

IPOSTAZE ALE NAȚIONALISMULUI CULTURAL ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

DANIEL COJANU

Hypostases of the Cultural Nationalism in Romanian Philosophy. The way Romanian philosophy treats the specificity of local culture can nourish the patriotic sentiment. Philosophical thinking is not subordinated to political interests but recover itself and its universal vocation. Cultural nationalism, that can be found in the writings of Romanian thinkers, not always prepares political nationalism, though it can legitimize the aspiration towards unity and national self-determination and can consolidate the conscience of common destiny.

Key words: cultural nationalism, identity by difference, stylistic matrix, ethno-symbolism.

Ideile filosofice în cultura română sunt adeseori purtătoare de semnificații care trimit la fondul autohton. Reflecția asupra fondului autohton, a identității culturale românești este o temă recurentă în cugetarea filosofică românească, fie că apare la gânditori profesioniști, fie la poeți de geniu. Ea nu este apanajul exclusiv al gândirii filosofice, ci se întretese în creația poezilor, a pictorilor sau în gândirea omului comun. Interesul intelectual, practic și speculativ, față de definirea și păstrarea specificului românesc, dublat de sincera dragoste de țară au rodit expresii filosofice viguroase de naționalism cultural. Așa sunt scrierile politice ale lui Eminescu, lucrările de etnopsihologie ale C-tin Rădulescu Motru, cele de morfologie a culturii și hermeneutică a specificului românesc ale unor Lucian Blaga sau Constantin Noica. În originalitatea operelor filosofilor români răzbate adeseori fondul autohton, nu capriciul opțiunii individuale sau vanitatea de autor nepereche. E o cuminte reluare în cheie personală a temelor perene ale filosofiei.

Există voci care susțin că nu există filosofie românească tocmai pentru că ea n-a ținut seamă de exigențele gândirii omologate din cultura mare a occidentului, că nu s-a raliat curentelor oficiale și nu a intrat în câmpul de emulație antrenat de acestea. Dar filosofia românească e valoroasă tocmai pentru că e mai puțin mimetică. Ne apare stângace doar din comparația de performanță cu realizările apusului. Dacă a abordat teme consacrate ale filosofiei de școală, a făcut-o de multe ori indirect, prin ricoșeu, ori ca pretext pentru articularea unor formule proprii de interpretare speculativă ori de construcție sistematică. Filosofii români, deși nu datorează mare lucru unii altora, nici filosofilor din occident, se comportă dezinvolt, îndrăznesc reinterpretări originale, reflecția e asumată personal. Uneori, această reflecție este antrenată de un tumultuos impetus identitar, de o revenire încântată la origini, de regăsirea euforică a fondului autohton.

Din acest punct de vedere trebuie să reconsiderăm istoria filosofiei românești. Istoria filosofiei în această ipostază minoră, provincială, își vedește și mai bine specificul: ea nu este o succesiune de momente izolate, de expresii și construcții intelectuale absolut independente; ci poate fi citită ca o discretă predare a unor mize cardinale, decisive ale speculațiunii, a marilor teme ale reflecției omenești, uneori direct sau în salturi, altelei ca descoperirea independentă a aceleiași teme în virtutea unor afinități de structură spirituală. Cert e că gânditorii români, filosofi de profesie sau nu, sunt originali și totuși leali unui curent subteran care hrănește și identitatea națională.

În literatura contemporană dedicată studiului comparat al etnicității și naționalismelor se face deosebire între grup etnic și națiune, între națiune și stat național, între naționalismul cultural și naționalismul politic. Curentul modernist susține că națiunile sunt creația relativ recentă a ideologiei naționaliste. Că această ideologie este un instrument al elitelor și al clasei politice interesate în modernizarea statului. În opoziție, curentul perenialist consideră că statele naționale s-au dezvoltat firesc pe structuri etnice preexistente. Grupurile etnice au ajuns treptat la conștiința propriei identități și a propriului specific, au ajuns să înțeleagă că întruchipează o comunitate de destin, destin pe care trebuie să-l împlinească prin eforturi de autodeterminare. În această viziune, autodeterminarea politică a cărei finalitate este statul-națiune este precedată de autodeterminarea culturală. O interpretare afină acestei perspective este etno-simbolismul, convingerea că identitatea culturală a unui grup etnic este întreținută de reactivarea prin evocarea periodică a miturilor și legendelor fondatoare, că identitatea și coeziunea unui popor e reprezentată de trecutul comun, de memoria colectivă, de amintirile împărtășite. În virtutea acestei corelații, oameni aparținând aceleiași comunități etno-culturale se simt legați și responsabili unii față de alții chiar dacă nu s-au aflat niciodată într-o relație nemijlocită. Colectivități ample, cum sunt cele naționale, sunt „comunități imaginate”¹, dar prin aceasta nu mai puțin reale. Cultura comună și sentimentele pe care le suscită preschimbă societățile în comunități. În imaginarea socială, coeziunea pe care o cunoșteau obștile sătești, comunitățile restrânse de altă dată, este transferată societății naționale în ansamblul ei. Ethosul autodeterminării legitimează orice politică de consolidare a coeziunii atât în interiorul grupurilor etnice, cât și la scara comunității naționale.

Pentru cugetarea românească, revenirea la fondul autohton prin invocarea rădăcinilor istorice și mitice ale poporului român este adeseori un ingredient necesar al bune funcționări a propriilor demersuri speculative. Nu e doar un pretext, o ocazie, ci e un filon nutritiv care girează în forme diferite, de la un gânditor la altul articularea viziunii proprii. Nu trebuie subestimată importanța contextului, a epocii, impactul emancipării națiunilor din fostele imperii, formarea tinerelor state naționale. Începând cu secolul al XIX-lea, națiunea devine sursa de legitimitate a oricărei mișcări sociale spre emancipare, spre progres. În acest climat, interesul intelectual al unora dintre filosoffii români a fost captat de cauza națională.

¹ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, London: Verso, 1991.

Naționalismul cultural trebuie deosebit de naționalismul politic, chiar dacă întreține cu acesta din urmă viguroase și inevitabile conexiuni. De multe ori se manifestă împotriva naționalismului politic, de naționalismul ce se exprimă ca ideologie și politică de integrare a minorităților istorice în granițele statului național, de ștergere a diferențelor etno-culturale și de promovare a cetățeniei naționale. Naționalismul profesat de filosofi nu este unul propagandistic, cum adesea s-a insinuat. Pentru naturile elevate, cultura națiunii este un temelie suficient pentru a legitima inițiativa politică și mișcările sociale, în primul rând a celor de emancipare de sub dominația străină sau a influențelor care amenință să altereze moștenirea spirituală a neamului. Naționalismul cultural preferat de gânditori este fidel nu atât eredității etnice, patrimoniului genetic, cât transferului cultural dintre generații, comunității create peste timp între strămoși și urmași.

În secolul XIX, un poet genial și un gânditor profetic ca Mihai Eminescu găsește în dragostea de țară resortul inspirației celei mai înălțătoare dar și motivul înverșunării polemice împotriva pericolelor ce amenințau tânărul stat român. În spirit romantic, gânditorul Eminescu dezvoltă o teorie a națiunii în care analiza obiectivă a datelor timpului său se împletește dialectic cu exaltarea profetică a trecutului istoric, dar și a destinului de excepție al poporului român. La Eminescu, poezia, proza, dramaturgia, publicistica sunt subsumate unei viziuni, unui mod original de a vedea lumea în întregul ei. Scrierile sale dezvoltă o teorie socială conservatoare despre identitatea națională. Fără a fi un reacționar, el tratează națiunea din unghi conservator, prețuiește tradiția ca element de continuitate, ca efect al trecutului fondator și exemplar în prezent. Dragostea pentru trecut îl face pe Eminescu să evove cu venerație figuri de eroi, de domnitori și epoci dispărute. Nu respinge progresul, dezvoltarea socială, dar o interpretează organicist. Interpretează societatea ca pe un organism viu, care se naște, crește, descrește și moare. Este interpretarea romantică pe care o vom regăsi într-o formulare articulat sistematică în morfologia culturii elaborată de Spengler.

Nu putem disocia naționalismul lui Eminescu de concepția sa despre societate în general, căci din concepția sa despre societate decurge concepția sa despre național. Eminescu e reacționar, un critic nemilos al mimetismului și formelor fără fond, a căilor de pervertire a frumuseții și a geniului autohton și un susținător al autodeterminării politice în virtutea unității culturale a nației: „Un popor, oricare ar fi el, are dreptul a-și legii trebuințele și tranzacțiunile ce rezultă neapărat din acele trebuințe, reciprocitatea relațiilor sale: într-un cuvânt: legile unui popor, drepturile sale, nu pot purcede decât din el însuși; condițiunea de viață a unei legi, garanția stabilității (garanția legitimității n.n.) sale e ca ea să fie un rezultat, o expresiune fidelă a trebuințelor acelu popor”².

El nu este doar un critic al formele fără fond, al împrumuturilor, al mimetismului pro-occidental, ci și al nedreptăților sociale, îndeosebi al celor cauzate de exploatarea clasei țărănești de așa numita pătură superpusă, de regulă făcută din străini, din venetici, care ocupă funcții publice și exploatează pătura țărănească autohtonă, pe care Eminescu o considera adevărata exponentă a națiunii, țărănimea rezumă specificul,

² *Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. IX, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007, p. 93.

spiritul național. Caută originalitatea care să diferențieze națiunea română și o găsește în literatura populară și graiul de la țară. „Eminescu vrea ca națiunea, întocmai ca un individ, să-și aibe identitatea sa personală.” Naționalismul cultural urmărește mai ales sublinierea și recuperarea specificului unui popor, a identității prin diferență. Uneori acționând în tandem cu naționalismul politic și în publicistica eminesciană, naționalismul cultural (spre deosebire de cel politic) este preocupat de regenerarea culturală a comunității etnice, de auto-determinarea ei spirituală, chiar până la autarhie. „Eminescu are viziunea unei națiuni române căreia i s-au creat toate posibilitățile de a realiza summum-ul hotărât de natură în limbă, literatură, știință, instituții.(...) Cu cât în concret vede limba mai înstrăinată și disprețuită, obiceiurile mai părăsire, patriotismul mai fals, viața morală mai călcată în picioare de politicieni, cu atât Eminescu, prin reacție firească, exaltează, idealizează, divinizează națiunea în abstract”³.

Deși respinge preluarea formelor de cultură și civilizație din occident, nu respinge în principiu modernizarea. În secolul al XIX-lea modernizarea era identificată cu societatea occidentală. Civilizația occidentală se impusese ca model și multe dintre instituțiile românești au preluat exemplul celor apusene. Ea răspundea unor nevoi legitime și generale de emancipare și schimbare și se impunea în ciuda rezistenței autohtone. Paradoxal, modernizarea adusă de acest tip de civilizație a contribuit și la edificarea statului național. Și nu contrazicea aspirația legitimă a românilor care, ca Eminescu, doreau înfăptuirea statului național unitar în granițele sale etnice, afirmarea valorilor naționale, consolidarea unității culturale a românilor. Civilizația europeană era adoptată progresiv în cadrul național și era un reper în dezvoltarea națională. Credea mai ales că unitatea politică a românilor e firească și legitimă întrucât e condiționată de unitatea sufletească a poporului. „După cum un individ e cu atât mai interesant cu cât se ridică din masa comună și răsare în văzul tuturor prin aceea ce natura i-a dat spre deosebire de alții, și o națiune își are identitatea sa personală atunci când, în afară de fondul comun uman pe care-l au toate națiunile, ea apare în lume ca ceva ce-i numai și numai al ei și spre ea trebuie să se îndrepte umanitatea spre a se regăsi pe sine într-un aspect unic”⁴ În scrierile sale dezvoltă o adevărată teorie despre națiune, descriind cum un grup etnic devine națiune și apoi comunitate statală. Mai întâi, poporul este animat de voința de unitate, de a trăi împreună, apoi dobândește conștiința apartenenței care determină această voință și care operează trecerile succesive prin care grupul etnic devine națiune și apoi stat național.

Teoria lui Eminescu invocă și noțiunea de „voință negativă”, ceea ce azi politologii și teoreticienii etnicității numesc *identificare prin diferență*. Frederik Barth⁵ a analizat importanța simbolică și constitutivă a graniței – zona unde se afirmă identitatea prin diferență, și unde grupurile etnice în contact dobândesc astfel conștiința propriei specificități. Granița, în opinia lui Barth, nu e numai separare, izolare, ci contact fertil cu alteritatea, negație care reinstituie dialectic identitatea particulară de

³ Dumitru Murărașu, *Naționalismul lui Eminescu*, Editura Pacifica, București, 1994, p. 223.

⁴ D Murărașu, *op. cit*, p. 221.

⁵ Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Group of Culture Difference*, London: George Allen&Unwin, 1969.

referință, voința negativă, de a nu fi alt grup, de a se diferenția de grupul cu care intră în contact și care astfel îl ajută să afirme ceea ce are propriu. Ori, pentru aceasta e necesară proximitatea, contactul, granița. Deci granița nu doar separă, ci pune în contact, chiar dacă nu unește, nu contopește. Asimilarea reciprocă, sincretismul echivalează cu o dizolvare a graniței. Granița este expresia simbolică a unirii care nu confundă, ci care păstrează identitatea termenilor aflați în relație.

Naționalismul cultural al lui Eminescu nu este xenofobie, ci dorință legitimă de autodeterminare prin consfințirea diferenței etno-culturale față de popoarele cu care românii au interacționat în zbuciumata lor istorie. Nu suntem slavi, suntem latini, spune Eminescu, iar dominația fanariotă a deformat moravurile și ființa culturală a poporului român. „Avem de-o parte rasa română, cu trecutul ei, identică în toate țările - ținuturile n.n. - pe care le locuiește, popor cinstit, inimos, capabil de adevăr și de patriotism. Avem apoi, deasupra acestui popor, o pătură superpusă, un fel de sediment de pungași și cocote, răsărită din amestecul scursurilor orientale și a celor occidentale, incapabilă de adevăr și patriotism.”⁶ Deși privește cu mai multă simpatie occidentul, rămâne ostil preluării mimetice a formelor fără fond, forme importate, inadecvate cadrului cultural național și credea că modernizarea se petrece numai în beneficiul anumitor clase sociale; că este neglijată țărâna, adevărata sursă a identității naționale. În publicistica sa a reflectat la prezența alogenilor în spațiul cultural românesc și astfel la relațiile interetnice, demonstrând o atitudine modernă față de problema relațiilor interetnice (în special cele din Dobrogea).

E adeptul predestinării națiunii, a rolului ce-i revine în istorie și crede că peste timp ea va triumfa. De fapt, cugetarea ocazională, nesistematică a lui Eminescu pe teme patriotice românești va influența pe gânditorii metodici de mai târziu. Naționalismul cultural românesc are pe Eminescu ca Fenomen originar. Nu întâmplător Noica îl numește „omul deplin al culturii române”. Nu doar în sens de om cu deschidere universală și înzestrări multiple, ci și în sens identitar, e omul profetic care a inițiat cugetarea statornică la treburile românești și a deschis un culoar de gândire și atitudine culturală generațiilor viitoare. De aceea, se poate spune că filosofia românească, deși mică și fără ecou european, nu e o succesiune de momente, de voci dispartate, ci are continuitate și comunitate de crez, are statornicie, are anumite teme majore de reflecție, care privesc, dacă nu lumea în ansamblul ei, privesc cel puțin națiunea.

Pentru C-tin Rădulescu Motru naționalismul cultural pe care îl identificăm în scrierile sale filosofice despre etnicul românesc și despre etno-psihologia poporului român păstrează această dimensiune profetică. El distinge între fondul etnic de origine (cel sătesc, relativ la zestrea genetică dar și la continuitatea asigurată de tradiții), etnicul de limbă (care implică deja transferul de specific cultural de la sat la oraș în virtutea unor forme comune de expresie, îndeosebi a limbii vorbite) și etnicul comunității de destin (care înseamnă deja conștiința apartenenței la o națiune, a unui trecut comun, dar mai ales a responsabilității față de un destin comun)⁷. Pentru transferul identității culturale prin

⁶ *Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. XII, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007, pag. 267.

⁷ C-tin Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul*, Editura Albatros, București, 1996.

intermediul creației condiționate de limbă, el identifică un agent al propagării fondului autohton de la sat la oraș în persoana omului de vocație și atribuie omului de vocație misiunea de a realiza coeziunea unui popor⁸. Aceste analize vizează explicit psihologia poporului român și determinarea specificului său etno-cultural. El deplânge incapacitatea sistemului de educație al timpului său de a identifica oamenii de vocație și de a le cultiva această nobilă deschidere. Căci vocația nu trebuie confundată cu talentul, ea are o înrâurire asupra întregii societăți, iar educația trebuie să aibe în vedere nu doar indivizii, ci totalitățile culturale. „Un copil de vocație este un izvor de energie națională”⁹. Filosoful recomandă o atmosferă de sinceritate și camaraderie ca prielnică înfloririi vocațiilor. „Profesorii sceptici și oportuniști n-au ce căuta în școala copiilor bine dotați”¹⁰.

C-tin Rădulescu-Motru se străduiește să evite o interpretare metafizică a vocației și propune cercetarea ei pornind de la experiență. Psihologii care cercetează vocația sunt timizi și greșit orientați: cercetează diferitele aptitudini speciale și nu întreaga constituție fizică și morală a omului, întreaga lui personalitate. „Aptitudinile speciale fac din om un bun muncitor de fabrică, sau cel mult un bun profesionist, dar nu și un om de vocație”¹¹ Rădulescu-Motru crede că orientarea greșită a psihologilor se datorează unei înțelegeri eronate a raportului omului cu munca. La origine, munca e impusă omului (și influențată) de mediul natural și angrenează omul ca întreg, cu toată ființa, cu toate facultățile sale.

Munca specializată, munca profesionistă apare mai târziu și a generat în timp mașinismul, care implică deja o înstrăinare a omului de obiectul muncii sale și de integritatea ființei sale. În viziunea filosofului, specializarea nu poate înlocui resortul care susține munca în genere, adică adâncul sufletesc, „dispozițiile caracterului și simțirea pe care le găsim la obârșia vocației”¹² Străduindu-se să identifice analitic specificul muncii din vocație, el are în vedere impactul social și rolul în coagularea comunității naționale și în cristalizarea specificului acesteia. „În fond, ceea ce susține progresul social este munca din vocație. În aceasta din urmă se găsesc germeii de spontaneitate și originalitate fără de care nu poate fi o viață de cultură”¹³.

C-tin Rădulescu-Motru e adeptul influenței mediului inclusiv asupra fenomenelor umane și a proceselor sociale, în egală măsură evoluționist și finalist, deci respinge orice explicație supranaturală, providențială a vocației. Consideră că dispozițiile înnăscute (din adâncul sufletului) se ivesc ca o continuitate a mediului cosmic, dar și a mediului social. Paradoxal, de aici decurge o mai bună înțelegere a originalității unei culturi. „O cultură este cu atât mai originală, cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o”¹⁴. Deci, o cultură este cu atât mai originală cu cât e mai fidelă fondului propriu, moștenirii, tradițiilor, cadrului particular de viață (inclusiv natural). Este o teză

⁸ C. Rădulescu-Motru, *Vocația – factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Ed. Casei Școalelor, București, 1935.

⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*, p. 24.

pe care o va accentua în lucrarea despre etnicul românesc, unde va vorbi despre continuitatea dintre etnicul sătesc și cel de limbă care se realizează în împlinirea unui destin comun național. În această interpretare, motivația omului de vocație nu poate diferi de *interesele permanente* ale comunității etnice, naționale de apartenență.

De aceea consideră motivația activității profesionistului, pe care îl contrapune metodic omului de vocație, ca decurgând din oportunism. Specialistul, profesionistul este motivat de interesul personal: câștig material, poziție socială, reputație. „Vocația este deteminată de motivele inconștientului colectiv, pe când profesiunea este deteminată de motivele conștiinței individuale. Aceasta din urmă are o actualitate scilipitoare, dar restrânsă, pe când inconștientul este mai întunecat, dar enorm de adânc și vast. Omul de vocație urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe când profesionistul oportunist are pentru orice gen de activitate o justificare bogată.”¹⁵ Caracterul dezinteresat se cuplează cu dăruirea și responsabilitatea pentru destinul comunității naționale, al poporului, dezinteresul aparent se justifică printr-un interes și un mobil superior. „Impulsul căruia urmează omul de vocație este adesori, pentru conștiința oportunistului, de neînțeles. El s-ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate față de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l practică în viața lor, așa că n-au nici posibilitatea să-l înțeleagă.”¹⁶

Motivația muncii din vocație este susținută de interese exterioare ei; motivația muncii omului de vocație este internă, este impulsul dat de natură. Munca sa izvorăște oarecum instinctiv, de aceea e resimțită ca mai ușoară și mai puțin plictisitoare. Profesionistul resimte obstacolele în calea atingerii scopurilor sale interesate. „Din deosebirea aceasta de funcțiune se explică toate caracterele omului de vocație. Dezinteresarea lui este unită cu tenacitatea, originalitatea cu stilul cerut de mediu; conștiinciozitatea, cu sentimentul răspunderii față de viitorime. Omul de vocație găsește în muncă nu atât interesul său material, cât o întregire sufletească impusă lui de natură.”¹⁷ Omul de vocație reglează eventualele dezacorduri dintre aptitudinile proprii și îndatoririle specifice profesiei în mod natural, fluent. Totodată el poate schimba, adapta, re-formula tiparul profesiunii după aptitudinile sale și e îndreptățit să o facă.

„Prin această întregire impusă, natura își urmărește rolul său de izvor al culturii omenești. Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuițează pe oamenii de vocație pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuițează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieții animale. Fericite popoarele care au destule vocații în mijlocul lor. Ele au asigurată o cultură originală”¹⁸. Originalitatea, spune Rădulescu-Motru, se confundă prea ades cu noutatea gratuită, cu extraordinarul, chiar cu excentricul. Dezinteresarea omului de vocație nu înseamnă absența oricărui interes, ci vine dintr-un interes mai adânc, mai mare; este interesul comunității de apartenență, al națiunii pe care o slujește, al „totalității culturale”, după o

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

formulare îndrăgită de filosof; dar acest interes colectiv este resimțit ca interes personal. „Omul de vocație ia interesele sociale drept interesele lui proprii”¹⁹. Originalitatea este tocmai adânnirea cursului istoric al unui popor; vocația nefiind altceva decât inovația în cadrul tradiției. Cu totul altfel se pune problema în cazul vocației religioase, care înseamnă o păstrare scrupuloasă și oarecum impersonală a tradiției, dar nu în litera, ci în spiritul eii. „Tradiția pentru religie n-are rolul unei operații de comunicare, nu este o transmitere de fapte memorate, ci este o continuă verificare a persistenței valorilor.”²⁰

Lucian Blaga este interesat să capteze identitatea culturală românească prin intermediul unei filosofii a stilului. Și el concede satului autohton funcția de strat generator al ființei etnice românești dar și de ambient mental structurat de o zare interioară proprie și de anumite coordonate stilistice abisale susceptibile să devină coordonatele creativității pentru orice ispravă culturală. La fel cum omul de vocație al lui Motru este motivat în misiunea sa de un impuls provenind din inconștientul colectiv, și stilul ca ingredient ce explică unitatea și unicitatea unei creații sau a unei culturi etnice în ansamblul său își are resortul tot în zona care scapă controlului voințelor și conștiințelor individuale. „Stilul” ni se descoperă în parte ca o unitate de forme, accente și atitudini, dominante, într-o varietate formală și de conținuturi, complexă, diversă și bogată.”²¹

Pe urmele morfologiei culturii spengleriene și a psihanalizei lui Jung, Blaga dezvoltă o noologie abisală. „Noologia abisală se referă la structurile spiritului inconștient (noos, nous) căci alături de un „suflet” inconștient, noi admitem și existența unui „spirit” inconștient.”²² Întâi, afirmă că inconștientul nu este haotic, ci este structurat; apoi, că la fel cum, în baza analizei comporatmentului pacienților, se poate admite un suflet inconștient colectiv, pornind de la unitatea stilistică a creațiilor unui popor, se poate postula și un spirit inconștient, care imprimă coerență și specificitate creațiilor omenești dintr-un areal cultural. Un apetit primar pentru circumscriere și determinare pe care îl manifestă spiritul mai ales în creațiile colective și anonime face ca el să se orienteze față de coordonatele unui orizont inconștient. „Cum orizontului spațial al inconștientului îi atribuim o funcție plastică și determinantă, putem să-l numim și „spațiu-matrice.”²³

Stilul este deteminat de liniile de forță, de un câmp sau o matrice, adică de un sistem de elemente interdependente și operative, discrete dar omniprezente. În virtutea unei consecvețe intime a creațiilor aparținând unei culturi, filosoful-poet decelează un orizont interior al spiritului românesc. „Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului: spațiu mioritic.”²⁴ Nu doar că nucleul dur, inconfundabil al specificului etno-cultural rămâne nealterat, dar și că împrumuturile, schimburile inevitabile sunt transfigurate și fecundate de specificul local, sunt „naturalizate” cultural, devenind uneori de nerecu-

¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ L. Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 12.

²² *Ibidem*, p. 13.

²³ *Ibidem*, p. 124.

²⁴ L. Blaga, op. cit., p. 125.

noscut. „Originalitatea unui popor nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație. Fenomenul asimilării devine din cale afară de interesant și concludent mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilității, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecție.”²⁵ Factorii stilistici operează nu doar asupra conținuturilor și creațiilor autohtone contribuind la formarea lor, ci și asupra împrumuturilor, de-formându-le.

În scrierile sale despre rostirea românească și despre sufletul românesc, Noica a înfățișat modul în care cultura națională se hrănește din cultura populară, care e în același timp germenul și garantul ei de autenticitate, de valoare și exemplaritate. Naționalismul cultural pe care îl profesează filosoful este cu vocație universală, autohtonismul său este de fapt strădania de a înțelege și de a se raporta corect, adecvat la universalitate. Din scrierile sale dedicate ființei culturale românești învățăm că raportarea la universal se face printr-o serie de medieri, nu direct: te raportezi prin „întru”, adică prin idiomatic, prin național, iar ca să te deschizi celorlalte culturi, trebuie mai întâi să ai ce deschide, adică o poartă și o cultură locală bine circumscrisă, deși disponibilă pentru interacțiune și dialog.

Hermeneutica lui Noica este consecvent preocupată de regăsirea printr-o bună amplasare culturală a „universalului concret”. Universalitatea este ca lumina – se distribuie fără să se împartă; ceea ce înseamnă că nu e limitată de chipul particular al unei culturi, ci abia așa este manifestată, exprimată și manifestată integral. Noica vrea să valorifice universalul concret al culturii naționale. O cultură particulară ca cea română poate deschide către universal, nu anulându-și specificul, pradă influențelor, împrumuturilor, modelor, mimetismelor, ci recuperând „arheologic” straturile culturii populare, apoi asumând impactul acestor forme atemporale asupra creațiilor actuale, identificând filiații, câmpuri stilistice constrângătoare, genealogii revelatoare. Așa se explică explorările sale etimologice, preocuparea hermeneutică pentru dezvăluirea sensurilor uitate ale unor cuvinte din limba română. Idiomaticul este un culoar privilegiat pentru recuperarea identității culturale și a geniului ei latent. Spiritul locului nu e un chip al particularului, ci e universalul însuși și anume universalul concret. Specificul național nu limitează spiritul, este, în termenii lui Noica o „limită care nu limitează”. De aceea, filosoful a fost constant preocupat să împace dialectic ceea ce ține de eternitate și ceea ce ține de istoricitate în cultura română. Știm „că am fost și sîntem – prin ceea ce e mai bun în noi – săteni. Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai de faptul că sîntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că „a fi conștient” poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuiește drama generației de azi. [...] Simțim că nu mai putem de mult trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală.”²⁶

²⁵ *Ibidem*, p. 254.

²⁶ C. Noica, *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*, în *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991, pp.7-8.

Deschiderea bună către universalitate a culturii române e a unei închideri care se deschide. Este acea deschidere către universal care îi reafirmă conturul ca circumscriere și păstrare a specificității românești. În felul acesta înțelege Noica întoarcerea la etnic. Naționalismul cultural spre care s-a îndreptat filosofia românească în ceasul ei de implicare socială sau de analiză a identității propriilor resurse și demersuri este cheia acestei închideri care se deschide, celebrând diferența culturii române nu pentru a o izola, cât pentru a o dăruii lumii ca un interlocutor credibil, cu un chip recognoscibil.

Bibliografie:

- Anderson B., *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, London: Verso, 1991.
- Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Group of Culture Difference*, London: George Allen&Unwin, 1969.
- Blaga, L., *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
- Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. IX, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007.
- Manuscrisele Mihai Eminescu*, vol. XII, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2007.
- Murărașu, D., *Naționalismul lui Eminescu*, Editura Pacifica, București, 1994.
- Noica, C., *Pagini despre sufletul românesc*, Editura Humanitas, București, 1991.
- Rădulescu-Motru, C., *Vocația – factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Ed. Casei Școalelor, București, 1935.
- Rădulescu-Motru, C., *Etnicul românesc. Naționalismul*, Editura Albatros, București, 1996.

* Documentarea aferentă acestui studiu a fost finanțată de Autoritatea Națională Română pentru Cercetare Științifică și Inovare, CNCS - UEFISCDI, proiect nr. PN-II-RU-TE-2014-4-1304