

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
VIII

MIRCEA VULCĂNESCU

Coordonator: Viorel Cernica

**STUDIES ON THE HISTORY
OF ROMANIAN PHILOSOPHY**

VIII

MIRCEA VULCĂNESCU

Editor: Viorel Cernica

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**
vol. VIII

MIRCEA VULCĂNESCU

Coordonator: Viorel Cernica
Ediție îngrijită de Mona Mamulea
Aparat bibliografic de Titus Lates



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2012

Copyright @ Editura Academiei Române, 2012
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
Tel./Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: <http://www.ear.ro>

Referenți: **Conf. univ. dr. SAVU TOTU**
Conf. univ. dr. VIOREL VIZUREANU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Mircea Vulcănescu / coord.: Viorel Cernica ; ed. îngrijită de
Mona Mamulea ; aparat bibliografic de Titus Lates. -
București : Editura Academiei Române, 2012
ISBN 978-973-27-2236-7

I. Cernica, Viorel (coord.)
II. Mamulea, Mona (ed.)
III. Lates, Titus (ed.)

14(498) Vulcănescu, M.
929 Vulcănescu, M.

**EDITAT CU SPRIJINUL AUTORITĂȚII NAȚIONALE
PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ**

Redactori: MIHAI POPA, MIRCEA DOBRE
Tehnoredactor: MARIANA MOCANU
Coperta: MARIANA ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 29.10.2012. Format: 16/70×100.

Coli de tipar: 23,5. Tiraj: 200 ex.

C.Z. pentru biblioteci mari: 1(498)(09)(082)

C.Z. pentru biblioteci mici: 1

CUPRINS

MIRCEA VULCĂNESCU: 1904–1952

Alexandru Surdu , Mircea Vulcănescu și rostirea filosofică românească	9
Dragoș Popescu , Reflecții asupra poziției lui Mircea Vulcănescu în filosofia românească	13
Marin Diaconu , Mircea Vulcănescu: viziunea etică și atitudinea morală	21
Roberto Merlo , „Ispita” lui Mircea Vulcănescu sau căutarea de sine între identitate și alteritate	33
Ion Dur , Generația și „spiritul timpului”	57
Mihai Popa , Dimensiunea „istorică” a existenței românești la Mircea Vulcănescu, Gh. I. Brătianu și Vasile Băncilă	72
Ioana Repciuc , Mircea Vulcănescu: o filosofie a religiozității populare	84
Remus Breazu , O reconstrucție a ontologiei vulcănesciene	110
Cornel-Florin Moraru , Note pentru reconstrucția conceptului „metafizic” de <i>logos</i> la Mircea Vulcănescu	117
Ioan Drăgoi , Aspectul metodologic și „chipul” întâmplării în gândirea românească a ființei. Explorare hermeneutică	125
Bogdan Rusu , Filosofia ca metafizică descriptivă	146
Lucian-Ștefan Dumitrescu , Mircea Vulcănescu și sociologia modernității	163
Silvia Giurgiu , Analitica și dialectica suveranității la Mircea Vulcănescu	182
Ionuț Butoi , Mircea Vulcănescu și satul românesc interbelic	196
Romina Surugiu , Sub zodia efemerului și a cotidianului. Mircea Vulcănescu despre presă și ziarști	230
Mona Mamulea , „Ce-ar fi dacă?” Mitologia ca „teorie de fond” pentru experimentul de gândire	237
Viorel Cernica , Constituirea fenomenală a dimensiunii existenței	250
„El a privit istoria drept în ochi”. Interviu cu avocatul Constantin Vișinescu despre Mircea Vulcănescu și vremea sa (Doina Rizea)	280
Mircea Vulcănescu: o bibliografie a exegezei (Titus Lates)	287

RESTITUIRI

Liviu Bordaș , „Întotdeauna far într-o lume nihilistă”. Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu – completări documentare	303
---	-----

SEMNAL

Semnal 2011 (Titus Lates)	365
Abstracts	367

„ISPITA” LUI MIRCEA VULCĂNESCU SAU CĂUTAREA DE SINE ÎNTRE IDENTITATE ȘI ALTERITATE¹

ROBERTO MERLO

„Teribila întrebare „cine anume sunt” trăiește atunci în mine ca un corp în întregime nou, crescut în mine cu o piele și niște organe ce-mi sunt complet necunoscute. Rezolvarea ei este cerută de o luciditate mai profundă și mai esențială decât a creierului.” (Max Blecher, *Întâmplări în irealitatea imediată*)

1. INTRODUCERE

Studiul de față se dorește a fi o reflecție asupra unor aspecte ale modului în care omilateralul și enciclopedicul gânditor Mircea Vulcănescu (1904–1952) a abordat problema specificului național românesc, precum și asupra legăturilor pe care ideile acestuia le întrețin, printr-o rețea de trimiteri și influențe, cu climatul cultural al epocii. Tezele și ipotezele lui Vulcănescu vor fi cercetate din perspectiva istoriei ideilor, printr-un *close reading* al unor texte semnificative².

¹ O versiune a contribuției de față a apărut mai întâi sub titlul „«Ispita» lui Mircea Vulcănescu între autohtonism și integrare”, în Marius-Radu Clim, Laura Manea, Ofelia Ichim, Florin-Teodor Olariu (coord.), *Identitatea culturală românească în contextul integrării europene*, Actele simpozionului internațional „Identitatea culturală românească în contextul integrării europene” (Iași, 22–23 septembrie 2006), Iași, Editura Alfa, 2006, pp. 541–563; doresc să le mulțumesc pe această cale îngrijitorilor prezentului volum pentru interesul arătat contribuției mele la conturarea profilului intelectual al lui Mircea Vulcănescu și pentru decizia de a o include printre studiile prezentate aici. Recitirea textelor lui M. Vulcănescu mi-a confirmat în esența lor părerile exprimate cu acea ocazie; în consecință, textul de atunci se reia aici cu numeroase întregiri și modificări, dar fără schimbări de substanță.

² Așadar, nu voi discuta în detaliu validitatea, nici filiația propriu-zis filosofică a teoriilor lui Vulcănescu, analiza autorizată în acest sens revenindu-le filosofilor și istoricilor filosofiei. În legătură cu posteritatea abordării filosofice vulcănesciene ajunge să amintim faptul că analiza limbajului practică de acesta va fi continuată de Constantin Noica, creator al unui „model ontologic românesc” sistematic care duce mai departe *more proprio* explorările „întru ființă” inaugurate de Vulcănescu cu eseul *Dimensiunea românească a existenței*, „fără lecția căruia, poate, – mărturisește Noica însuși – n-aș fi scris niciodată *Rostirea românească*” (Constantin Noica, „Amintiri despre Mircea Vulcănescu” [1990], în Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, cuvânt înainte de Constantin Noica, selecția textelor, note și comentarii de Marin Diaconu și Zaharia Balica, București, Eminescu, 1996, p. 9).

Investigarea filosofică originală a lui Mircea Vulcănescu, după cum a sesizat V. Vetîșanu³, procedează „dintr-un puternic sentiment al căutării” și este marcată de „sinuoase contradicții”, „incertitudini” și „concluzii tranzitorii”. Brusca întrerupte de moartea prematură a filosofului în 1946 și neajungând prin urmare să capete o formă organică și sistematică definitivă, explorările lui Vulcănescu se prezintă (ca să folosim un termen-cheie al filosofiei vulcănesciene) ca niște *ispite*, tentante deschideri către posibilitățile de a fi ale gândirii, a căror analiză atentă este în măsură să contribuie la o mai bună înțelegere nu doar a climatului cultural din epoca interbelică, ci și a unor teme și direcții majore de reflecție ale gândirii românești dintotdeauna.

Născute într-un mediu socio-cultural fecund, agitat de fermenți ideologici de orientare diferită și deseori contrastantă, credem că reflecțiile vulcănesciene în jurul specificului național românesc, această seculară „obsesie” a culturii române, încă prezintă, la mai bine de jumătate de secol de la formularea lor, câteva aspecte care pot atrage atenția (ca să folosim iarăși o sintagmă vulcănesciană) „omului românesc” contemporan, acel om pe care îl vedem astăzi – în urma rapidelor și uneori radicalelor schimbări din ultimele decenii și chiar din ultimii ani – angajat în procesul de definire, iarăși, a propriei identități colective. Europeism și americanism, globalizare și regionalizare, ortodoxism și laicitate sunt doar câteva dintre „ispitele” care își dispută zilnic, cu mai mult sau mai puțin *fair play*, pe mai multe paliere sociale și culturale, primatul asupra identității (sau identităților?) românești.

2. OMUL ROMÂNESC

Nu voi zăbovi asupra figurii de savant a lui Mircea Vulcănescu; recuperarea operei sale, din punct de vedere atât editorial, cât și critic, este în curs de destui ani și a culminat cu editarea a două volume de *Opere* în prestigioasa colecție de „Opere Fundamentale” coordonată de academicianul Eugen Simion și publicată sub egida Academiei Române și a Fundației pentru Știință și Artă⁴. De altfel, și volumul de față constituie o ulterioară dovadă a interesului pe care figura și opera lui Vulcănescu continuă să o stârnească în rândurile intelectualității românești.

Ne interesează aici doar să menționăm (urmând părerea lui Marin Diaconu, principalul editor și comentator al operei vulcănesciene) că, în mare, activitatea creatoare a lui Mircea Vulcănescu se poate împărți în două perioade⁵:

³ Vasile Vetîșanu, „Mircea Vulcănescu în conștiința culturii românești”, în *Viața românească*, 6 (79), 1984, p. 91.

⁴ Mircea Vulcănescu, *Opere*, vol. I, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Către ființa spiritualității românești*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, prefață de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă – Univers Enciclopedic, 2005; Mircea Vulcănescu, *Opere*, vol. II, *Chipuri spirituale. Sociologie*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, prefață de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă – Univers Enciclopedic, 2005. Totuși, cea mai mare parte a citatelor sunt extrase din precedenta ediție de referință (București, Editura Eminescu, 1996 și 1997), în cea mai mare parte preluată în volumele Academiei.

⁵ Marin Diaconu, „Un chip spiritual al vremii...”, în Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, ed. cit., pp. 22–23.

1) 1925–1936/37, ani ai scrierilor „ortodoxiste” pariziene, ai căutării „tinerei generații”, ai intereselor pentru economie, sociologie și filosofie generală, ai afirmării aceleiași „tinere generații” și a „criterionismului”;

2) 1936/37–1946, perioadă în care autorul încheagă o definiție filosofică a omului românesc având ca obiectiv descifrarea, descrierea și punerea în valoare a „dimensiunii românești a existenței”.

Nu este lipsit de însemnătate, pe plan istoric, faptul că în această a doua perioadă – căreia îi aparțin capitalele cercetări din *Omul românesc* (1937) și *Ispita dacică* (1941), încununate de *Existența concretă în metafizica românească* (1940–1944) și *Dimensiunea românească a existenței* (1943) – se petrece escalada naționalismului care va atrage România în tragedia celui de al Doilea Război mondial. Într-o epocă în care apărarea justă a „românității” cunoaște instrumentalizările și devierile intoleranței și ale xenofobiei, reflecțiile lui Mircea Vulcănescu în jurul „specificului național” reprezintă (ca și cele ale altor tradiționaliști moderați, în primul rând L. Blaga⁶) o încercare de a readuce această problematică în făgașul unei dezbateri civile, științifice și viabile din punct de vedere cultural.

În această privință, unul dintre reperele cele mai actuale ale cercetării filosofice vulcănesciene asupra omului românesc este reprezentat, cu certitudine, de teoria „ispitelor”, argumentată temeinic în *Omul românesc* și desfășurată teoretic mai pe larg în *Ispita dacică* (*Dimensiunea românească a existenței* aduce, în această perspectivă, doar precizări și nuanțări). Nu este întâmplător că, potrivit părerii aceluiași Marin Diaconu, activitatea intelectuală (și politică *latu senso*, am adăuga noi) a lui Vulcănescu se situează în posteritatea liniei Cantemir–Hasdeu–Xenopol–Pârvan–Gusti–Nae Ionescu, adică în făgașul acelui „enciclopedism românesc” ai cărui reprezentanți de frunte vor fi denumiți peste ani de Mircea Eliade – prieten și coleg de generație al lui Vulcănescu – „tradiționaliști – oameni universali”⁷ (autorul îi mai adăuga pe listă pe Eminescu, Iorga și Blaga). Această alăturare este și mai grăitoare prin prisma teoriilor specificului național și ale etnicului românesc, în istoria cărora fiecare dintre sus-pomeniții autori a reprezentat – de bine de rău, datorită a ceea ce a spus sau a ceea ce unii interpreți *au vrut să*

⁶ Exemplară în acest sens este polemica susținută de L. Blaga, peste ani (1943), împotriva ideilor lui V. Pârvan despre lumea religioasă a dacilor, conținute în *Getica* (1926). O cercetare amănunțită arată că, dincolo de faptul că Blaga nu împărtășea premisele analizei pârvaniene și că îi reproșa vehement stilul „misticizant” (foarte apreciat în schimb de tineri intelectuali ai epocii precum M. Vulcănescu sau D. Botta, cf. *infra*, n. 76), reconstrucțiile celor doi savanți se întâlnesc în foarte multe puncte esențiale; în cele din urmă, apare clar că disprețuitoarea critică blagiană nu avea în vedere doar (sau nu în primul rând) părerile pe care le expune *realmente* istoricul, ci mai degrabă supralicitarea și răstălmăcirea concluziilor lui și culpabila instrumentalizare a acestora din partea naționalismului extremist (pentru aceasta ne permitem să trimitem la Roberto Merlo, „*Getica* vs. *Getica*. Un episodio di storia della cultura romana interbellica”, în *Annuario dell’Istituto romano di cultura e ricerca umanistica N. Iorga di Venezia*, a cura di Ioan-Aurel Pop et alii, VI–VII, Bucarest–Veneția, Casa Editrice dell’Istituto Culturale Romeno, 2005, pp. 525–547).

⁷ Mircea Eliade, „Destinul lui Hasdeu” [1963], în Idem, *Împotriva deznădejdi. Publicistica exilului*, ed. de Mircea Handoca, postf. de Monica Spiridon, București, Humanitas, 1992.

spună, cum s-a întâmplat în cazul lui V. Pârvan⁸, de pildă – o piatră de hotar.

Mai mult, dincolo de „ucenicia” intelectuală sau de relațiile personale care l-au legat pe M. Vulcănescu de V. Pârvan, D. Gusti sau N. Ionescu, această filiație virtuală capătă o cu totul altă consistență dacă se observă locul însemnat pe care îl ocupă în activitatea acestor iluștri înaintași interesul pentru „factorul dacic”, de la cunoscutele speculații etimologice ale lui B.P. Hasdeu (azi în mare parte depășite ca soluții de detaliu, dar conținând încă unele valide sugestii cu caracter general) la „dacismul umanist” al lui A.D. Xenopol și până la monumentală și atât de răstălmăcita *Getica* a lui V. Pârvan, cărora le putem alătura la fel de justificat, de pildă, „autohtonismul antilatinist” al tânărului L. Blaga⁹ și „sintezele” sud-est europene ale lui N. Iorga¹⁰ (cf. *infra*). În partea cea mai „autohtonistă” a filosofiei vulcănesciene, și în teoria ispitelor în mod special, nu este deloc greu să dibuim acțiunea acelor fermenți ideologici care agitău cultura română încă din a doua jumătate a secolului XIX și care vor cunoaște în perioada interbelică o învioreare atât a onestului interes științific (și acesta este cazul filosofului *Omului românesc*, alături de alți mari gânditori), cât și a unor noi păguboase instrumentalizări, care se vor bucura la rândul lor de o sinistă posteritate.

Sistemul vulcănescian se integrează perfect, prin urmare, în panorama preocupărilor filosofice ale epocii – dominată pentru noi azi de numele excelent al lui Lucian Blaga – năzuind spre o caracterizare detaliată (mai rar însoțită de o explicație aprofundată) a sufletului românesc autentic, unic și original.

3. TEORIA ISPITELOR

3.1. Conceptul de „ispită”

Conceptul de „ispită” circula în lexicul filosofic vulcănescian deja cu mult timp înaintea elaborării exemplare din *Omul românesc* (1937). Îl întâlnim într-un ciclu de trei conferințe radiofonice din 1930, în care filosoful aborda problema existenței filosofiei românești și a caracterului ei specific. În cea de a doua conferință, *Filosofia românească contemporană*, Vulcănescu semnala – în caracteristicu-i spirit clasificator – o posibilă tipologie a filosofului în funcție de „mobilul” „care împinge pe oameni spre filosofie”¹¹: filosoful politic, profesorul de filosofie și

⁸ Vezi nota precedentă.

⁹ Lucian Blaga, „Revolta fondului nostru nelatin” [1921], în Idem, *Ceasornicul de nisip*, ed. îngrijită, prefață și bibliografie de Mircea Popa, Cluj-Napoca, Dacia, 1973, pp. 47–50.

¹⁰ Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. I, tom. 1, *Strămoșii înainte de romani* [1936], text stabilit, note, comentarii, postfață și indice de Vasile Chirica, Virgil Mihăilescu-Bîrliba, Ion Ioniță, introducere și notă asupra ediției de Gheorghe Buzatu și Victor Spinei, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988; Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. I, tom. 2, *Sigiliul Romei* [1936], text stabilit, note, comentarii, notă asupra volumului, postfață, *addenda* și indice de Virgil Mihăilescu-Bîrliba, Vasile Chirica, Ion Ioniță, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.

¹¹ Mircea Vulcănescu, „Filosofia românească contemporană” [1930], în Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, ed. cit., p. 224.

„filosoful pur și simplu”. Imboldul acestui din urmă tip ar fi „un fel de neliniște a ființei sale, care caută a o potoli prin argumente, sau concepții, un fel de căutare de echilibru abstract al ființei sale, între diferite poziții care se înfățișează ca niște *ispite* [s.n. – R.M.] reflexiunii personale”¹².

Teoria ispitelor, expusă în mod desăvârșit în volumul de mai târziu, nu este decât o „lărgire” a acestei prime cugetări asupra (în cele din urmă) propriei sale persoane, o proiecție a condiției individului asupra colectivității sau – în terminologia cu iz arhaic îndrăgită de Vulcănescu – a stării „insului” proiectată asupra „neamului”. Mai precis, teoria ispitelor se naște în esență din proiectarea asupra laturii metafizice a „neamului” (*duhul, ethos-ul, sufletul sau ființa colectivă*) a stării individuale de îndoială, de nehotărâre în fața multiplelor „posibilități de a fi”¹³. În volumul citat, Vulcănescu va sistematiza concepția sa despre această stare la nivel colectiv, coroborând-o cu analiza explicită a factorilor istorici de lungă durată implicați în închegarea acesteia, ajungând să considere *Volksgeist*-ul drept „o anumită arhitectură de ispite”¹⁴ sedimentate cu trecerea vremurilor și *prin* vremuri¹⁵.

Substanța acestei concepții este că atât starea actuală, cât și cea viitoare a omului (ca individ, dar și colectivitate, în speță a „omului românesc”) constituie rodul alchimiei tendințelor și pulsionilor interioare diferite și contrastante, definite din cauza caracterului eminentemente veleitar, *ispite*. Ispitele vulcănesciene sunt niște provocări, niște tentații de a exista într-un anumit mod, sfidări sau reticențe existențiale, „îmbolduri și minime rezistențe”¹⁶ derivând din ansamblul sedimentărilor spirituale, al „stărilor sufletești” de felurite origini determinate de circumstanțele istorice și geografice în care o anumită *comunitate* – adică un anumit *neam* – s-a dezvoltat¹⁷.

Cercetarea „ființei” oricărui „neam” se configurează, așadar, fără puțință de tăgadă, ca o *arheologie spirituală* menită să scoată la iveală și să așeze la locul lor cuvenit toate straturile, suprapunerile și influențele care intră în „constituirea unui eu printr-o ierarhizare specificată de non-euri”¹⁸. Din această din urmă afirmație

¹² *Ibidem*, p. 229.

¹³ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc” [1937], în Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. III, *Către ființa spiritualității românești*, selecția textelor, note și comentarii de Marin Diaconu și Zaharia Balica, București, Eminescu, 1996, p. 117.

¹⁴ Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței” [1943], în Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. III, *Către ființa spiritualității românești*, ed. cit., p. 168.

¹⁵ De altfel, într-o scurtă conferință radiofonică, Vulcănescu definea „spiritualitatea” drept „*forma specială a relațiilor dintre om și ansamblul mediului în care trăiește*” (Mircea Vulcănescu, „Paradoxele vieții spirituale moderne” [1935]; în Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, ed. cit., pp. 67–69. În acest sens, spiritualitatea unui popor este o „structură” complex articulată – adică o „arhitectură” – formată de rețele de relații pe care omul le întreține *în cursul devenirii istorice* cu lumea exterioară, de reacțiile la stimulii și la provocările acesteia.

¹⁶ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 117.

¹⁷ În acest sens, pentru românitate Vulcănescu amintește: spațiul ondulat al lui L. Blaga (asimilându-l totuși, eronat, în primul rând dimensiunii geografice), „viața de vale” descrisă în monografiile lui H.H. Stahl, stilul de viață păstoresc asupra căruia insistă O. Densusianu și „sufletul omului de la munte” laudat de S. Mehedinți; Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică” [1941], în Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. III, *Către ființa spiritualității românești*, ed. cit., p. 133.

¹⁸ Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, loc. cit., p. 169.

rezultă limpede că, pentru Vulcănescu, aceste înrâuriri spirituale sunt parazitare față de fondul originar. Ele

„nu sunt caractere dominante, pentru că nu se manifestă ca existențe depline, ci numai ca veleități, ca tendințe de a te depăși și de a ieși din tine pentru a te întregi prin adaosul unei realități din afară, care te subjugă și în care recunoști parcă o identitate formativă primordială”¹⁹.

În pofida caracterului secundar, aceste veleități nu sunt deloc neînsemnate, precum doreau alți cercetători ai spiritului, ai limbii sau ai societății românești de atunci: funcția lor este oarecum asimilabilă cu a unui catalizator, sunt niște „non-euri” inerte în sine, dar cu potențialități latente de atracție care se activează în funcție de diferitele dispoziții ale „eului” primar, declanșând reacții diferite în momente și cu intensitate diferite²⁰.

Definirea *ființei românești* trece deci prin determinarea naturii, a intensității și a razei de acțiune a unei serii întregi de „oporturi metafizice” succesive, coexistente și uneori contrastante în prezent, generate de contacte istorice cu alte populații și cu lumile lor spirituale:

„Dacă am încerca să definim structura sufletului nostru național, punând-o în relație cu împrejurările în care s-a dezvoltat neamul [...], și dacă pe aceste diferite stări sufletești, raportate la împrejurările respective, am încerca să punem numele unui popor de proveniență²¹ – am vedea că acest suflet se caracterizează printr-o serie de veleități de a fi în anumite feluri, printr-o serie de tentațiuni, printr-o serie de reprezentări divergente despre sine, printr-o serie de sentimente de lipsă de actualitate, care s-ar simți întregite prin alunecarea în direcția felului de a fi al anumitor altor popoare, pe care cu un cuvânt am încercat să le caracterizez sub numele de ispite”²².

Omul metafizic românesc se caracterizează deci prin prezența unor veleități existențiale, a anumitor tendințe centrifuge care îl îndepărtează de sinele lui adevărat, generate de acele „insuficiențe” care, doar ele – după cum susținea cu forța bunului

¹⁹ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 133.

²⁰ S-ar putea institui o interesantă analogie parțială cu modelul complex al identității propus mult mai târziu de P. Ricœur (1990) în eseurile din *Soi-même comme un autre*, și în care identitatea ia formă din colaborarea dintre asemănarea și deosebirea față de sine și de ceilalți, dintre identitatea *idem* („idemitate”, identitatea statică, imuabilă, întrucât este sustrasă schimbării și timpului) și identitatea *ipse* („ipseitate”, identitatea dinamică). În mod asemănător, identitatea ființei colective se naște la Vulcănescu din tensiunea între imuabilitatea metafizică a „eu-lui” și imboldurile la variație istoric determinate care sunt *ispitele* („non-euri-le”). În ambele cazuri, identitatea este un „construct narativ”, rodul unei „discursivizări” a sinelui de tip preponderent ficțional-personal (eng. *story*), respectiv istoric-colectiv (eng. *history*).

²¹ Editorii integrează astfel propoziția: „dacă pe aceste diferite stări sufletești [...] am încerca să punem numele unui popor de proveniență [*daco-romană*] [s.n. – R.M.]”. Această integrare (reluată și în ediția de *Opere* a Academiei, vol. I, 2005, p. 961) ni se pare superfluă și înșelătoare întrucât pasajul citat înseamnă pur și simplu „dacă am încerca să «etichetăm» stările sufletești cu pricina”, adică „dacă am atribui originea fiecărei ispiti unui anumit popor” (grecii, slavii, franțuzii etc.), exact cum va proceda mai departe autorul însuși. Mai mult, în text autorul nu întrebuițează nicăieri sintagma „daco-român”.

²² Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 133.

simț M. Ralea²³ – „pot deveni probleme”. La urma urmei, dinamica dimensiunii metafizice românești apare profund marcată, în viziunea lui Vulcănescu, de aceeași acută senzație de inadecvare, de nepotrivire cu restul lumii, căutându-și compensarea în apropierea de moduri de a fi proprii în origine altor popoare, care constituie fondul „complexelor” culturale pe care le va puncta încă peste mulți ani M. Martin²⁴ și ale cărui surse sunt în general de găsit în condițiile istorice specifice în care s-a dezvoltat cultura românească și în „paradoxurile” care o caracterizează²⁵.

3.2. Sistemul ispitelor

Spiritul clasificator și extrem de analitic al lui M. Vulcănescu, evidențiat și în bogata sa activitate de sociolog și economist, sustrage matricea etnospirituală românească fixității și monolitismului în care încerca s-o eternizeze tradiționalismul intransigent al epocii, derutat de schimbările rapide și deseori greu de înțeles prin care trecea societatea românească între cele două războaie mondiale.

Matricea spirituală compozită a fiecărui popor, „arhitectura de ispite” comparabilă funcțional cu „teoria influențelor” lui L. Blaga, cu „amestecul” de care vorbea G. Ibrăileanu²⁶ sau cu „sintezele” lui N. Iorga²⁷, este pentru Vulcănescu o creație interioară dinamică, *in fieri*, mereu actualizată la nivel atât colectiv, cât și individual în funcție de relația dialectică care se instaurează fie între diferitele ispite, fie între acestea și fondul originar. Ispitele se articulează sincron și diacronic,

²³ Mihai Ralea, „Etnic și estetic” [1927], în *Fenomenul românesc*, studiu introductiv, note, îngrijire de ediție de Constantin Schifirneț, București, Albatros, 1997, p. 35.

²⁴ Mircea Martin, *G. Călinescu și complexe literaturii române* [1981], cu un *Argument* al autorului, postfață de Nicolae Manolescu, Pitești, Paralela 45, 2002.

²⁵ Sorin Alexandrescu, *Le paradoxe roumain* [1976]; trad. rom: *Paradoxul român*, București, Univers, 1998, pp. 31–43.

²⁶ Criticul susținea că „[t]oate popoarele sunt un amestec de rase, însușirile acestor rase s-au combinat (dând sume chimice, în parte interferându-se) într-un tot care ar fi psihologia unui popor, dar care nu e nici ea psihologia acelui popor, pentru că acest amestec de rase (= poporul) trăiește zi cu zi, își face mereu mai departe psihologia lui specială” (Garabet Ibrăileanu, *Characterul specific în literatură* [1923], în *Idem, Opere*, V, ed. critică de Rodica Rotaru și Al. Piru, București, Minerva, 1977, p. 93).

²⁷ Ideea că românii, istoria și cultura lor sunt rodul unui șir de sinteze etnice, culturale și spirituale succesive, caracterizate fiecare de un anumit „sigiliu” (tracic, roman, bizantin etc.), o întâlnim deja în primele scrieri istorice ale lui Iorga, precum *Geschichte des Rumänischen Völkes im Rahmen seiner Staatsbildungen*, I–II, Gotha, 1905 (ed. rom. Nicolae Iorga, *Istoria poporului românesc* [1922–1928], ed. îngrijită de Georgeta Penelea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985); teoria sintezelor se afirmă programatic în monumentală lucrare *Istoria românilor* (I–IX, Vălenii de Munte, 1936–1939), în mod special în primele două tomuri, *Strămoșii înainte de romani și Sigiliul Romei* (v. Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. I, tom 1, ed. cit., în part. *Cartea a III-a: Sintezele*: 224–284, și Nicolae Iorga, *Istoria românilor*, vol. I, tom 2). În viziunea lui Iorga, împletirea unor influențe reciproce altoite pe un fond comun – teoretizat mai întâi de B.P. Hasdeu în *Strat și substrat. Genealogia popoarelor balcanice* (1892); vezi B.P. Hasdeu, *Strat și substrat. Genealogia popoarelor balcanice* [1892], în *Idem, Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. III [1898], ed. îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuși, București, Minerva, 1976, pp. 7–30 – a dat naștere acelor trăsături comune care generează „unitatea fundamentală” pe care istoricul o întrezărea sub polimorfismul realităților europene și în mod special sud-est europene.

orânduindu-se într-o complexă stratificare care se raportează constant față de trecut și, în ultima instanță, față de stratul „originar” traco-dacic:

„Neamul românesc e cuprins astfel virtual tot atât în unitatea pământului românesc (extindere a ideii de moșie), drept de stăpânire legat de conștiința legăturii de sânge cu stăpânitorul primitiv [s.m. – R.M.], pe cât e cuprins în unitatea cugetului românesc față de mormintele domnilor noștri, în unitatea de limbă, de port, de obiceiuri care îngăduie oamenilor să se înțeleagă și să trăiască laolaltă”²⁸.

Poziția geografică și geopolitică aparte – mereu la răspântia imperiilor, la granița între Europa centrală, stepele eurasiatice și Balcani – a făcut ca spațiul românesc să fie, totodată, în caracterizarea lui M. Vulcănescu, un „coridor de invazie”, un „teatru de război” și o „țară de azil”. Aceste condiții istorice specifice implică și o „poziție biologică” unică, încropită din numeroasele aluviuni etnice: „corcirii firești” pe care o implică acestea îi corespunde totuși „reacția pământului și supraviețuirea unui tip alodial”, datorită unei specifice „puteri de subzistență”²⁹. Aceste dinamici de agregare-dezagregare au drept consecință „sedimentarea” materialului uman, din punct de vedere biologic, în trei straturi principale:

- stratul *fundamental*, adică traco-latin, alcătuit din „altoirea” – cum ar spune A.D. Xenopol³⁰ – structurii latine, mai ales culturale, pe bază „etică” traco-dacică (în tradiția lui Pârvan, Xenopol, Drăghicescu, Iorga etc.);
- stratul *infiltrat*, de pildă slavii;
- stratul *tolerat* sau „în azil”, adică popoarele balcanice, de pildă grecii.

Acestora li se adaugă un „apendice” definit ca fiind „scoaterea din țâțâni (dislocarea internă) a elementului alodial”³¹, care nu este un strat propriu-zis, ci o caracteristică contemporană. Hotărâtor nu este atât cadrul astfel trasat, ci faptul că acestor „straturi biologice” le corespund niște „straturi de civilizație și cultură”³². Istoric, poporul român este produsul *etic* și *etic* (adică sufletesc) al unei intersecții unice de factori și circumstanțe, al unor amestecuri etnice și culturale prin intermediul cărora s-a „stratificat” în ființa românească un anumit și specific ansamblu de ispite percepute „ca îndemnuri, ca imbolduri”³³: „Nu există contact între culturi care să nu aibă asemenea consecințe. Și acesta este și avantajul, dar și primejdia schimburilor între culturi”³⁴.

Concret, într-o ordine parțial cronologică, aceste ispite sunt (urmez aici atât textul conferinței, cât și notele care îl însoțesc³⁵):

²⁸ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 116.

²⁹ *Ibidem*, p. 219.

³⁰ A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană* [1888], I, text stabilit, note, comentarii, postfață și indice de V. Mihăilescu-Bîrliba, prefață și studiu introductiv de Al. Zub, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 149.

³¹ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 220.

³² *Ibidem*, p. 219.

³³ *Ibidem*, p. 117.

³⁴ Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, loc. cit., p. 166.

³⁵ V. Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., pp. 116–117 și 221–222.

- autohtonă (pentru care cf. *infra*, § 4 sq.);
- romană; reproducem mai departe trăsăturile pe care Vulcănescu le atribuie fiecărei ispite: *juridicitate, caracter, consecvență, iezuitism*; reprezentanții: *Blajul*, „cu nesfârșitul său șir de canonici”³⁶, *Iuliu Maniu, latiniștii*; simbolurile: *munții*;
- bizantină: *politică, strălucire, fast, sforărie, jafuri, lărgime, toleranță. Iorga, Hasdeu, Eliade*;
- slavă: *religiozitate, lăsare în voie, moliciune, exaltare, mlădiere, delicatețe. C. Stere* – „*Viața Românească*”;
- franceză: *exprimare, scoaterea din sine ca trecere de mod – imitație. Pașoptism, Take Ionescu*;
- germană: *metafizică, reîntoarcerea spre sine, nu dislocare, ci colocare. Junimiști, Miorescu, Caragiale, Carp și Eminescu, dar și Beldiman și Sturza*;
- ebraică: *artă, scoaterea din sine, dislocare fără mod: tendințe vide, ruina nobilimii – arendășia, comerțul, industria; moderniștii (în sensul de „liberali”)*;
- ungaro-polonă, care ar fi o formă a ispitei romane îmbinate cu cea bizantină: „o ispită polono-maghiară de trufie, mai ales în Ardeal”³⁷;
- balcanică, adică greco-bulgară: forma nouă, vulgarizată, a ispitei bizantine, și țigănească: *nerv, duioșie, reacție zgomotoasă, farmec*, sintetizate în lumea pestriță și colorată a *mahalalei*.

În baza acestor caracterizări se conturează apoi un sistem deschis atât contaminărilor și colaborărilor, cât și contrastelor: așadar, există o ispită greco-bizantină (căreia i se datorează splendoarea curții lui Vasile Lupu, mănăstirea Golia, bisericile Trei Ierarhi din Iași și Stavropoleos din București, pravilele, fanarioții, palatul Mogoșoaia, administrația și modul de viață al Vechiului Regat) și una slavo-bizantină (datorită căreia avem mănăstirile Argeșului, Oltului și Vâlcei, mormintele domnești, civilizația agrară, cultul religios, Biserica domnească, organizarea bisericească și formele superioare de politică), pe când isпита maghiară se întâlnește cu cea germanică în isпита ungaro-saxonă, căreia i se atribuie Biserica Neagră din Brașov, calvinismul, catolicismul, seriozitatea și – cu o infiltrație a ispitei evreiești – comerțul local și industria; din isпита generică slavă se prelungește isпита specifică rusească – care „ne-a răpit pe Cantemir, dându-ne în schimb socialismul lui Gherea, poporanismul lui Stere și, în oarecare măsură, rivalul său bucureștean, semănătorismul [lui] Iorga”³⁸ –, în timp ce isпита romană este când a Romei (din care a izvorât istoria culturală modernă a României) și când a latinismului (din care s-au născut cronicarii, greco-catolicismul și școala latinistă). Semnificativ, Eminescu este încadrat atât în isпита germană, cât și în cea autohtonă.

³⁶ *Ibidem*, p. 119.

³⁷ *Ibidem*, p. 119.

³⁸ *Ibidem*, p. 221.

Mai mult, trăsăturile principale ale diferitelor ispite pot fi organizate în patru grupe, tutelate în mod simbolic de câte un punct cardinal: ispita orientală (în care intră și trăsăturile atribuite celei dacice): *contemplație, nerușinare, pasivitate, echilibru, scepticism*; ispita occidentală sau a orașului: *pașoptism, activitate, organizare, mistică socială*; ispita nordului sau a muntelui; ispita sudului sau a câmpiei, a apei sau a Dunării. Primele două – de care se leagă în linii mari ispitele autohtonă, greco- și slavo-bizantină, rusească, balcanică și țigănească și, respectiv, ispita romană, franceză, germană și maghiară în cele două variante – însușesc tendințe de natură etică și morală care trimit în mod clar la realitatea vremii, trăsăturile lor identificându-se în mare cu „însușirile” celor două curente ideologice și culturale care au polarizat viața intelectuală românească din prima jumătate a secolului al XX-lea, respectiv tradiționalism și modernism³⁹.

Se mai poate observa că, dincolo de natura comună, ispitele acționează diferit: în cazul ispitelor „culte”, precum cele latină, franceză și germană, dar parțial și bizantină sau ungaro-polono-saxonă, tentația acționează oarecum „de sus în jos”, prin dorința de emulație iscată de contactele de natură cultă, elitară; pe când în cazul ispitelor „populare”, ca cea slavă, țigănească sau balcanică, acțiunea pare a se petrece întrucâtva invers, „de jos în sus”, generată de contacte la nivel popular⁴⁰.

În ansamblul lor, aceste ispite identificate de autor reprezintă „reziduu actual al încercărilor prin care a trecut un neam”, rodul relațiilor neamului său – de acceptare sau de refuz – cu exteriorul: „sunt rezumatul latent al experiențelor trecutului [...], care caracterizează un suflet, care schimbă un orizont fizic sau spiritual”⁴¹. Încă o dată, nu trece neobservată analogia cu sistemul filosofic al lui Blaga, pe care Vulcănescu însuși îl aduce în discuție, dezvăluind, dacă nu o sursă de inspirație, cel puțin un posibil termen de comparație: ispitele acționează, de fapt, asemeni „personanței” blagiene, modelând inconștient orizontul – termen pe care îl întâlnim și la Blaga – și toate creațiile izvorâte din acesta: „Gândul care se iscă, mâna care schițează sunt împinse de toate aceste prototipuri într-o direcție care nu e decât rezultanta întâlnirilor, un act cu realitate imediată”⁴².

3.3. Metoda

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

³⁹ Celelalte două, a nordului și a sudului, reprezintă, dimpotrivă, tentații „geografice” interpretabile drept tendințe către un orizont exterior înrudit cu orizontul interior (în sensul blagian).

⁴⁰ Mai există și ispite „intermediare” sau „hibride”, precum cea rusească ori evreiască, în care regăsim ambele modalități. Acțiunea ispitei traco-dacice, dimpotrivă, după cum vom vedea, se exersează în cadrul unei modalități cu totul singulare.

⁴¹ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 133.

⁴² *Ibidem*, p. 134.

Caracterizarea psihologică și socială a ispitelor provine în cele din urmă din prelucrarea materialului oferit de stereotipurile pozitive și negative în baza cărora „românii au admirat și criticat totdeauna alte popoare”; așadar, francezul este elegant, însă fățarnic și meschin; neamțul, nebulos, dar practic; rusul, sentimental, dar inconstient și nesigur; ungurul, fudul și hain, chiar dacă „sclipirea lui i-a luat [românului] ochii”, pe când italienii sunt „buni de gură, dar la treabă tot de gură, buni”, și englezul este politicos, dar îngâmfat, americanul, simplu, dar solid ș.a.m.d. Luând în considerare aceste judecăți, autorul se-ntreabă:

„Nu există, dincolo de toate aceste critici, un punct de vedere unic, un fel de a fi, care să constituie în realitate un *criteriu* din care să derive și pe care să se întemeieze toate aceste judecăți? Comportarea românului printre străini ne-ar putea confirma existența acestuia?”⁴³.

Interesantă într-o asemenea abordare – care răstoarnă, de fapt, sus-pomenitele principii ale studierii mentalităților colective – este concepția conform căreia criteriile de judecată curente asupra *celuilalt* nu sunt studiate în folosul definiției acestuia, a „judecatului”, ci a *sinelui*, a „judecătorului”. Descrierea omului românesc se extrage nu din felul în care românul este văzut *dinspre exterior* (fie și de către sine însuși), ci din modul în care acesta privește *înspre exterior din interior*: acesta ar fi, în concepția autorului, „chipul etern al românului de totdeauna”.

Rolul central, de pivot al întregii teorii, atribuit „privirii românești”, este un prim, clar indiciu asupra abordării vulcănesciene a problematicii specificului românesc: evitând cu inteligență capcanele naționalismului xenofob sau ale românocentrismului aberant și vizionar *à la* N. Densușianu, Mircea Vulcănescu își propune o țintă clară: „În loc să-l prefacem pe român după chipul și asemănarea unui ideal de împrumut, vom preface firea românului în criteriu de judecată pentru alții”. Mai mult, întâmpinând posibilele critici din partea celor care nu admit decât lauda exaltată a naturii întru totul pozitive a „românului de mâine”, Vulcănescu opune clar acestei viziuni naționalist-idilice o descriere extrasă nu din prejudecățile românului asupra propriei sale ființe, ci din judecățile românului asupra celorlalți: „Eu arăt aici pe român așa cum e, chiar când se crede cel de mâine. Un român așa cum nu se cere a fi judecat de nimeni, ci cum judecă el și desparte pe români, de neromâni”⁴⁴.

Vulcănescu va utiliza aceeași metodologie și în următoarele lucrări despre metafizica românească – pe temeiurile cărora își va clădi C. Noica o parte însemnată a propriului demers filosofic – încercând să extragă coordonatele *Dimensiunii românești a existenței* (1943) din expresii de limbă specific românești, care nu sunt altceva, în fond, decât *judecăți* asupra realității înconjurătoare „ascunse” în pliurile limbajului⁴⁵:

⁴³ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 119.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁵ Un demers întrucâtva asemănător îl urmăse cu câțiva ani în urmă D.D. Roșca, enucleând din frecvența anumitor exprimări lingvistice *Mitul utilului* (D.D. Roșca, *Introducere la „Viața lui Isus”*. *Mitul utilului* [1933], traducere de Dumitru Țepeneag, ed. și postfață de Marta Petreu, Cluj-Napoca, Biblioteca „Apostrof”, 1999).

„Vom numi deci [...] dimensiuni ale existenței acele orientări și înțelesuri ale ei care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. «Dimensiune a existenței» are deci [...] sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă pentru alte existențe»⁴⁶.

După cum am văzut, vicisitudinile istoriei și contactul cu alte culturi au iscat un întreg șir de acțiuni și reacțiuni din partea „tipului alodial”: definirea acestui tip se desfășoară deci pe „planul unei psihologii colective diferențiale”, ca produs al analizei „unor reacțiuni ale sufletului omenesc tipice pentru o anumită colectivitate”⁴⁷, socotite ca atare în virtutea capacității de sinteză a spiritului omenesc, „care intuiește de-a dreptul frecvența anumitor însușiri și o transformă în caracteristică definitorie pentru grup”⁴⁸.

Criticându-și „dascălul” Nae Ionescu, care după Vulcănescu confunda națiunea („realitate socială”) cu naționalitatea („însușire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală”) –, autorul afirmă: „Naționalitatea [a cărei definiție se bazează pe „caracteristicile definiției” atribuite *de către* români *la non-români*], ea este imuabilă”⁴⁹. După cum am spus, în conceptul de „român” coexistă ambele aspecte, cel schimbător și supus legilor istoriei cu cel etern, metafizic⁵⁰: ispitele vin să lege acest cadru, conferind mobilitate internă matricei imuabile și transcendente, care devine prin această „injecție” de istorie un soi de „idee” ce poate fi îmbrățișată sau nu în imanentă (cu riscul inerent al „ratării” existențiale, al distrugerii și al neînțelegerii spirituale) de către individ și/sau colectivitate:

„A fi român înseamnă a fi om într-un anumit fel. Ca atare, noțiunea de român nu este o noțiune alterabilă. Și totuși, în realitate, fiecare dintre noi este alterabil.

Românitatea este o caracteristică spirituală: imuabilă. Ce poți face este s-o recunoști, s-o identifici, să i te subordonezi, sau s-o înlături. În ce măsură poți s-o faci într-adevăr fără a te rata, e altceva!”⁵¹.

Și de asemenea:

„[În vreme ce fiecare individ viu și chiar colectivitatea, ca viață socială, adică ca realitatea sui-generis între spirit și natură, este alterabil, adică își poartă, o dată cu viața riscul neînțelegerii (și pur și simplu și spiritual) – românitatea, ea, e inalterabilă în firea ei. I te poți subsuma sau te poți distruge; dar nu o poți schimba”⁵².

⁴⁶ Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, loc. cit., p. 164.

⁴⁷ Reacție tipică înseamnă „reacțiunea statisticește predominantă, nu reacțiunea numericește uniformă, altfel zis, într-un colectiv caracterizat din punct de vedere tipic cu o anumită reacțiune, se poate întâmpla ca anumiți indivizi să manifeste altă reacțiune decât cea tipică, fără ca totuși prin aceasta să se altereze caracteristica ansamblului” (Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 130).

⁴⁸ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 130.

⁴⁹ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 121.

⁵⁰ De aici rezultă că Vulcănescu deosebește în cadrul structurii sufletești a unui *neam*, entitate istorico-metafizică, componenta istorică care este „națiunea” de componenta metafizică care este „naționalitatea” – în cazul românilor, „românitatea” (cf. *infra*).

⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

⁵² Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 120.

Totuși, în cadrul descrierii policrome și pestrițe a ispitelor, tocmai această matrice imuabilă, acest „strat fundamental” rămâne deocamdată cel mai slab caracterizat. Celelalte „prototipuri”, arhetipuri „etnice” ale unei anumite purtări/gândiri, sunt conturate sumar, dar eficace, pe când „tipul” original care s-ar lăsa ispitit de acestea nu dezvăluie încă toate trăsăturile sale intime. Lăsând să transpară înrăurirea stereotipurilor curente ale epocii (dacii ca popor de păstori protocreștini baricadat pe culmile carpatice), ispita autohtonă, a „naționalității” („românității”) care se cuibărește la rădăcina tuturor acestor mișcări de popoare și însușiri, este caracterizată pe scurt drept ispita creștinismului primitiv, a vieții pastorale și a *răzășiei* (*viața de vale*), marcată de *scepticismul, măsura, încăpățânarea și răbdarea* care au dat naștere curentului autohtonist al lui Aron Pumnul, V. Pârvan, L. Blaga, N. Iorga, Nichifor Crainic, Nae Ionescu și D. Botta.

4. ISPITA DACICĂ

4.1 Cine suntem?

Deci, după Vulcănescu, *ethos*-ul unui *neam* nu este altceva decât o „structură sui-generis de ispite”. După el, natura românului contemporan lui este produsul „cedării” anumitor ispite, adică însușirii anumitor caracteristici specifice matricei altor popoare: expunerea logică franceză, metafizica germană, religiozitatea slavă, arta țigano-evreiască, politica bizantină și viața socială balcanică⁵³, care se combină pentru a da o *gândire/cugetare germană-autohtonă* sau *traco-germană* (caracteristici: *greoaie, substanțială*), o *simțire slavă-țigănească* (*adâncă, duioasă*), o *exprimare/expunere franceză-iudaică* (*relațională*), o *acțiune sau făptuire balcano-bizantină* (*individualistă*), totul temperat de un *criteriu roman*, de sensul *măsurii substanțiale* (*calitative*) românești și al *măsurii relaționale* (*cantitative*) franțuzești⁵⁴. Însă, dincolo de caracterizarea propriu-zisă a acestui *ethos* – susceptibilă, ca toate generalizările și abstractizările, de serioase amendări principale –, interesează faptul că „cedarea” la o anumită ispită (acestea fiind „elemente *reale* pe care le purtăm în noi”⁵⁵) nu se datorează – după cum s-a văzut – unui factor *exterior*, ci unui dezechilibru *interior*⁵⁶.

⁵³ Punctul de reper al filosofului este în mod vădit (și aceasta reduce puterea explicativă a modelului vulcănescian) lumea pestriță a Capitalei Vechiului Regat, cu mahalalele și contradicțiile ei. Acest fapt a fost pus foarte bine în lumină de către M. Petreu (Marta Petreu, „Dimensiunea transilvană a existenței?” [1995], în Idem, *Filosofii paralele*, Cluj-Napoca, Limes, 2005, pp. 115–117), comparând românul prozaic, pragmatic și lipsit de elanuri frivole portretizat cu spirit critic de D.D. Roșca în *Mitul utilului. Linii de orientare în cultura românească* (1933), care se baza la rândul său pe „tipul” ardelenesc, cu românul regățean, poetic, nepractic și volubil-visător, idealizat cu zece ani mai târziu de Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței* (1943).

⁵⁴ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 118.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁶ Caracterul compensatoriu este evident mai ales în cazul ispitelor „majore”, precum cea latină, franceză sau germană, și, în general, în cazul tentațiilor care trimit către forme superioare de artă, cultură, organizare politică, sociale sau economice, precum cea bizantină, ungaro-polono-saxonă (dar și, paradoxal, după cum vom vedea, în cazul ispitei originare, cea traco-dacică).

Efortului de a puncta locul și natura componentei autohtone în acest *ethos* românesc, Vulcănescu îi dedică anume conferința *Componenta dacică a sufletului românesc*⁵⁷, devenită apoi *Ispita dacică* (1941)⁵⁸. Interesul deosebit pe care acest subiect îl trezește în epocă, precum prioritatea pe care i-o atribuia Vulcănescu în definirea „arhitecturii spirituale” românești, rezultă și din faptul că cea dacică este singura ispită analizată în detaliu și într-un text autonom de către filosof; pe de altă parte, după cum a observat Ion Pogorilovschi (într-un articol care inspiră, de altfel, anumite precauții), referirea la spiritualitatea geto-dacică a reprezentat dintotdeauna „un autentic *topos* al istoriografierilor filosofiei românești”⁵⁹. Acest efort de lămurire se lovește inevitabil atât de greutățile inerente complexității sufletului românesc, „asupra căreia, cu toata previziunea de caracterizare mioritică, cercetătorii sunt departe de a fi căzut de acord asupra relațiunii dintre ce este într-adevăr și ceea ce vor ei să fie acest suflet”, cât și de dificultățile definirii sufletului dacic,

„pentru că dacă cele câteva documente, printre care izvoare contemporane sau târzii, caracterizează câteva manifestări ale ethosului dacic, pentru gradul de reprezentativitate al acestor informațiuni, precum și pentru punerea lor de acord, suntem reduși la simple conjeturi”⁶⁰.

Coerent cu principiile sus enunțate, pentru a dezlega misterul acoperit de tăcerea surselor și puținătatea informațiilor, Vulcănescu recurge la reconstruirea metafizică, la posibilitatea de a face referință la lucruri „prin înțeles și prin intenții”, ajungând adică la înțelegerea trecutului prin ceea ce încă este viu în prezent din el: dacă este adevărat că documentele istorice, literare, arheologice etc. au valoare doar în măsura în care vehiculează semnificații metafizice, „despre ce suntem și despre ce au fost cei dinaintea noastră nu putem ști nimic decât în măsura în care le putem atribui din noi un înțeles care să le unifice”⁶¹.

Ridicând la nivel de metodă mecanismul proiecțiilor *a rebours* care în cele din urmă se află la temelurile tuturor viziunilor asupra Daciei preromane, de la Alecu Russo la C. Bolliac până la M. Eminescu, de la L. Blaga la A. Maniu și D. Botta, Vulcănescu deschide priveliștea înspre o nouă viziune a presupusei „dacități” a

⁵⁷ Prima perioadă a dacismului secolului trecut coincide cu apogeul naționalismului și al ortodoxismului de dreapta din anii '30–'40; momentul împlinirii ideale a dacismului intelectual poate fi socotit ciclul de conferințe cu titlul *Ideea dacică*, organizat în mai 1941, la „Sala Dalles” din București, de către Comitetul de inițiativă pentru dezgroparea cetăților dace din Munții Orăștiei, la care au luat parte câțiva dintre intelectualii de seamă ai epocii: Simion Mehedinți, *Ideea dacică în cugetarea geografică românească* (18 mai); Constantin Daicoviciu, *Spațiu și popor dacic* (20 mai); Ion Conea, *Virtuțile eterne ale Daciei* (24 mai); și, în fine, foștii criterioniști Dan Botta, cu *Spiritul dacic în lume* (28 mai), devenit mai târziu *Poezie și cântec* (vezi Dan Botta, *Poezie și cântec* [1941], în Idem, *Limite și alte eseuri*, ed. îngrijită de Dolores Botta, cuvânt înainte de Alexandru Paleologu, București, Crater, 1996), și Mircea Vulcănescu, cu *Componenta dacică a sufletului românesc* (31 mai).

⁵⁸ Între textele citate, *Ispita dacică* se bucură de cel mai amplu volum de schițe, scheme și note pregătitoare.

⁵⁹ Ion Pogorilovschi, „«Ispita dacică» în filosofie. Istorie și tăcere”, în *Symposion*, 2 (I), 2003, p. 284.

⁶⁰ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 131.

⁶¹ *Ibidem*, p. 130.

poporului român, asumată în mod explicit, cu luciditate și conștiința că – și este o lecție mereu actuală – orice lectură a izvoarelor, orice reprezentare a dacilor și oricare interpretare, de pildă, a relației lor cu mediul montan sau a credinței lor în nemurirea sufletului „va fi întotdeauna în funcțiune de chipul în care ne reprezentăm noi înșine cățărarea munților ori propria nemurire”⁶²; de altfel, după cum s-a observat, „[s]crutarea «începuturilor» comportă în genere rigori specifice ale *adecvării la obiect*, ale explicației și ale înțelegerii”⁶³.

În istorie nu există fapte, ci doar mărturiile ale faptelor, cărora le putem acorda mai mult sau mai puțin credit în funcție de cât de mult suntem noi înșine dispuși să credem în baza reconstrucției noastre personale a faptelor:

„Dacă lucrurile stau astfel, chiar în știință, putem să încercăm să plecăm nu de la vreo cunoaștere cu pretenții de exactitate istovitoare a realității românești și componente sale dace; ci de la ceea ce cu toții știm mai mult sau mai puțin, ori, dacă nu știm, suntem gata să cădem la învoială, pentru un temei sau pentru altul, despre ce suntem noi înșine ca popor și ceea ce ne închipuim că au fost strămoșii noștri daci”⁶⁴.

Ceea ce ni se pare deosebit de interesant în discursul lui Vulcănescu, într-o perioadă în care tema cu pricina cunoștea o adevărată modă ideologică, cu toate falsificările și instrumentalizările inerente, este chiar această onestitate intelectuală prin care filosoful își dezvăluie miza: aparent mascat sub înfățișarea unui discurs despre „dacitate”, Vulcănescu ne dă o analiză a „românității”, a aspirațiilor și temerilor unei colectivități într-un moment crucial al istoriei sale.

În cadrul teoriei ispitelor, cea dacică prezintă câteva particularități puțin sesizate de critică. Reprezentând o formă de cunoaștere de sine intuitivă, aceasta se prezintă, spre deosebire de celelalte ispите, ca o tendință nu către forme exterioare, ci către o dimensiune existențială întru totul interioară. Ispita dacică se arată nu „sub forma conformării față de un model străin, ci sub forma unui efort de adâncire spre autenticitate”, generat de ispita germană, care – din nou, nu putem trece cu vederea analogia cu caracterizarea blagiană (vezi Blaga 1936/1994: 183-198) – „în loc să ne îmbie la imitarea unui model din afară, ne îndeamnă [...] spre adâncirea și descoperirea realității noastre proprii, a configurației autohtone a sufletului nostru”⁶⁵.

Pe asemenea baze Mircea Vulcănescu, în *Omul românesc*, definea modelul de gândire românesc „traco-german”:

„Ați ghicit parcă, s-o mărturisim, cum la limita acestui efort de adâncire germanică în noi înșine se năzare străfundul sufletului românesc, nălucește ispita străfundului nostru anonim, ispita tracă, din care ispita dacă nu e decât o specificare hiperboreeană”⁶⁶.

⁶² *Ibidem*, p. 132.

⁶³ Ion Pogorilovschi, „«Ispita dacică» în filosofie. Istorie și tăcere”, loc. cit., p. 285.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 134.

Tentația tracică/dacică nu este deci „o ispită extrospectivă”⁶⁷, ca celelalte (mai ales cele „majore”), care se îndreaptă înspre exterior în căutarea echilibrului interior minat de un sentiment de inadecvare, de o „lipsă de actualitate”, ci o ispită introspectivă, mânăta de „setea de apropiere de ceea ce constituie sâmburele nealterabil al comunității noastre de simțire și credința noastră că acest sâmbure este într-adevăr nealterabil și are un rost și o semnificație proprie”⁶⁸.

Această ipotetică ispită traco-dacică reprezintă un imbold înspre sinele adevărat, un mijloc al căutării adevărului prin esențializare: „Ajungi la traci după ce elimini din tine tot ceea ce reușești să identifici că datorezi altora”. Ea este „o ispită reziduală”, ceea ce rămâne după ce ai rezistat tuturor celorlalte ispite care împing un suflet înspre orizonturi care – în moduri și sensuri diferite – nu-i aparțin: „Ea ar cuprinde elemente sufletești care nu-și pot afla altă origine, după cum filologii atribuiesc rădăcinilor trace cuvinte ce nu se vădesc aparținând altui idiom”⁶⁹. Conform mecanismului proiecției pus de Vulcănescu în fruntea instrumentelor sale metodologice, tot ceea ce *românii sunt* și ceea ce *celelalte popoare nu sunt* este stratul original, fundamental, esențial, „traco-dacic”.

Trecând peste faptul că o asemenea viziune nu ține seamă de faptul că afinitățile pot fi și *tipologice* și nu neapărat doar *genetice* și că reduce „specificul” unui popor la o monadă închisă și izolată de restul universului (evidentă este aici înrâurirea perspectivei creștine), dacă ispita dacică se identifică cu „materialul” original asupra căruia au acționat, în manieră activă sau reactivă, celelalte ispite, atunci sintagma însăși *ispită dacică* este o contradicție în termeni. Dacă „dacitatea” reprezintă tot ce rămâne odată eliminat ceea ce atrage românul către orizonturi sufletești străine, în alte cuvinte, ceea ce românul este în mod propriu și original, independent de realitatea contingentă și de stratificarea celorlalte ispite, atunci este clar că cea dacică nu poate fi o ispită adevărată, o *veleită de a fi*, ci este *fînța* însăși, sâmburele imuabil care s-ar afla sub straturile sedimentate în cursul devenirii istorice.

Totuși, contradicția este doar aparentă, deoarece fiecare om sau popor *este*, vrând-nevrând, o arhitectură de ispite, produsul unei îndelungate și complexe stratificări în a cărei compoziție fiecare ispită își găsește locul și rostul. Refuzul ispitei grecești, de pildă, ar însemna lepădarea de fanarism, dar și renegarea visului imperial al lui Vasile Lupu, precum negarea ispitei saxono-ungurești ar implica neglijarea bogatei tradiții culturale orășenești a Ardealului. Valoarea adevărată a ispitei dacice se află deci nu în faptul de „a te face *să fi*” într-un anumit mod, ci în cel de „a te face să vrei *să fi*” astfel. Imperativul ei nu este prin urmare un totalmente veleitar și inutil „fii dac!”, ci un mult mai realist și folositor „fii tu însuși!”: „Să ne oprim și să ne cufundăm în noi înșine”. Ispita dacică este tentația de a fi precum suntem, reprezintă un imbold la depășirea complexelor de inferioritate și

⁶⁷ *Ibidem*, p. 135.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 135.

a sentimentului de inadecvare care au generat celelalte ispite: „noi am aparține lumii trace atunci când nu ne-am mai sili să fim în nici un alt fel decât cum suntem”.

La sfârșitul studiului, precum Vulcănescu lămurise totuși printre rânduri de la bun început, „tracic” sau „dacic” devin sinonime cu „adevărat”, „originar”, „specific”, „autentic” și doar parțial – în limitele indicate în deschidere – cu „autohton”, în sens de „legat de stratul etnic preroman”; astfel trebuie înțeleasă afirmația potrivit căreia „ispita reziduală [...] se preface într-un factor care transfigurează totul”. Răspunsul la întrebarea „cine suntem?” este, așadar, în perspectiva autorului, „suntem cine suntem”, deoarece a se lăsa tentați de ispita dacică înseamnă „să ne lășăm ispitiți nu de aceea ce năzuim să fim, ci de ceea ce suntem”⁷⁰. Bineînțeles, problema adevărată, în care se află și primejdia alunecării spre șovinism, xenofobie etc., este tocmai să definim natura și conținutul acelu „cum”...

4.2. Cum suntem?

Următorul pas este, firește, să definim „cum” este acest „cine”. Aceasta este poate partea cea mai perimată a teoriei vulcănesciene: scäldată pe de-o parte într-un tradiționalism idilizant, de factură nostalgică și paseistă, marcată, pe de altă parte, de o anumită retorică ideologică a epocii și de întrebuițarea unor clișee, cu greu poate lămuri sensul acestei întrebări în stricta contemporaneitate. Imaginea „sâmburelui nealterabil al comunității noastre de simțire” pe care o înfățișează Vulcănescu, cu toate că dovedește o mare coerență cu demersul său cultural și politic, este puțin originală. Ea se identifică întru totul cu cea „Românie românească”⁷¹ ale cărei trăsături sunt, la urma urmei, cele pe care le regăsim în mai toate scrierile dedicate subiectului, din secolul al XIX-lea și, practic, până astăzi⁷². În primul rând, ceea ce am numi în termeni blagieni „preferință pentru categoriile organicului” sau, în siajul studiilor lui Eliade, „creștinism cosmic”, adică „[l]egătura vieții omenești cu astrele, cu codrul, frăția aceasta universală a lucrurilor omenești cu alte firi, legătura lor mitică, și întrepătrunderea sensului și destinului lor”⁷³.

Nu ne oprim aici asupra acestei caracterizări, de altfel răscunoscute. Pledoaria lui Vulcănescu pentru autenticitate se rezumă, de fapt, la lauda a tot ceea ce înseamnă creație populară, „organică”, adică în armonie cu natura (de la horă, „ceremonia rituală a tracilor, în a cărei învârtire se îngână oscilația lent progresivă a sferelor cerești” până la „doina tracică”, „cu melancolia ei liniștită și duioasă”⁷⁴), singurele

⁷⁰ *Ibidem*, p. 135.

⁷¹ Mircea Vulcănescu, „Cele două Români. II” [1932], în Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Eminescu, 1997, pp. 120–123.

⁷² Dezbaterile interbelice cu privire la „cele două Români” (una autentică, reprezentată de lumea românească tradițională și de valorile ei, și una artificială, născută din imitarea modelelor străine) continuă și dezvoltă de fapt într-un nou context polemicile iscate în a doua jumătate a secolului XIX de procesele de accentuată occidentalizare politică, economică și socială. Imaginea va cunoaște un nou moment de popularitate în cadrul dezbaterilor postdecembriste despre tranziție la sistemul democratic-capitalist.

⁷³ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 136.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 138.

forme de civilizație „superioare” admise în Gotha „românității autentice” fiind cele legate de dimensiunea orientală, creștin-ortodoxă, a culturii (mănăstirile Snagov, Căldărușani sau Horezul)⁷⁵.

Mai interesante, întrucât sunt mai originale, sunt două aspecte strâns întrepătrunse ale acestui portret, altfel destul de șters: legătura cu pământul și reînvierea „spiritului dacic”. Privitor la legătura cu pământul, Vulcănescu reia poziția pe care V. Pârvan o ilustrase cu retorica-i fermecătoare în *Parentalia* (1919). Într-un lung discurs rostit cu ocazia Marii Unirii și dedicat amintirii suferințelor și durerilor Primului Război mondial, marele istoric susține un soi de determinism geografic *sui generis*, instituind o legătură indestructibilă între teritoriul și ocupația lui, legătură în care primatul îi aparține celui dintâi, spațiu exterior ce doar fortuit (ca și în cazul orizontului blagian) coincide cu spațiul interior, dar care este singura matcă adevărată. Acestuia i se asociază constant un anumit „substrat” – la graniță între etnic, psihologic și spiritual, suprapunându-se aproape perfect ideii de „neam”, așa cum reiese ea din dezbaterile interbelice – care se perpetuează dincolo de suprapunerile și amestecurile popoarelor. Comuniunea „pământului” cu *neamul* lui primitiv, originar, este înscrisă parcă în chiar tiparul creației: „așa își păstrează popoarele sub numele diferite, pe care li le dau valurile marilor ondulații rasiale, aceleași ținuturi de străveche înrădăcinare, în aceleași granițe, pare că fixate până în amănuntele separării uscatului de ape”⁷⁶. Asemenea magistrului generației sale, Vulcănescu afirmă: „Așa se poate spune că nu Roma a cucerit aici pământul, ci pământul a cucerit Roma”⁷⁷.

Traco-dacitatea românească schițată de Vulcănescu se concretizează, în cele din urmă, într-o profundă și intrinsecă atașare de „pământ” și de valorile imuabile ale acestuia, proprii unei lumi etern aidoma sieși, organic scufundată în natură și pătrunsă de un sentiment al cosmicității care îl immortalizează și îl face străin de frica morții; o consubstanțialitate mai mult decât o adeziune, care devine inerție,

⁷⁵ Parti-pris-ul ortodoxist apare evident și în antiteza instituită între cele două catedrale din Alba Iulia: în cea catolică, unde își doarme somnul de veci „între străini” Iancu de Hunedoara, incumbă „același sentiment măreț al omului care vrea să *domine* înconjurul [...], să înfrângă moartea și irosirea vremii... să dureze”, în vreme ce în catedrala ortodoxă, „[t]otul e dezvoltarea firească a naturii dimprejur [...], e procesiune liniștită a lucrurilor” și nu există „[n]ici un efort de persistență”: „Nimic din ce a clădit omul aci nu insultă peisajul, nu i se deosebește, nu i s-a adăugat. Aici omul românesc e întreg, cum îl știm, omul doinelor și al horei, frate cu muntele și cu codrul frate” (Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 137).

⁷⁶ Vasile Pârvan, „Parentalia. Închinare la împăratului Traian la XVIII veacuri de la moarte” [1919], în Idem, *Memoriale* [1923], text stabilit cuvânt înainte și note de Alexandru Zub, București, Cartea Românească, 2001, p. 147. Influența personalității istoricului este aici evidentă; de altfel, cum mărturisește însuși Vulcănescu, prelegerile lui Pârvan, care au avut loc între 1920 și 1921 la Universitatea din București, „sunt, fără îndoială, în arta vorbitului din epoca de după război, lucruri rămase fără seamăn și care au exercitat asupra formației spiritului român din epoca de după război, o influență pe care numai Nae Ionescu a putut-o ajunge mai târziu” (Mircea Vulcănescu, *Vasile Pârvan* [inedit în epocă], în Idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. II, *Chipuri spirituale*, selecția textelor, note și comentarii de Marin Diaconu și Zaharia Balica, București, Eminescu, 1996, p. 208).

⁷⁷ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 137.

reticență față de schimbare: „Dacă acesta este fondul nostru trac și dacă noi suntem daci, mai mult prin inerțiile noastre sufletești, decât prin ispitele noastre – de ce această reînnoire a sufletului trac?”⁷⁸.

Aparenta dihotomie dintre inerția dacică și trezirea spiritului tracic adusă în discuție de Vulcănescu ilustrează aprinsa polemică care a avut loc în jurul a ceea ce în termeni blagieni am numi „accentul axiologic” specific românesc, adică atitudinea lui în fața existenței. Exemplul perfect al acestei polemici este nesfârșita *querelle* în jurul unui „mit fundamental” (G. Călinescu) al culturii române, *Miorița*. Pasivitate vs. activism, atitudine de renunțare vs. exaltare tracică în fața morții (cum o vedea Dan Botta) sau mistica jertfei, interpretările date *Mioriței* reprezintă o *summa* a tuturor opiniilor diferitelor curente de gândire în materie de românitate.

Autorul afirmă:

„Aici în București, sub straiile nemțești care ne acoperă, în orașul acesta de «dolmeni» și de «menhiri» care ne înconjoară, în care Occidentul dă zilnic asalt irealității, care la rândul ei îi măcină substanța într-o atmosferă de basm, lumea tracă reînvie la fiecare pas”⁷⁹.

Renașterea spiritului tracic, în termenii în care o prezintă Vulcănescu, corespunde unei „revoluții conservatoare” de tipul celei teoretizate de Dan Botta în *Libertatea românească* (1941)⁸⁰, reînnoirea la o formă de „libertate” specific românească.

Fervoarea dacistă nu intră, de fapt, în contradicție cu staticitatea esențială a matricei sufletești românești, ba chiar dimpotrivă, constituie un răspuns la multiplele instanțe de modernizare care în perioada interbelică răscoleau *facies*-ul unei lumi care – în ciuda voinței de a-i fixa și imobiliza esența în scheme și sisteme filosofice în încercarea de a-l sustrage devenirii creând un model de referință perpetuabil la nesfârșit – suporta, în mod masiv, consecințele revoluțiilor și schimbărilor istorice. Ea răspunde necesității fundamentare, într-un moment de criză economică, socială și politică – criză, a imobilismului, a inerției, a dorinței tradiționalistilor de a apăra un *statu quo*:

„Explicația trebuie căutată în ceea ce îi face pe oameni întotdeauna să se întoarcă asupra lor înșiși și să-și cerceteze gândul: durerea – când ți se întâmplă ceva neplăcut; când în ochii altora se țese despre tine o icoană nepotrivită ființei tale; când tu însuși, judecându-ți carentele, ajungi să te îndoiești, întoarcerea la rădăcinile ființei, la izvoare, *ad radices*, este un puternic mijloc terapeutic”⁸¹.

Definirea „sâmburelui nealterabil al comunității noastre de simțire” și convingerea „că acest sâmbure este într-adevăr nealterabil și are un rost și o semnificație proprie”, care își găsesc expresia privilegiată – în virtutea specificității lui locale – în „dacism”, sunt expresia unor nevoi reale și concrete a societății

⁷⁸ *Ibidem*, p. 138.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 136.

⁸⁰ Dan Botta, „Libertatea românească” [1941], în Idem, *Limite și alte eseuri*, ed. cit., pp. 263–271.

⁸¹ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 138.

românești din acea vreme: afirmarea autohtoniei și a continuității etnice în întreg spațiul românesc împotriva amenințării cu dezmembrarea Regatului de abia constituit (în special în 1941, cu Transilvania de nord, o parte a Bucovinei și a Moldovei – Basarabia –, „înapoiate” precedentilor „stăpânitori” cu *Diktat*-ul de la Viena din 1940, respectiv Ungariei horthyste și Uniunii Sovietice), garanția rezistenței formelor de viață locale, atât de înrădăcinate în pământ „încât ai impresia că, chiar dacă acest pământ s-ar goli de oameni, cei care le-ar lua locul s-ar face aidoma cu noi”⁸², față de „agresiunea” structurilor sociale, economice și politice, percepute ca străine, și de dezagregarea țesutului rural (urbanizare, sărăcie etc.) ș.a.m.d.

Refuzând orice banală pedagogie explicită, Vulcănescu era totuși conștient de valoarea *implicit* „educativă” a propriului demers filosofic. Dacă în primă instanță ripostează posibilelor obiecții aduse modelului descriptiv pe care îl propune, negând posibilitatea unei „pedagogii a naționalităților”, în continuare autorul se învoiește totuși la un compromis ideologic din cauza crizei valorice prin care trece o țară răvășită de război, recunoscând, până la urmă, din plin, potențialul pedagogic al modelului exemplar pe care îl alcătuiește:

„Dar chiar dacă ar fi așa, încercarea de a discerne un atare profil spiritual nu strică. Pentru că, deși ereditatea spirituală, ca și ceea biologică, e uneori produsul unei tragice fatalități, nu e mai puțin adevărat că numai cunoscând această fatalitate, în rădăcinile ei, poți judeca în ce măsură este mutabilă și întru cât se pot smulge din suflet urmările ei, fără pierderea însăși a ființei”⁸³.

Având în vedere că imboldul la introspecție al ispitei dacice scoate la iveală deopotrivă calitățile și defectele „românității” epocii și că obiectivul ultim al căutării de sine este, în realitate, un model imaginar, construit în baza unor trăsături socotite bune și pozitive, și apoi proiectat în trecut, ne apare mai mult decât legitimă întrebarea pe care o pune și M. Vulcănescu auditoriului său: „Corespunde acest lucru unei realități? Sau e o simplă creație a voinței noastre această aplecare asupra trecutului nostru dac?”.

⁸² *Ibidem*, p. 139. Optimismul funciar al viziunii vulcănesciene se evidențiază și în însușirea sus-amintitelor poziții pârvaniene privind relația „neam”-„pământ”, relevate și de prietenul său Mircea Eliade: „Nu voi uita niciodată ce mi-a mărturisit Mircea Vulcănescu de mai multe ori între 1936 și 1940: că el nu crede în dispariția neamului românesc, oricâte catastrofe s-ar abate peste noi; că nici o eventuală deportare sau exterminare masivă a românilor din zilele noastre nu ar însemna distrugerea neamului; pentru că (și acum îi citez propriile lui cuvinte) eu cred că dacă ar năvăli alte neamuri și s-ar așeza aici, la noi, *după câteva secole ar deveni și ei români*” (Mircea Eliade, „Trepte pentru Mircea Vulcănescu” [1967], în Idem, *Împotriva deznădejdii. Publicistica exilului*, ed. de Mircea Handoca, postf. de Monica Spiridon, București, Humanitas, 1992, p. 255). Un alt prieten, „bui măcicul” Emil Cioran, îi invidia lui Vulcănescu acea „împăcare” interioară pe care i-o inspira citirea „substanțialei tălmăcirii a întâmplării valahe” din *Dimensiunea românească a existenței* (Emil Cioran, „Scrisoarea 636”, către M. Vulcănescu, din 3 mai 1944, în Idem, *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ed., note și indici de Dan C. Mihăilescu, București, Humanitas, 1995, p. 339). Vulcănescu va reitera aceste idei și în „ultimul cuvânt” rostit în 15 ianuarie 1948, în fața Curții de Apel din București, Secția a IX-a Criminală (vezi Mircea Vulcănescu, *Ultimul cuvânt* [1948], ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1992).

⁸³ Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, loc. cit., p. 169.

Evident, răspunsul scontat al filosofului este: „Corespunde”. În realitate, problema nu se pune în termeni de realitate sau falsitate absolută: dacismul, am arătat, este un paradox, un „vis” care se cere judecat după regulile interne ale „visului” (pe care Vulcănescu și le asumă de la bun început). Caracterizarea dacității în sine și a caracterului dacic al sufletului românesc corespund, bineînțeles, unei realități, dar numai în măsura în care reală este proiecția viziunii de sine a românității și a valorilor în care aceasta se recunoaște în spațiul dacic, adică în măsura în care această „simplă creație a voinței noastre”⁸⁴ își are temeiul în realitatea prezentului.

5. CONCLUZII: „COMPLEXELE INTEGRĂRII”

Dacismul despre care vorbește Vulcănescu este exact ceea ce autorul declarase de la bun început: o proiecție intuitivă, un condițional al sinelui. Esența reziduală, originară, a spiritului românesc este atribuită tracilor pur și simplu în virtutea unei profunde și specifice legături cu pământul, cu datul local, cu o paradoxală „concretețe metafizică” a locului, care capătă noi adâncimi în contextul epocii,

„de parcă regăsirea de ei înșiși a românilor în spațiul rotund al Daciei de demult resuscita conștiința asumării teoretice a ceea ce ar reprezenta «fenomenul originar» local, pe latura lui imemorială de sapiență, de particular mod al deliberării filosofice umane omologabil ca «gândire fondatoare» autohtonă”⁸⁵.

Evident, speculațiile lui Mircea Vulcănescu poartă clare urmele trecerii timpului și ale schimbării mediului socio-intelectual. Totuși, din punctul de vedere al istoriei ideilor, unele aspectele ale teoriei sale (pe care nădăjduim să fi reușit să le punem în lumină) încă pot trezi un anumit interes, fiind atât de actuale pe cât de persistente sunt dilemele identitare și „complexele” culturii române.

Tânăra generație, pe care Vulcănescu o portretizează în mod exemplar în câteva scrieri⁸⁶, este caracterizată de o nemăsurată ambiție culturală, care se concretizează în proiecte enciclopedice și multilaterale, ca cele ale lui Mircea Vulcănescu însuși sau ale lui Mircea Eliade, proiecte care – în concepția lor originală – vor rămâne de cele mai multe ori nerealizate. Aceeași frustrare, care derivă la aceste „spirite ale amplitudinii” (după cum îl caracterizează pe Eliade criticul Eugen Simion) din apartenența la o cultură minoră, va da naștere la reacții și răspunsuri diferite: tânărul Eliade neagă primatul istoriei și se pornește în căutarea substratului originar ascuns în pre- și protoistorie; Emil Cioran atacă cu furie iconoclastă lumea căreia îi aparține, invocând necesitatea istorică a unui „salt” radical și violent în măsură să producă o adevărată *Schimbare la față a României* (1936) și a românului;

⁸⁴ Mircea Vulcănescu, „Ispita dacică”, loc. cit., p. 139.

⁸⁵ Ion Pogorilovschi, „«Ispita dacică» în filosofie. Istorie și tăcere”, loc. cit., p. 284.

⁸⁶ Mircea Vulcănescu, „Tânăra generație”. *Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Compania, 2004.

odată potolită, mânia juvenilă va alege, precum Eugen Ionescu, să treacă *in toto* la o altă limbă și la o altă cultură, cele franceze, care să-i ofere, prin prestigiul lor consolidat, cadrul propice desfășurării ambițiilor sale.

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

Românul, în viziunea lui M. Vulcănescu (sau *vedenia*, cum îi plăcea autorului să spună), se lasă ispitit de felul de a fi al altor popoare din cauza neajunsurilor și metehnelor pe care le sesizează în propriul său fel de a fi, încercând să le îndrepte – cum s-ar zice – „lăsând de la sine” pentru a se preface, voluntar, în altceva. Un scenariu foarte actual: astfel de fenomene (de la latinismul exclusivist la bonjurismul dezlănțuit și până la ultra-americanismul/europenismul ultimilor ani), care parcă au pus dintotdeauna la încercare echilibrul identității românești, sunt azi sub ochii tuturor și verificarea lor se află aproape la îndemâna oricui. Este destul de răspândit stereotipul românului stabilit în străinătate – *recte*, în „Apus” – care nu mai vrea să audă de România, nu mai știe sau, mai degrabă, pretinde că nu mai știe vorbi bine ori deloc românește etc., care își găsește o descriere științifică în studiile sociologice care dovedesc că românii emigrați în țările din Europa occidentală tind spre un proces de deculturare/asimilare deosebit de rapid. Tot atât de răspândit, nu doar în străinătate, este și modelul de român „verde” care, dimpotrivă, își face o lozincă din apărarea valorilor neaoșe ale „românității” martire amenințate de spioni și comploturi. Mulți români încă se mai confruntă azi cu aceleași „complexe de inferioritate” care au generat reacțiile atât de diferite ale tinerilor de acum aproape 80 de ani, precum și cu același păgubos „complex de superioritate” al geniului neînțeleș care ia forma unei reacții la cele dintâi.

„Filosofia românului” schițată de Mircea Vulcănescu constituie, după cum se știe, tocmai o replică la cea mai iconoclastă și înverșunată reacție din acea vreme împotriva realității românești (sau a ceea ce era socotit ca atare), *Schimbarea la față a României* (1936) a lui Emil Cioran⁸⁷. Atât acestor „complexe”, cât și pesimismului cioranian, Vulcănescu opune, cu optimismul care după Mircea Eliade constituia o trăsătură esențială a personalității sale, o viziune în care mai toate metehnele

⁸⁷ Variantele dedicației întocmite pentru *Dimensiunea românească a existenței*, publicată în volumul *Isoare de filosofie. Culegere de studii și texte*, îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, II, 1943 (București, „Bucovina I.E. Torouțiu”, 1944), pp. 53–97, cu dedicația „Lui Emile Cioran”, recită respectiv: „Lui Emile Cioran,/ celui dornic de schimbare la față,/ acest răspuns/ din perspectiva vecinicii românești” și, încă mai clar: „Lui Emile Cioran/ acest răspuns Schimbării la față / din perspectiva României nepieritoare” (Mircea Vulcănescu, „Dimensiunea românească a existenței”, loc. cit., p. 248). Bucur Țincu, discipol al filosofului clujean D.D. Roșca, dăduse deja eseului cioranian o primă replică cu *Apărarea civilizației* (Bucur Țincu, *Apărarea civilizației* [1938], ed. îngrijită și prefată de Marta Petreu, Cluj-Napoca, Biblioteca „Apostrof”, 2000); ambele răspunsuri sunt analizate în Marta Petreu, *Filosofii paralele*, ed. cit., pp. 128–135 (Țincu) și 118–128 (Vulcănescu).

românești aduse în discuție de studiile vremii (fatalismul, resemnarea în fața morții, pasivitatea, tendința spre negație, anistoricitatea etc.) își găsesc justificarea în faptul însuși de *a fi*, de a exista ca trăsături specifice românești (în viziunea lui Vulcănescu, date de Dumnezeu)⁸⁸.

Cu toate analogiile, situația de azi diferă considerabil de cea în care și *despre* care gândea și scria Mircea Vulcănescu, și – evident – împrejurări diferite impun soluționări diferite. După cum am subliniat în repetate rânduri, nu neapărat soluțiile și concluziile în sine ale lui Vulcănescu ni se par interesante în continuare, ci – după cum îl caracterizează M. Petreu – acel dezarmant „umanism împăcat [...] care nu are nevoie de nici o valoare adăugată pentru a recunoaște valoarea *fundamentală* a vieții – a vieții unui ins sau a vieții unei națiuni”⁸⁹. Așadar, mult mai mult decât autohtonismul moderat de amprentă creștină (cărui, personal, îi preferăm o etică laică riguroasă) și trecând peste accentele pe alocuri frust mesianice de obârșie cvasi-paşoptistă (caracteristice, din păcate, multor cercetări asupra specificului românesc), deosebit de actuală ni se pare ideea potrivit căreia cultura română trebuie să găsească înăuntrul său resursele pentru a se ameliora și pentru a se impune în atenția lumii, totuși nerefuzând obtuz schimbarea, nici dându-se fără discernământ modelor și modelelor provenite din exterior, atitudini opuse, dar care, până la urmă, izvorăsc, ambele, dintr-un endemic sentiment de inadecvare și dintr-o adâncă lipsă de încredere în capacitatea propriilor valori de a se supune schimbării fără a se denatura și, în cazul închiderii în sine, în chiar viabilitatea acelor valori care se vor apărate, așadar, cu prețul anacronismului.

De fapt, se poate observa cum teoria lui Vulcănescu constituie un răspuns aproape punct cu punct la „complexele” pe care le va evidenția sistematic mult mai târziu deja-amintitul M. Martin⁹⁰, un răspuns care merge în direcția integrării organice a culturii și a „specificului” românesc în cadrul mai amplu al culturii și al spiritualității Europei și a lumii. Și aici, nu ne interesează atât soluțiile concrete propuse, perimate de schimbarea profundă a climatului sociocultural și politic, cât, mai degrabă, principiul care stă la baza acestora, al afirmării dreptului unei (oricărei) culturi la existență și la respect pentru ceea ce este așa cum este. Complexului izolării provinciale, cărui i se subsumează complexul neșansei poziției geografice și cel al întârzierii istorice, dublate de complexul „lipsei de audiență” (culturală, politică, economică), care, în cele din urmă, tot din cele două se trage, Vulcănescu îi opune o reevaluare a acestui pământ vitregit de istorie și – prin legătura de nezdruccinat care îl leagă de acesta din urmă – a poporului pe care pământul îl modelează și îl păstrează neconținut. Autorul pune în lumină diferitele contribuții rezultate din ispite evidențiindu-le cu echitate laturile bune și rele.

⁸⁸ Evident, autorul nu se mărginește la o asemenea justificare, ci, analizând acele trăsături, reușește (pe baza premiselor sale personale) să le găsească o latură pozitivă.

⁸⁹ Marta Petreu, „Dimensiunea românească a existenței” [1995], în Idem, *Filosofii paralele*, ed. cit., p. 132.

⁹⁰ Mircea Martin, *G. Călinescu și complexe literaturii române*, ed. cit.

Româna, din „limbă minoră”, devine însuși „mustul” din care filosoful distilează esența pură a spiritului românesc⁹¹.

Ceea ce încearcă Vulcănescu este, de fapt, o „recuperare a centrului”, readucerea lui în sânul culturii române pentru a o elibera atât de complexul periferiei, cât și de cel al discontinuității, regăsind sub formele istorice pestrice coerența și continuitatea „centrului”, adică un mănunchi imuabil de trăsături care, după el, constituia sâmburele felului românesc de a fi în lume și în vreme. O încercare, aceasta, meritorie și mereu actuală, cu condiția să fie clar și atent delimitată de orice tentativă de supralicitare compensatorie. Mai mult, ni se pare esențială azi – ieri și totdeauna – chemarea în cauză a *răspunderii* individuale și colective față de destinul unei culturi (în care regăsim urmele gândirii lui D. Gusti⁹²), deoarece credem și noi împreună cu Mircea Vulcănescu că, în bine și în rău, „neamul nostru [oricare ar fi el, român, italian sau altul] nu este decât ceea ce vom fi noi în stare să facem din el”⁹³.

⁹¹ Din păcate, din punct de vedere cultural, Vulcănescu rezolvă *de facto* complexul începutului continuu eternizând formele culturale românești într-o imobilitate oarecum abuzivă, oprită la datul folcloric, la spiritualitatea creștină ortodoxă și la exaltarea laturii rurale a realității autohtone. O situație pe care cu toată îngăduința nu o putem socoti viabilă nici pentru epoca sa, cu atât mai puțin azi.

⁹² Care afirma că „națiunea este... o creație sintetică voluntară, o unitate socială, care reprezintă un sistem voluntar, cu motivare cosmică, biologică și psihologică, cu voința socială drept cauza movens a procesului de naționalizare și cu manifestări creatoare, pe tărâmul sufletesc (spiritual), economic, juridic și politic, ale vieții naționale, care formează cultura națională” (Dimitrie Gusti, „Problema națiunii” [1919], în Idem, *Sociologia militans. Introducere în sociologia politică*, București, Editura Institutului Social Român, 1935, p. 177).

⁹³ Mircea Vulcănescu, „Omul românesc”, loc. cit., p. 116.

ABSTRACTS

MIRCEA VULCĂNESCU: 1904–1952

Mircea Vulcănescu and the Romanian philosophical speech

Alexandru Surdu

Mircea Vulcănescu considered the possibility of a Romanian philosophy grounded on the Romanian language. To this end, he resorted to words and philosophical meanings that cannot be found in other languages, such as *ins*, *fire*, *chip*, *rost*, a.o. On this base, he sketched an original philosophical system he termed ‘The Romanian dimension of existence’ which was took over and accomplished by Constantin Noica in his book *Rostirea filosofică românească* [Romanian philosophical speech].

Key-words: Romanian philosophy, Romanian philosophical speech, national character of philosophy, philosophical system

Considerations on the place of Mircea Vulcănescu within the Romanian philosophy

Dragoș Popescu

The author sketches a short history of the evolution of the Romanian philosophy from the time when the first university institutions were created until the beginning of the 20th century. Mircea Vulcănescu’s philosophical contribution is to be placed in an age concerned with the modernization of the state, concerns that are specific to the decades following World War I. The author stresses Mircea Vulcănescu’s effort to promote an original philosophical thinking based on Romanian moral, religious and traditional values.

Key-words: school philosophy, Romanian interwar intelligentsia, modernization

Mircea Vulcănescu: ethical view and moral attitude

Marin Diaconu

The author presents Mircea Vulcănescu’s works related to the problems and concepts of ethics, in order to conclude that the Romanian thinker ‘lived’ his ethical view within his moral attitude. At the same time, his moral attitude was embodied and reached its height in his ethical view.

Key-words: moral philosophy, English ethics, ethics and religion, freedom and determinism, Dimitrie Gusti, medieval philosophy, Kant’s ethics

**Mircea Vulcănescu's „temptation”
or looking for ourselves between selfness and otherness**

Roberto Merlo

The present study represents a survey of theories relating to the Romanian specific national character developed in the 30s–40s of 20th century by Romanian philosopher, sociologist and economist Mircea Vulcănescu. In the first place some of the key concepts that underlie the speculations of the author (*neam* roughly ‘people’, *ispită* ‘temptation’) are discussed and contextualized in the cultural, social and political reality of his time. Further, some relevant aspects of Vulcănescu’s ‘theory of temptations’ are analysed in detail, in relations not only with the cultural reality of the author’s time but also with contemporary situation, highlighting strengths, flaws and topicality of Vulcănescu’s questions and answers.

Key-words: Mircea Vulcănescu, Romanian national identity, Romanian nationalism, interwar Romanian culture

Generation and ‘spirit of time’

Ion Dur

Vulcănescu unravelled in the structures of culture a more or less organized organism whose role was, among other things, to establish criteria in order to provide culture with a certain degree of rationality and order. ‘Generation’ was and somewhat remained such an ordering tool. In this essay, the author investigates Vulcănescu’s idea of generation in relation to the idea of a ‘new spirituality’ that animated the thinking of his time.

Key-words: generation, new spirituality, Romanian spirituality, creation, culture and politics

**The ‘historical’ dimension of the Romanian existence
in Mircea Vulcănescu, Gh. I. Brătianu, and Vasile Băncilă**

Mihai Popa

In this article we intended to outline several characteristics of the idea of ‘historicity’ as understood by three Romanian thinkers: M. Vulcănescu, Gh. I. Brătianu, and V. Băncilă. In our opinion, the common element that crossed their works was precisely *historicity as a spiritual synthesis* in the milieu of a given community that sought to express itself at a universal level. They pertained to different spiritual spheres: metaphysics and orthodox spirituality (Vulcănescu), history and law (Brătianu), and philosophy of culture (Băncilă), yet there was a point where their ideas met each other: the Romanian spirituality.

Key-words: historicity, becoming, existence, synthesis, culture, determinism

Mircea Vulcănescu: a philosophy of folk religiosity

Ioana Repciuc

The paper aims to apprehend Mircea Vulcănescu's view on traditional religion phenomena, as this was successively perceived in his various stages and perspectives of the Romanian scholar's activity and works. Positivist and empirical sociology practiced in D. Gusti's monographic school joins the polemic attitudes for defending the traditional Orthodox ethics, and the broad philosophic program of an autochthonous ontology. The constant approach of the philosopher and sociologist on Romanian folklore and the emphasis on primitive, animist, and magic features of this traditional imagery are all analysed in the context of sociological theories on folk religion. The unified philosophical expression of the way Vulcănescu understands religiosity is finally gained by abandoning classic objective sociology and the admitted preference for phenomenological interpretative sociology, the only way towards the authenticity of the performers involved in the ritual life. In order to point out Vulcănescu's contribution on the inventory of socio-anthropological understandings on Christian-pagan syncretism, the philosopher's works have been placed in a broad context of Romanian and international debates over folk religiosity.

Key-words: Mircea Vulcănescu, folk religion, sociology of religion, sociological monograph, interpretative sociology, phenomenology, traditional magic, Romanian folklore

A reconstruction of Vulcănescu's ontology

Remus Breazu

Based on the folk Romanian thinking, Mircea Vulcănescu proposed a systematic and original ontology which resembles rather the Presocratic visions than the post-Platonic European philosophy. In Vulcănescu's view, time is kairotic and the ontological principle has an ordering function, not a creative one. Being is not viewed as a stable presence, but as change and becoming.

Key-words: Mircea Vulcănescu, Presocratic philosophers, kairotic time, being, becoming

Notes for the reconstruction of the 'metaphysical' concept of *logos* in Mircea Vulcănescu

Cornel-Florin Moraru

The main theme of this essay is the philosophical reconstruction of Mircea Vulcănescu's conception of knowledge and *logos* from a phenomenological point of view. The analysis of the concept of *logos*, as it is referred to in Vulcănescu's conference *Logos and Eros in the Christian metaphysics*, brings forward a distinction between the human and the transcendent *logos*. The purpose of this essay is to show that the former offers the possibility of an ontological logic, while the latter offers the possibility of a meontological one, which can be put in correspondence, as a strictly philosophical image, with the theological thinking.

Key-words: meontology, logos, knowledge, phenomenology

Methodical aspect and the ‘portrait’ of happening in the Romanian thinking of Being. Hermeneutical exploration

Ioan Drăgoi

Following Mircea Vulcănescu’s ontological projects, this paper aims to reassemble some of the meanings of the Romanian word *întâmplare* [*happening*] in order to give a possible answer to the question: ‘what does it mean that something happens in a Romanian manner?’ We will point out the methodical role it plays, by putting it in relation to other classical hermeneutical concepts like ‘tradition’, ‘symbol’, or ‘language’. These connections will prove their effectiveness in a quantitative analysis (cause by accident as a principle of movement), as well as in a qualitative one (by resorting to some Romanian ‘hypostases’ of happening: *pretext of dispute, fulfilment as integrality, passivity as receptivity, bringing to pass, worldly proper arrangement, fate [or destiny]*). Their peculiarity will be proved in comparison to some of their equivalent meanings, as grasped in Western philosophy.

Key-words: happening, “Romanian Dimension of Existence”, hermeneutics, portrait, pretext of dispute, fulfilment as integrality, passivity as receptivity, bringing to pass, worldly proper arrangement, fate

Philosophy as descriptive metaphysics

Bogdan Rusu

In this study we use the concepts of ethnophilosophy and descriptive metaphysics to theoretically locate Mircea Vulcănescu’s kind of philosophical enterprise in his seminal work *The Romanian Dimension of Existence*. We first offer a historical explanation of the emergence of concerns with national-ethnic philosophy in the 18th and 20th centuries, and we discuss several concepts of national-ethnic philosophy, including that of ethnophilosophy. We then argue that Vulcănescu had an ethnophilosophical project and that he understood ethnophilosophy as a form of descriptive metaphysics. Borrowing Susan Haack’s terminology, we show that Vulcănescu’s ethnophilosophy-as-descriptive-metaphysics is possible under the assumption of a weak local connection between language and conceptual scheme. Finally, we express doubts concerning the possibility of descriptive metaphysics of successfully accomplishing the ethnophilosophical project.

Key-words: Mircea Vulcănescu, national philosophy, ethnophilosophy, descriptive metaphysics

Mircea Vulcănescu and the sociology of modernity

Lucian-Ștefan Dumitrescu

A broad discussion about Mircea Vulcănescu should include micro- and macro-social factors which have influenced the scholar. Thus the social determinations that moulded the author’s agenda, but also the manner in which Mircea Vulcănescu has left its mark on the social fabric of his time would become comprehensible. His attitude and behaviour in various contexts could also be explained. This article focuses on highlighting Mircea Vulcănescu’s microcosm in the attempt to show the convergence between man and author

in a context, the modern one, characterised by the segmentation of social roles. Offering insights on his philosophy of life, the article illustrates how Vulcanescu decoded modernity from a sociological point of view.

Key-words: modernity, Mircea Vulcănescu, elites, sociology

Analytics and dialectic of sovereignty in Mircea Vulcănescu

Silvia Giurgiu

The main purpose of this paper is to analyse the way in which the image of sovereignty is articulated in Mircea Vulcănescu's works. The theme goes through the several disciplinary frameworks assumed by the author (philosophy, sociology, economics and theology), establishing a connection between them.

All forms of sovereignty are conceived on a dialectical basis which will ultimately lead to the disarticulation of the phenomenon itself. Thus the plenitude of sovereignty coincides with the undermining of its attributes and therefore with the removal of the concrete marks of sovereignty. Interesting enough, in a theoretical perspective this dialectical authority makes use of the instruments of the analytic philosophy, which, in a proper use, should have determined a positivist approach to the object/phenomenon. It is still to investigate to what extent the strong presuppositions of the system that provided Mircea Vulcănescu with a method mark his philosophical structure. Is it a tension that turned into a symptom of a crisis, or is it rather a welcome synthesis of the two different theories? And finally, to what extent could such a synthesis be ever possible?

Key-words: dialectics, analytical philosophy, sovereignty, war, interdisciplinary

Mircea Vulcănescu and the Romanian interwar village

Ionuț Butoi

This article proposes a detailed analysis of the contribution brought by Mircea Vulcanescu, within the Gustian School, to the research of the economic dimension of the Romanian village. To the profitability of the peasant family's budgets, method used by prominent agronomists of the time to study peasant economy, Vulcanescu opposes a nuanced approach emphasizing the subjective economic judgment of the peasant, inspired by the research of the Russian economist Ceajanov. The method Vulcanescu proposes is part of a perspective where the household is considered the cornerstone of a homely-peasant economy, systemically different from the capitalist economy. Socio-economic problem of small farms/households represents a key part of the interwar debate on the way forward for Greater Romania: either the agrarian way or the industrial-bourgeois path. The Romanian village, for Vulcanescu and other monographists, was not just a special economic reality; it was considered as a social world in itself, radically different from the social world of the interwar Romanian cities. The whole discussion seems, at first sight, of purely historical interest; however, recent research on the importance of social capital and governance of common property shows that ignoring the special socio-economic character of the Romanian village ruined not only the quality of academic debate on the subject but the society as a whole.

Key-words: household, peasant, village, monograph, social capital, agrarianism, neoliberalism

The age of precariousness and dailiness. Mircea Vulcănescu on press and journalists

Romina Surugiu

The paper briefly presents the activity as a journalist of the Romanian philosopher, sociologist and economist Mircea Vulcănescu and his opinions on press and journalism expressed in a public conference: “The professional training of journalist”. We explore the personal, the political and the professional context of the conference, which was held in front of students, in 1940. We also outline the main ideas and concepts related to the production of the newspapers.

The conference is very important for the history of Romanian press, as it represents one of the first theoretical attempts to explain the role of media and journalism in the modern Romanian society. Vulcănescu argues the necessity of a professional training for journalists in order to achieve a better understanding of politics, economy, social life and culture for the audience. The speaker also emphasises the need for a social responsibility of journalists.

Key-words: journalism theory, history of press, profession, Romania

‘What if?’ Mythology as a ‘background theory’ for thought experiment

Mona Mamulea

Focusing on the Romanian hypothetical expressions mentioned by Vulcănescu and considered by Noica from an ontological standpoint, the present article shifts from ontology to epistemology in order to map out a few guidelines for their investigation as thought experiments. The benefit of such an approach is that it can contribute to the elucidation of the mechanisms by which a specific community organizes its knowledge and shapes its world view.

Key-words: thought experiment, hypothetical thinking, mythology, folk knowledge

The phenomenal building of the theory of existence

Viorel Cernica

This paper proposes an interpretation of Mircea Vulcănescu’s discourse on the topic related to the “Romanian dimension of existence”. There are three directions of interpretation linked to the three aspects of the mentioned work. The first one involves an analytical aspect concerning the idea of existence; the second one, a hermeneutical aspect through which we get a concept of the Romanian dimension of existence; and finally, the third one entails a phenomenological aspect that describes the phenomenon of the dimension of existence. The author argues that the phenomenological aspect constitutes the stake of Vulcănescu’s discourse.

Key-words: idea of existence; the dimension of existence phenomenon; the Romanian dimension of existence; analytical, hermeneutical and phenomenological discourse

RESTITUTIO

‘Always a beacon light in a nihilistic world’. Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu – documentary contributions

Liviu Bordaș

The main documentary evidence of the long relationship between Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu lies in their journals and correspondence. However these have not yet been entirely published. This article throws new light on their relationship on the basis of the following inedited material published in the *Addenda* to the article: 1) references to Mircea Eliade in I.P. Culianu’s autobiographic novel *Răul Selenei* (finalised in 1976), which is based on his journal and recollections; 2) three new letters of Culianu to Eliade from 1976 and 1984; 3) thirteen autograph dedications to Eliade from the years 1976–1985; 4) seventeen letters of Culianu regarding the posterity of Mircea Eliade, dating from the years 1986–1991 (four of which are addressed to Christinel Eliade). The inedited material is preserved in Eliade’s archives of Chicago (now in the University of Chicago Library) and Paris (now in the Centre of Euroasiatic and Afroasiatic Studies, Bucharest). We have corroborated these data with other unpublished material: inedited notes from Eliade’s journal, his daily notebooks, letters from Culianu’s family to Christinel Eliade, and letters of I.P. Culianu from private archives.

These new materials enable us to shed more light on Culianu’s biography and work and allow us to formulate some hypotheses on less-researched topics such as: the fate of his letters to Eliade absent from *Mircea Eliade Papers* (University of Chicago Library), his personal philosophy during the Italian years (1972–1976), the suspicion of „anti-Semitism” cast on him by some fellow Romanians from Paris (1976), his conflict with the poet Horia Stamatu (1978), the initiative to found a “Mircea Eliade Association” (1984), the publishing of the fourth volume of Eliade’s *History of Religious Ideas* (1986–1991), etc.

Key-words: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, master-disciple relationship, correspondence, History of Religions, nihilism

CONTENTS

MIRCEA VULCĂNESCU: 1904–1952

Alexandru Surdu , Mircea Vulcănescu and the Romanian philosophical speech	9
Dragoș Popescu , Considerations on the place of Mircea Vulcănescu within the Romanian philosophy	13
Marin Diaconu , Mircea Vulcănescu: ethical view and moral attitude	21
Roberto Merlo , Mircea Vulcănescu's „temptation” or looking for ourselves between selfness and otherness	33
Ion Dur , Generation and ‘spirit of time’	57
Mihai Popa , The ‘historical’ dimension of the Romanian existence in Mircea Vulcănescu, Gh. I. Brătianu, and Vasile Băncilă	72
Ioana Repciuc , Mircea Vulcănescu: a philosophy of folk religiosity	84
Remus Breazu , A reconstruction of Vulcănescu's ontology	110
Cornel-Florin Moraru , Notes for the reconstruction of the ‘metaphysical’ concept of <i>logos</i> in Mircea Vulcănescu	117
Ioan Drăgoi , Methodical aspect and the ‘portrait’ of happening in the Romanian thinking of Being. Hermeneutical exploration	125
Bogdan Rusu , Philosophy as descriptive metaphysics	146
Lucian-Ștefan Dumitrescu , Mircea Vulcănescu and the sociology of modernity	163
Silvia Giurgiu , Analytics and dialectic of sovereignty in Mircea Vulcănescu	182
Ionuț Butoi , Mircea Vulcănescu and the Romanian interwar village	196
Romina Surugiu , The age of precariousness and dailiness. Mircea Vulcănescu on press and journalists	230
Mona Mamulea , ‘What if?’ Mythology as a ‘background theory’ for thought experiment	237
Viorel Cernica , The phenomenal building of the theory of existence	250
‘He looked history straight in the eyes’. Interview with Constantin Vișinescu on Mircea Vulcănescu and his age (Doina Rizea)	280
Mircea Vulcănescu: a bibliography of exegesis (Titus Lates)	287

RESTITUTIO

Liviu Bordaș , ‘Always a beacon light in a nihilistic world’. Mircea Eliade and Ioan Petru Culianu – documentary contributions	303
---	-----

ROMANIAN PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY

Romanian philosophical bibliography: 2011 (Titus Lates)	365
Abstracts	367