupra condițiilor de posibilitate ale științei, s-ar putea apoi răspunde la prima întrebare privitoare la statul de știință al metafizicii. Acest tip de poziționare a minții îl detectăm și la Maiorescu, cu toate că el nu este dezvăluit ca atare. Maiorescu meditează asupra culturii *in statu nascendi* după ce a “descoperit” care sunt condițiile de posibilitate ale culturii în genere: fundarea ei pe adevăr și menținerea unității lăuntrice dintre fond și formă. Pentru Maiorescu “cultura în genere” se identifică cu modelul cultural al “popoarelor civilizate” din Occidentul Europei “...prin înlesnirea comunicărilor, vine acum însăși cultura occidentală la noi, fiindcă noi nu am reușit să mergem înaintea ei. Sub a ei lumină biruitoare va deveni manifest tot artificul și caricatura “civilizațiunii” noastre, și formele deșerte cu care ne-am îngâmfat până acum își vor răzbuna atrăgând cu lăcomie fondul solid din inimă străină”¹⁹⁷. Maiorescu printr-o analiză a condițiilor de posibilitate a modelului culturii în genere și după detașarea legilor interioare de existență ale culturii adevărate supune, așadar, unei analize critice modelul culturii *in statu nascendi*. Întrebările sale sunt, în această privință, de un dramatism tulburător, pentru că ele angajează individualitatea unui popor, capacitatea sa de supraviețuire ca națiune de cultură. “Mai este oare timp de scăpare? Mai este oare cu putință ca o energică reacțiune să se producă în capetele tinerimii române și, o dată cu disprețul neadevărului de până acum, să deșteptăm voința de a pune fundamentul adevărat acolo unde se află astăzi numai pretenții iluzorii?”¹⁹⁸. O cultură *in statu nascendi* se poate împlini sau nu în raport cu respectarea fermă a legilor interne culturii în genere. Importul formelor amenință individualitatea unui popor, capacitatea sa de supraviețuire ca națiune de cultură pentru că se încalcă legea unității între fondul și forma unei culturi. Individualitatea, ca principiu ontologic de existență a popoarelor nu poate fi importată fără pierderea de sine.

¹⁹⁷ Titu Maiorescu, *În contra direcției...*, Ed. cit. p. 151.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.151-152.

Luând ca premisă această analiză, putem conchide că metoda criticii culturale este o metodă de inspirație filosofică chiar dacă lucrul acesta nu ține de domeniul evidenței. Cu toate că deosebirile metodei criticii culturale sunt mai mari decât asemănările cu metoda criticii kantiene, strădania lui Maiorescu nu este mai puțin filosofică. Metoda criticii culturale este un gen de terapie filosofică ce poate fi aplicată în condițiile în care, într-o cultură, se produc fenomenelor de patologie, fiind în același timp și o meditație pe marginea capacităților creative al unei colectivități de a produce cultură. În acest sens, metoda criticii în înțeles maiorescian este și un instrument de reconstrucție culturală, în scopul păstrării identității românești. Această metodă indică condițiile înfăptuirii unei noi configurații specifice culturii savante, în concordanță cu modul românesc de a fi în lume. Evident că metoda criticii culturale nu este algoritmică, ci euristică. Ea nu poate suplini creația originală din care se nutrește orice cultură, cât mai degrabă s-o orienteze valoric, prin evaluări sistematice, în conformitate cu criteriile de excelență proprii fiecărui domeniu de manifestare al ei.

În concluzie, Maiorescu este condus în modernizarea culturii noastre de o concepție filosofică și de o metodă filosofică. Prin strădaniile sale intelectuale, standardul identitar dobândește o împlinire deplină. Ceea ce este doar enunțat de către generația pașoptistă de cărturari acum învinge. Logica specifică culturii retorice este înlocuită acum definitiv cu logica culturii argumentative. Adevărul a luat acum locul Binelui. Idealul cultural românesc este fixat în conceptul națiune de cultură printr-o raportare normativă la modelul standard al culturii occidentale. Ceea ce trebuie să facă românii în plan cultural nu constă în a copia modelul occidental, ci în a face cultură după standarde occidentale, dar în felul nostru, adică în acord cu individualitatea și personalitatea poporului român¹⁹⁹. Modelul de excelență culturală îl reprezintă Occidentul în timp ce Orientul este identificat cu "barbaria". Binomul civilizație-barbarie, Occident-Orient, este considerat ca ceva de la sine știut și înțeles. "Cufundată până la începutul secolului XIX în barbaria orientală, societatea română, până la 1820, începu a se trezi din letargia ei, apucată poate de-abia atunci de mișcarea contagioasă prin care ideile revoluțiunii franceze au străbătut până în extremitățile geografice ale Europei. Atrasă de lumină, junimea noastră întreprinse acea emigrare extraordinară spre fântânile științei din Franța și Germania, care până astăzi a mers tot crescând și care a dat mai ales României libere o parte din lustrul societății străine"²⁰⁰. Această prejudecată încetățenită de către Maiorescu nu particularizează numai cultura română în lume. Cum spunea Pierre Chaunu, în *Civilizația Europei în secolul luminilor*, la începutul epocii moderne întregul est european se afla într-un accentuat efort

¹⁹⁹ A se vedea, Constantin Schifirneț, *Op. cit.* p. 22-63, cât și analiza întreprinsă în capitolul consacrat lui Mihai Eminescu.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 147.

de recuperare a “decalajelor” resimțite în mod acut pe planul conștiinței elitelor intelectuale din această parte a lumii. Paradigma acestei recuperări cuprinde în sânul ei tensiunea dintre admirația necondiționată față de realizările Occidentului și, în același timp, de respingere, uneori de negativism total, față de realitățile autohtone prezente. Anticipând demonstrația din capitolul următor, binomul civilizație-barbarie, corespunzător diviziunii Orient – Occident, domină mentalitatea noastră până la începutul secolului al XX-lea. Să nu uităm că lucrarea lui Rădulescu-Motru *Cultura română și politicianismul*, care rafinează această distincție, introducând și conceptul de “semicultură”, a apărut în 1904.

Revenind, antecesorii aflați în proximitatea lui Maiorescu au fost preocupați în exclusivitate, am putea spune, de conservarea identității etnice prin cultură. De aici și reprezentarea exclusiv militantă asupra culturii, respectiv subordonarea oricărui gest cultural unor scopuri naționale. Faptul, pozitiv la începuturile sale, generează pe la mijlocul secolului al XIX-lea o confuzie valorică și o degradare a logicii interne proprii diverselor discipline ale spiritului care se maturizează o dată cu afirmarea plenară a principiului autonomiei valorilor teoretizate încă de Kant, prin cele trei *Critici*. Maiorescu impune definitiv, prin metoda criticii culturale, ideea autonomiei valorilor, considerând că respectarea acesteia reprezintă testul de maturitate a culturii care vrea să-și depășească postura de *in statu nascendi*. Corespunzător principiului autonomiei valorilor, Maiorescu reordonează standardul identitar prin includerea adevărului și frumosului ca valori egal îndreptățite ontologic cu binele care a deținut o supremație culturală seculară. Prin urmare, configurația standardului identitar, elaborat de către cărturarii Școlii Ardelene și reprezentanții generației pașoptiste, dobândește mai multă concretețe sub aspectul atribuirii de noi determinații (predicate), împlinindu-se în ceea ce am putea numi modelul întregit al reprezentării de sine românești. Acest model elaborat de către Titu Maiorescu fixează definitiv atributele europene ale culturii românești: naționalitatea și adevărul. Modul occidental de a gândi, rețeaua conceptuală, categoriile culturale, tabla de valori, idealurile social-politice și culturale și, ca un corolar, noul ideal de umanitate proiectat de *Weltanschauung*-ul specific Europei națiunilor, sunt fixate acum, prin raportare la generația de cărturari care l-au precedat, definitiv în cultura noastră prin activitatea de “director de conștiință” a lui Titu Maiorescu. Tot de prezența lui Maiorescu trebuie să legăm și izbânda configurației argumentative specifice culturii vest-europene, configurație structurată în acord și sub influența decisivă a modelului raționalității științei și nutrită din supremația discursului identitar național. Retorismul culturii savante tradiționale, fundamentele și stilistica *Weltanschauung*-ului de tip creștin-ortodox, sunt părăsite în favoarea culturii argumentative și, ca un corolar, Binele ca valoare structurantă a culturii

savante tradiționale este înlocuit de supremația Adevărului, chiar în condițiile autonomiei valorilor. Cu alte cuvinte, standardul identitar al vechii culturi române s-a configurat în absența științei și a ideii de adevăr științific. Până la Maiorescu, în cultură, la noi nici nu exista un mod de reprezentare a adevărului pe care îl realizează știința. O dată cu el, știința, ca mod de realizare exemplară a adevărului, tinde să ocupe spațiul minții majorității intelectualilor. Chiar Maiorescu se considera un om de știință, un profesionist al gândirii iar conceptul său de filosofie era unul științific, pentru a-l cita pe Rădulescu-Motru. O națiune nu se poate dezvolta în absența științei și, prin urmare, corelația național-adevăr este prima care trebuie luată în seamă atunci când este vorba să analizăm chestiunile ce țin de vitalitatea unei națiuni.

Destinul culturii românești în ansamblul ei, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, trebuie gândit solidar cu rostul și destinul hotărnicit filosofiei în grai românesc de către Titu Maiorescu: filosofia ca fundament sau temei al culturii și, plecând de aici, filosofia în calitate de conștiință de sine a unei culturi. Putem spune că filosofia, prin opera critică a lui Maiorescu, apare solidar cu problema identității de sine a culturii noastre, că ea este intricată cu problema identității românești. Prin raportarea lui Maiorescu la perspectiva totalității, cultura română ajunge la o deplină conștiință de sine sub impactul filosofiei. Maiorescu desăvârșește “revoluția copernicană” produsă în modul în care românii s-au văzut pe ei înșiși - conștiința de sine colectivă nu se mai mișcă după credința transcendentă, ci după europenitatea imanentă românilor. Așa se explică poziția de *spiritus rector*, de necontestat, a lui Titu Maiorescu în cultura română.

Cu toate acestea, standardul identitar trasat de către Titu Maiorescu conține în el tensiunea dintre național-universal exprimată în sintagma “naționalism în marginile adevărului”, tensiune care a nutrit gândirea filosofică interbelică și care a revenit în prim planul culturii noastre în ultimul deceniu al secolului al XX-lea, odată cu discuțiile privind reconstrucția și europenitatea culturii noastre.