

TEORIA SPAȚIULUI DENS ÎN SOCIOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIA ISTORICĂ

ILIE BĂDESCU*

ABSTRACT

The energy of good (love, mercy, chastity, innocence, prayer, morality, etc.) in a society moves from a potential state to the threshold of its actuality on a scale of measurable variation. When such a ‘movement’ from bottom to top reaches a certain level of intensity, the measurable effect is the emergence of a dense spiritual space. Its scaling is measurable through specified effects such as the decrease in the number of crimes, acts of injustice, unfairness, social and political propensity to wars, anarchy etc. Weber explained the emergence of the *modern capitalist order* by such a dense spiritual space confirmed by the *new* (ascetic) *vitalism* as its measurable item (he correlated technological inventiveness in the European space with protestant ethics and concluded that the rising of *a new order* is endowed to this *new spiritual vitalism*, which induced an unmistakable *noologic density*). Durkheim underlined the efficiency of the religious factor, highlighted by the belonging to the three Christian confessions, as a factor of protection of the European family against the risk of suicide. Therefore, in the world, there are *dense spiritual spaces* and *diffluent* spaces, with low spiritual density (low noologic power). Historical periods are differentiated themselves according to the same criterion, which enables us to delineate *cultural epochs*. The period at the end of the 19th century and beginning of the 20th century is marked by a growth of the noologic density in Europe from the North towards South, a growth which is attested by the emergence of a new stylistic configuration entitled the “1900 style” or Secession. The present study insists on the theories which compete to explain the emergence of spiritual dense spaces and revisits my own theory as it was used in my books, *Noology* (2000) and *Noopolitics* (2005), to explain the great crises of the European spirit during the two millennia after Christ.

Keywords: dense space, “many-spaces model”, social fatigue, spiritual/soul latencies, noological frames.

* Corresp. Member of Romanian Academy, senior researcher, the Institute of Sociology, Bucharest, Romania; e-mail: iliebadescu@gmail.com.

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXX, nr. 5–6, p. 391–415, București, 2019



Creative Commons License
Attribution-NonCommercial CC BY-ND

1. SPAȚIUL DENS ÎN LUMINA TEORIEI SPAȚIULUI MENTAL. MARK TURNER ȘI GILLES FAUCONNIER. RETRĂIREA ÎNTREGURILOR

Teoria spațiului dens se reazimă pe o familie de teorii, între care aș menționa teoria durkheimistă a densității dinamice¹, teoria weberiană asupra rolului decisiv al eticii creștine în geneza capitalismului modern², teoria substratului, împărtășită de mari savanți din domenii conexe, de la lingviști la istorici și sociologi, teoria câmpurilor stilistice a lui Alfred Louis Kroeber și Lucian Blaga³, teoria hărților mentale și a hărților cognitive, ilustrată la vârf de către E. A. Shills, teoria cadrelor spirituale și a statisticii pragurilor⁴ și, nu în ultimul rând, teoria „multispațialității” (*many-spaces model*) și a „compozitului conceptual” (*conceptual blending*) a lui M. Turner și G. Fauconnier, la care ne vom referi în partea introductivă a studiului nostru. În ceea ce mă privește, voi aborda în acest studiu, din unghiul sociologiei noologice, problematica dificilă a construcției sociale a spațiului de viață, sub ipoteza că factorul decisiv în acest proces este cel spiritual, singurul care face puntea dintre lumi care, altminteri, rămân separate, adică inaccesibile cunoașterii sintetice.

În absența unei abordări noologice, raporturi, precum cel dintre semn și mister⁵, dintre lumea de aici și lumea de dincolo, cu care gândirea noastră operează chiar și atunci când ne livrăm unui naturalism metodologic radical, rămân așa de abisal separate, încât o abordare de tip raționalist optează pentru soluția leneșă, decretând că aceasta este o chestiune străină „spiritului științific”. Și totuși, chiar dacă am consimți la ipoteza că un asemenea raport aparține minților învechite, n-am putea alunga constatarea că aceste minți construiesc un spațiu de viață tocmai în temeiul acestui raport și, dacă suntem onești, trebuie să admitem că și acel spațiu este parte a realității, nu pur și simplu un „lucru închipuit” pe care-l poți ignora ca și cum ar fi irelevant.

În fapt, însă, nimic din ceea ce este real nu este irelevant în sine, ci poate fi socotit irelevant de o minte oarecare, chiar și de una savantă, ceea ce transformă declarația de „științificitate” într-una de tip „religios”, adică într-o banală operație de convertire. În general, studiile dedicate acestui fenomen conchid că lumea se

¹ E. Durkheim (1893). *De la division du travail social*, Paris: Alcan.

² Max Weber (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York.

³ Cf. *Trilogia culturii* (1985). în *Opere*, vol. 9, București: Minerva.

⁴ I. Bădescu (2000). *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii*, București: Valahia, cf. și Idem (2005). *Noopolitica. Teoria fenomenelor asincrone*, Ed. Mica Valahie.

⁵ Sandu Tudor consideră că toată cultura occidentală modernă s-a născut din eroarea grecească a ruperii semnului de mister, adică a ignorării misterului în temeiul unui decret al minții grecești de a le trata ca „entități” separate, fără de nicio legătură. Mentalul grec a procedat cam așa: „a oprit partea cea mare și limpede și a zvârlit și tăgăduit” minunea și taina. Atunci și așa s-a născut, „în chip spiritual”, „autonomia civilizației occidentale”. „Europa, ne spune Sandu Tudor, nu e operă a naturii, e o creațiune a omului, a spiritului elin, a greșelii grecești, și numai istoria acestei culturi a făcut din peninsula europeană un continent”. Cf. Sandu Tudor (2013). *Universalism românesc*, Cluj Napoca: Eikon, ediție îngrijită de Marius Vasileanu, p. 98–99.

organizează în plan cognitiv în și sub forma unor decupaje intelectual-cognitive denumite felurit: domenii, discipline, cadre, categorii, structuri, spații etc. Un spațiu de viață poate fi caracterizat din punct de vedere cognitiv, de pildă, prin mijlocirea hărții mentale induse de aceste decupaje și, deopotrivă, prin evaluări privind frecvența, calitatea și interacțiunea unor asemenea decupaje. Pe de altă parte, într-un atare spațiu pot să apară rupturi, adevărate abisuri, difluențe, deșerturi semantice etc., ceea ce ne permite să vorbim despre *densitatea spirituală a spațiilor de viață* și să distingem între spații dense și spații difluente, ambele tipuri dovedindu-se extrem de active în viața indivizilor și a colectivităților. În plan subiectiv sau lăuntric, aceste decupaje sunt tot atâtea spații mentale. Asemenea spații mentale stau separat, dar se pot și împleti, alcătuiind amestecuri asupra cărora au stăruit Turner și Fauconnier în cuprinsul teoriei lor.

În lumina acestei teorii, *construcțiile mentale* derivă, deopotrivă, din operații logice, din acte înzestrate cu armonie interioară și coerență externă, dar și din „amestecuri conceptuale” (*blends*) de elemente provenite din surse felurite (*mental inputs*). Amestecul, împletitura aceasta conceptuală (*conceptual blending*) este prezentă „în multe arii ale cogniției și acțiunii, precum metafora, contrafactualurile, schimbarea conceptuală”. Fauconnier și Turner au numit aceste acte *amestecuri sau mixturi conceptuale* (*conceptual blending*). „Prin amestecare (*in-blending*), structurile care provin de la două sau mai multe spații mentale sunt transmutate într-un spațiu mental <compozit> distinct (*separate blended space*), care moștenește structurile parțiale ale celor două inputuri, având totodată o structură emergentă proprie”⁶. Importanța admiterii ipotezei spațiilor compozite provine din faptul că acestea sunt un fel de anticameră a realului bine structurat, adică un cadru al unor structuri emergente, al unor „lumi noi”, care ar urma să apară, să devină reale în temeiul ordinii noi, emergente. „Un spațiu mental dat își extrage adeseori structura de la mai mult decât un singur domeniu conceptual” (*A given mental space often recruits structure from more than one conceptual domain*).

„Amestecul”, împletitura aceasta de inputuri mentale extrase din domenii felurite, funcționează (*operates*) „pentru a procura înțelegerea formelor compozite”. Chestiunea pare a fi totuși mai nuanțată decât ni se înfățișează în

⁶ We pursue here our exploration of conceptual blending and of the “many-space model”, which replaces the standard “two-domain” model. In blending, the structure from two or more input mental spaces is projected to a separate “blended space”, which inherits partial structure from the inputs, and has an emergent structure of its own. New examples are presented. We show that meaning is not compositional in the usual sense, and that blending operates to produce understandings of composite forms. Formal expression in language is a way of prompting hearer and reader to assemble and develop conceptual constructions, including blends; there is no encoding of concepts into words or decoding of words into concepts. Blending is at work in many areas of cognition and action, including metaphor, counterfactuals, and conceptual change. We point out two fundamental aspects of this general process: cross-space mapping of counterparts, and integration of events. Mark Turner and Gilles Fauconnier, *Conceptual Integration and Formal Expression*, in Mark Johnson (ed.) *Journal of Metaphor and Symbolic Activity*, volume 10, number 3, 1995.

lumina teoriei lui Turner, căci adeseori amestecul, împletitura unor inputuri mentale diferite provoacă blocarea înțelegerii ori deplasarea sensului, cu efecte falsificatoare grave. Latura aceasta a fost amplu examinată de către C. Rădulescu Motru⁷. În ceea ce ne privește, am formulat acest model pentru analiza a ceea ce am denumit „personalitate aglutinată” la începuturile modernității românești, tipar pe care l-am ilustrat prin exemplul lui Costache Conachi, „poet al iatacului”, „subtilizând pe sofale”, cum îl caracterizează Călinescu⁸, însă deopotrivă inițiator al unei prime bănci în Valahia⁹. Ipoteza „amestecului conceptual” a fost, istoricește vorbind, mai întâi formulată de către Th Capidan, lingvist comparatist care a examinat fenomenul lingvistic al romanității balcanice prin teoria „promiscuității balcanice”, a amestecului lingvistic propriu acestei arii lingvistice. În teoria spațiului dens¹⁰ am atras atenția asupra fenomenului de *retrăire a câmpurilor noologice* (spirituale) provenite din culturi care aparțin unor spații spirituale multiple, de înaltă diversitate, despărțite câteodată de adevărate abisuri mentale, (așa a fost, ne spune Blaga, mediul alexandrinist al antichității precreștine finale). O asemenea retrăire este obligatorie pentru a scoate omenirea dintr-un prelungit interregn cultural¹¹, caracterizat de blocaje mentale, de rupturi, de schisme

⁷ C. Rădulescu-Motru, „Cultura română și politicianismul”, dar și „Puterea sufletească”, în *Personalismul energetic și alte scrieri*, București: Eminescu, 1984.

⁸ Cf. G. Călinescu (1986). *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București: Minerva.

⁹ Cf. Ilie Bădescu (2005). *Sincronism european și cultură critică românească*, Cluj Napoca: Dacia.

¹⁰ Formulată în: Ilie Bădescu (2005). *Noopolitica. Teoria fenomenelor asincrone*, Mica Valahie.

¹¹ Asupra teoriei interregnurilor, a se vedea A. Toynbee (1962). *A Study of History*, New York, Toronto: Oxford University Press, vol. I, p. 22–23: Orice societate („societățile se grupează în aceeași specie dacă sunt supuse aceluiași <forțe>”), spune Toynbee, este confruntată în cursul vieții sale cu o succesiune de probleme pe care fiecare membru trebuie să le rezolve pentru sine însuși în chipul cel mai bun cu putință. „După caz, unii eșuează, pe când alții reușesc să afle o soluție și, din nou, unele soluții găsite sunt imperfecte și comune în soluționarea problemelor subsecvente, pe când altele sunt originale sau fertile din perspectiva posibilităților de progres în continuare” (p. 22–23). Numai comparând comportamentele particulare ale diverselor „societăți” individuale și derivând similitudinile și disimilaritățile, putem sesiza tipul de societate mai cuprinzătoare în care ele se încadrează. În raport cu această societate mai largă, soluțiile (*ordeals*) succesive, ca „serii de evenimente”, sunt opera unor „minorități creatoare”, care, prin însăși fertilitatea previziunilor lor, exercită o forță imitativă (*mimesis*) asupra „proletariatelor externe”. O civilizație care eșuează în mod repetat în a rezolva noile solicitări ale mediului intră într-un proces de „dezintegrare” (preluarea aceluiași model de schimbare, de răspuns, în raport cu solicitările diverse). Societatea cade astfel pradă „discordiilor”. „Minoritatea creatoare”, pe măsură ce nu-și mai poate juca rolul de a răspunde creator la solicitările mediului, se transformă într-o „minoritate dominantă”, care-și va asigura poziția prin forța „statului universal” (de exemplu, dezintegrarea civilizației elene a cunoscut, după un „Timp al discordiilor” (*Time of Troubles*), emergența „statului universal” al Imperiului Roman). Sciziunile în raport cu minoritatea dominantă dau naștere unui „proletariat intern” (care se opune minorității dominante în cadrul societății date), proletariat care va da naștere „bisericii universale”. La rândul său, proletariatul extern, ieșit din sfera *mimesis*-ului stârmit de fosta minoritate creatoare, va reacționa, în raport cu același „Timp al discordiilor” prin *Barbarian Wölkerwarderung* (migrația popoarelor barbare războinice). Aceste două „instituții” servesc istoricului ca „semne” (*tokens*) pentru a cerceta

îndelungate și adânci, ceea ce indică instaurarea unui mare impas spiritual pentru toată omenirea. Această nouă privire este ceea ce adăugăm noi în abordarea epocilor de tranziție, a spațiilor compozite, care au diversitate, au rupturi, dar nu pot atinge unitatea pe cale logică, strict intelectuală. Pentru a se ridica la unitate dintr-o asemenea promiscuitate (ca cea a globalizării actuale) este necesară o retrăire restauratoare a unității pierdute. Un atare interregnum aduce după sine o serie de conflicte endemice, războaie, mari tensiuni și neînțelegeri, ceea ce, prin efect de propagare, induce o conjunctură marcată de absența soluțiilor la marile provocări ale acelui mediu de viață colectivă la scara unei întregi civilizații.

O asemenea conjunctură este semnul a ceea ce Toynbee a denumit *periodă de intrregnum*. Fenomenul de fundal al unor asemenea conjuncturi este acela al *oboselii popoarelor*¹² și al *increativității elitelor*, al totalei lor sterilități, încât menținerea lor în fruntea popoarelor nu derivă din *creativitate și exemplaritate*, ci din *dominație și silnicie*. Ele devin silnice, sterile și extrem de costisitoare. Fenomenul acesta este observabil în Răsăritul postcomunist, unde elitele au rămas cu privirile pironite pe modele eteroclite, într-o indecizie egală cu paralizia spirituală, incapabile să ardă haosul spiritual, și atunci aleg soluția guvernărilor prin frică și dezorganizarea spiritului public, spre a preîntâmpina clarificarea mulțimilor și deci riscul înlăturărilor violente. Ceea ce scoate omenirea și orice societate dintr-un atare impas este *spațiul dens* și deci un agent (o elită) capabil(ă) să preschimbe multispațialitatea aglutinată, eventual compusă din amestecuri spirituale, într-o spațialitate nouă, marcată de intensificarea comunicării, de retrăirea acestor multiple spații mentale, până la esențializarea lor într-o nouă structură noologică (spirituală), un spațiu spiritual nou, care este un spațiu dens, adică este marcat de creșterea *densității interacțiunilor spirituale* dintre subîntregurile care până atunci fuseseră despărțite de adevărate abisuri noologice. Chestiunea spațiului dens este, iată, una de urgență politică, pragmatică, nu doar una de ordin speculativ, un lux intelectual.

tipul legăturii (înrudire și afiliere) dintre „vechea” și „noua” societate. Intervalul dintre vechea și noua societate se numește interregnum. În perioadele de interregnum precumpănesc amestecurile inputurilor mentale provenind dinspre felurite spații mentale, fără ca cel implicat să poată ridica un atare amestec la calitatea unei noi structuri, adică a unei sinteze civilizatorii noi, ceea ce ar constitui un răspuns original la provocarea mediului istoric dat.

¹² Fenomenul oboselii popoarelor a fost minuțios studiat mai întâi de către Edmond Demolins, sociolog din gruparea Școlii Le Play, cu ocazia examinării fenomenului numit de el „surmenaj social”, în binecunoscuta lucrare în două volume, *Comment la route crée le type sociale* (1901–1903), 2 vol., Paris. Același fenomen a fost studiat de Nicolae Iorga în *Hotare și spații naționale*, chestiune amplu prezentată în: Ilie Bădescu (1988). *Timp și cultură. Trei teme de antropologie istorică*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.

2. SPAȚIUL DENS CA PROTOSPAȚIU MENTAL. METAFORA CONCEPTUALĂ

Turner și Fauconnier propun conceptul lor de *compozit* sau *amestec conceptual*, prefațând un alt concept relevant pentru domeniul nostru, cel de *spațiu cognitiv*, pornind de la un alt termen de lungă carieră, cel de „domeniu”. „Domeniul conceptual se referă la o vastă organizare a cunoașterii, cum ar fi cunoașterea de călătorie (*journey*) sau de... educație. Un <domeniu conceptual> are o structură elementară de entități și relații la un nivel înalt de generalitate – de exemplu, domeniul conceptual pentru o călătorie are roluri pentru călător, drum, origine, destinație etc.”¹³ Față de această organizare, o metaforă, care, în lumina teoriei lui Turner și Fauconnier, exemplifică un amestec conceptual, un compozit conceptual, „este aceea care transportă structură de la un domeniu conceptual (o *sursă*) la altul (*target*)... O metaforă conceptuală reprezintă cartografierea (parțială) a unei structuri elementare dintr-un domeniu conceptual în altul (*the target*)”¹⁴. Problema modelelor gnoseologice este, iată, direct formulată, încât autorii teoriei multispățiului (*many-space*) recunosc faptul că un model teoretic, precum acela al „bidomeniului” (al dublului domeniu: *two-domain*) poate să țină ascunse vederii noastre mentale fenomene care țin de modelul multispățialității (“The many-space model explains a range of phenomena invisible or untreatable under the two-domain model”)¹⁵.

Lucian Blaga dusese mai departe chestiunea atunci când a clasificat metaforele în două categorii: *plasticizante* și *revelatorii*. Metaforele plasticizante nu indică neapărat un spațiu dens, deși se bazează tot pe *procedeul spațiilor mentale compozite*. Când spunem „apă de cleștar” aducem două spații conceptuale într-un al treilea, compozit, spațiul conceptual legat de „cleștar” și de semnificațiile acestuia: transparent precum cleștarul, clar precum cleștarul, dens asemenea cleștarului etc. Cu adevărat novatoare în câmpul cunoașterii este însă metafora revelatorie de tipul următor: „soarele, lacrima Domnului în mările somnului” (L. Blaga). Deja aici metafora conceptuală conectează două câmpuri analogic-disanalogice într-un al treilea și, prin efect de propagare a sensurilor, într-un al patrulea și așa mai departe, la infinit. Chestiunea cu adevărat importantă în studiile

¹³ In this approach, “conceptual domain” refers to a vast organization of knowledge, such as our knowledge of *journey* or *dreaming* or *education*. A conceptual domain has a basic structure of entities and relations at a high level of generality – for example, the conceptual domain for *journey* has roles for *traveler*, *path*, *origin*, *destination*, and so on. (*ibidem*)

¹⁴ In a customary view of conceptual metaphor – one we use in our own previous work – metaphor carries structure from one conceptual domain (a “source”) to another (a “target”) directly... A conceptual metaphor consists of a (partial) mapping of the basic structure of one conceptual domain (the source) onto another (the target). (*ibidem*)

¹⁵ “...the two-domain model is actually part of a larger and more general model of conceptual projection. We call this new and competing model the <many-space> model. The many-space model explains a range of phenomena invisible or untreatable under the two-domain model and reveals previously unrecognized aspects of even the most familiar basic metaphors”. (*ibidem*)

celor doi cognitivști și în filosofia metaforei revelatorii a lui L. Blaga se referă la noua accepțiune pe care aceștia o propun pentru teoria referențialului. În accepțiunea tradițională, un sistem de referință este totuna cu un „domeniu conceptual”, cum îl numesc autorii. În realitate, un sistem de referință este mai mult decât un domeniu conceptual static, căci evocă un „spațiu mental” dinamic, ceea ce deplasează accentul de la *structura statică*, dată, la *trăire sau experiență spirituală*, inclusiv experiența intelectuală. Un spațiu mental este un „pachet conceptual construit în scopul unei acțiuni și înțelegeri local(izat)e. Spațiile mentale sunt construite ori de câte ori gândim și vorbim. Ele sunt *interconectate* și pot fi *modificate* pe măsură ce discursul se derulează”¹⁶.

Marea problemă pe care o întâlnim atunci când se ivesc situații multiculturale simplu aglutinate este aceea că *spațiile mentale se pot bloca*, adică interconexiunile lor cad și zac în ruină și ruptură, iar noi înșine, pur și simplu, suntem lipsiți de puterea care ne-ar face capabili să construim conexiuni între acele spații mentale totuși coprezente în mintea noastră, chiar și numai ca orizonturi de evocare. Pornind de la o atare situație, Huntington a propus teoria sa, conform căreia contactele feluritelor civilizații religioase îmbracă, în chip univoc, forma ciocnirilor, a războiului civilizațiilor, de proporții planetare. În același mod, înțelegem ce se întâmplă cu personalitățile care și-au compus, prin imitație, o vastă „mașinărie a personalității” (C. Rădulescu-Motru), într-o teribilă disproporție față de puterea sufletească, rămasă cu totul nedevelopată. Pe cât de sofisticată este mașinăria personalității, pe atât de anemică este puterea sufletească a unui atare ins, ne spune C. Rădulescu-Motru. În atari situații, omul cu toată interioritatea lui, se vedește el însuși o ființă lăuntric și exterior conflictuală. Fenomenul acesta este vizibil în vremurile noastre odată cu fiecare ciclu electoral, când câte un actor politic nu găsește altă ieșire din raportul de opoziție competitivă a partidelor decât eliminarea cu totul a opozantului. Liniștea logică a unui asemenea actor s-ar întemeia pe „moartea civilă” a celuiilalt. Aceasta este sursa și deci alchimia dictaturilor. Ele își au rădăcina în sufletele adormite, incapabile de retrăiri restauratoare din care s-ar putea naște și spiritul vizionar, și energia restauratoare, și pacea renovată. În locul acesta ne confruntăm cu un soi de paranoia a rațiunii, devoalată ca atare de către Habermas, maladie care este nucleul ființial al dictatorilor latenți.

Lucrul primejdios se petrece atunci când cel situat în vârful ierarhiei este secondat de masa larvară a celor toropiți de aceeași mașinărie logică care nu găsește alt drum către unitate decât eliminarea părții care se opune logic, nu și ontologic. Anarhia și nihilismul sunt aduse în cetate, iată, de mentalul aristotelic, care nu poate admite că ordinea renovată se bazează pe „puterea terțului” (Basarab Nicolesco), care ne spune că A și non-A sunt deopotrivă adevărate, dar nu pot fi

¹⁶ “A mental space is a (relatively small) conceptual packet built up for purposes of local understanding and action. Mental spaces are constructed whenever we think and talk. They are interconnected, and they can be modified as discourse unfolds (Fauconnier, 1994 [1985]).” (*ibidem*)

împăcate decât printr-o nouă trăire bazată pe coincidența opușilor, adică pe înălțarea într-un plan de manifestare înnoitor, în care opușii coincid, iar conjuncția lor aduce pacea. Ieșirea din această stare de pluriconflictualitate este cu putință numai dacă se ivesc agenți capabili să renoveze *tiparele de trăire* astfel încât *noua trăire* să poată *scoate lumea din confiniile în care s-a blocat* ca într-o mlaștină. Chestiunea a fost intuită de un mare sociolog german, Freyer, citat amplu de Anton Golopenția în teza lui de doctorat. Îl vom invoca mai încolo pentru a lămuri un alt concept important pentru ipoteza spațiului dens, și anume conceptul câmpurilor de trăire capabile să perpetueze și, deopotrivă, să renoveze tiparele de trăire. Deocamdată vom face un popas în câmpul de evocare a unei alte mari teorii referitoare la *efectul de oboseală a popoarelor*, provocată de amestecul cultural indus de *procesul occidentalizării forțate*. Teoria este a lui Demolins și cazul examinat este acela al Rusiei în pragul modernității sale.

3. MULTISPAȚIALITĂȚILE SPIRITUALE ȘI FENOMENUL OBOSELII SOCIALE. EDMOND DEMOLINS

Spațialitățile aglutinate induc mai degrabă oboseală colectivă și diminuarea creativității elitelor, ne spune Edmond Demolins, sociolog al Școlii franceze a lui Frédéric Le Play. Cazul cel mai reprezentativ pentru acest fenomen de amestec al unor spații mentale neasimilate este, consemnează E. Demolins, acela al surmenajului social în Rusia aflată în pragul modernizării sale:

„Rusia suferă de un surmenaj social. Și acest surmenaj determină niște fenomene morbide pe care nu le întâlnim nicăieri în altă parte... De o parte, ea pare a fi întârziată față de societățile Occidentului, de alta, ea pare a voi să le devanseze pe toate pe calea transformărilor și revoluțiilor. O putem cita totodată ca exemplu de societate stabilă și instabilă... Este țara contrastelor. Ea este <sfânta Rusie>; și este, în același timp, casa anarhiei și a nihilismului. Dar mirarea crește când observi că, în această societate curioasă, rolurile nu sunt deținute de aceiași actori ca în Occident: aici spiritul revoluționar se încarnează mai ales în clasele populare; spiritul de conservare, în clasele superioare. În Rusia totul este pe dos; poporul este conservator, clasele superioare sunt revoluționare; ... un nou atentat contra țarului ori un complot contra ordinii stabilite... au drept autori funcționari de stat, nobili studenți, femei aparținând nobilimii și burgheziei; rareori sunt oameni din popor... Iată care sunt revoluționarii: este contele Leon Tolstoi, aparținând celei mai înalte aristocrații... este Turgheniev... mare proprietar; este Herten, moștenitor al unui mare patrimoniu populat de șerbi, este Bakunin, un ofițer... este prințul Kropotkin etc. etc.”¹⁷.

¹⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 184–185.

În Franța burghezii au făcut revoluția spre a câștiga drepturi, în Rusia, nobilii o fac spre a le pierde. (ibid., p. 185) Cum se explică această plonjare în revoluții, în comploturi etc.?

„Trebuie că această clasă suferă de un rău foarte profund, foarte vechi, foarte ascuțit, întrucât o suferință superficială, recentă și lejeră, nu poate produce o explozie atât de formidabilă. E sigur că ea poartă în corp o suferință, o rană teribilă”¹⁸.

Demolins leagă această suferință de surmenajul social provocat de occidentalizarea înainte de vreme și într-un ritm mult prea accelerat, forțat. Putem observa aici un rău mai general și tipic, de care suferă toate popoarele care s-au confruntat la scară largă cu un conflict multiplu între inputuri mentale provenite din spații mentale diferite. Este boala fenomenului general al suprapunerii unei formațiuni artificiale peste una organică și naturală. Spre același tip de explicație ne conduce Demolins însuși:

„Răul de care suferă această societate este, desigur, consecința surmenajului social la care a fost supusă această societate în întregul ei pentru a se occidentaliza înainte de vreme fără a ține seama de etapele necesare, violând, în mii de feluri, legile evoluției. Cu corpul social e la fel ca și cu cel uman, când se violează legile igienei: el se răzbună prin starea morbidă. Pentru a transforma extrem de rapid această societate, șefii statului rus au avut nevoie de o armată de funcționari, de o imensă birocrație, în care au înregimentat, cu voia sau cu forța, toată clasa superioară. Această clasă... a fost separată de țărani, de sclavi... Guvernul a mers astfel contra scopului pe care-l urmărea și astfel a ratat educația agricolă a claselor țărănești [rupând clasa superioară de țărani, *n. ns.*, I. B.], care au recăzut adânc în vechiul mir oriental și rutinier. Și, împiedicându-se dezvoltarea agricolă, a fost împiedicată și cea industrială și comercială. Toată marea operă socială a rămas în suspensie, suspendată. Dar răul n-a fost doar pentru țărani, el a lovit încă mai puternic clasa superioară: din rurală a devenit urbană; din agricolă a devenit de curte; din activă a devenit o clasă de prisos, din utilă, dăunătoare. Și, cum viața de funcționar conduce rareori la bogăție, din bogată, ea a devenit săracă. Astfel, ea a fost lovită și în situația ei socială, și în cea financiară; ea s-a simțit rănită, fără a ști de cine și nici de ce, neîndoindu-se că răul era în ea, că răul era ea...”¹⁹.

Iată dar că răul acesta provine dintr-un proiect social eronat, din forțarea unei părți a societății să trăiască în *cadre artificiale*, care istovesc potențialul uman fără vreun rezultat progresiv și împlinitor. Ea, acea parte, a fost silită să trăiască într-o

¹⁸ *Ibidem*, p. 185.

¹⁹ *Ibidem*, t. II, p. 186.

formațiune socială superpusă, neorganică, artificială, croită pentru un scop care n-a fost atins niciodată: *crearea rusului nou, pur, european*. Dar, în același timp, nici împlinirea tipului rusesc în cadrele lui naturale n-a fost îngăduită. Proiectul formațiunii superpuse a fost ratat și, cu el odată, au fost livrate inutilității (tema oblomovistă o spune) uriașe energii omenеști. În același timp, proiectul formațiunii comunitare a fost reprimat, iar energiile lui au fost comprimate. Aceasta a dus la manifestarea lor anarhică și de uriașe proporții, ca o energie închisă, apoi bruscat declanșată prin fisiune. Aceasta a fost marea deflagrație a „Marii Revoluții din Octombrie“. Ea a fost o deflagrație a sufletului comunitar comprimat. Evident că, și în acest caz, energiile dezlănțuite au fost re canalizate (cum se întâmplă în aceste situații) pe un canal străin, în care și prin care a renăscut un tip de relație superpusă; între o formațiune naturală și una artificială numită stat comunist sau Imperiu marxist, tot un proiect occidental.

Revenirea la „normal” este cu puțință numai prin *refacerea spațiului dens*, adică prin recuperarea interacțiunilor dintre părțile care stau separate, rupte unele de altele și prin sporirea intensității tuturor legăturilor sociale, ceea ce amplifică, totodată, și *coeficientul de creativitate* al colectivității respective. Suntem, iată, încă solicitați cu lămuriri suplimentare la ceea ce ar putea fi o *teorie a spațiului dens* și cu privire la modul în care se manifestă spațiile dense în timp și spațiu.

4. SPAȚIUL DENS CA MARE SPAȚIU. AMERICA BIOCEANICĂ ȘI EUROPA CREȘTINĂ. EVREII, POPOR UNIVERSAL. IPOTEZA ROLULUI CRUCIAL AL RETRĂIRII

Ceea ce face posibilă apariția, emergența unui spațiu dens este tocmai fenomenul de retrăire a *întregului* compus din părți simplu aglutinate, dispartate, extrem diversificate, pe care un asemenea tip de retrăire le va putea scoate din tensiunile și ciocnirile endemice spre un tip nou de unitate, de valoare universală. Agentul care procură omenirii un astfel de proces de retrăire a subîntregurilor, spre a dobândi o nouă esență spirituală, capătă valoare și semnificație universală. Acești agenți sunt elite universale ori popoare universale etc. Cazul unui atare popor universal, probabil primul în istoria lumii, este al evreilor. Aceștia au „amestecat” într-o plămadă nouă mai toate marile culturi ale *antichității primare*, prelucrând astfel primul mare spațiu dens de valoare cu adevărat universală, fără de care n-am putea concepe nici emergența Europei creștine, nici emergența *Americii bioceanice*, care a făcut cu adevărat din cele două oceane ale planetei o nouă unitate talasocratică sub semnele căreia trăim azi, dar care nu are încă valența unui *spațiu dens*, cum li se năzare globaliștilor soteriologici. Kenoza mântuitoare se petrece sub semnul mărturisirii divine a valorii universale a acestui spațiu dens, căci Mântuitorul, Dumnezeu-Fiul, mărturisește această calitate plămădei evreiești: „Eu n-am venit să stric legea și profetii, eu am venit să le împlinesc”, spune Iisus Domnul. Este primul caz din istorie în care Dumnezeu, prin vocea Fiului Său,

întărește mărturisitor ideea că *experiența evreilor, prin patriarhii, înțelepții și profeții lor*, este una de valoare universală, renovând totodată printr-o *retrăire noologică divino-umană*, în care se regăsesc, așadar, deopotrivă spațiul pământesc și spațiul ceresc, ca inputuri noosice, lumea și condiția umană și statuând noul spațiu dens al planetei, care, în nucleul său european, capătă valențe de spațiu dens iudeo-creștin.

În lumina ipotezei spațiului dens se întrezăresc mai multe evoluții gnoseologice posibile. Este posibil, mai întâi, să aducem în studiu acele *unități de analiză* numite *trăiri*, fără de care *universurile umane* rămân incomprehensibile. Chestiunea a fost lămurită încă de Max Weber. La baza oricărei explicații trebuie căutat un *tipar de trăire*, singurul care face posibil saltul de la *interpretarea subiectivă* la *explicația semnificativă*. Între tiparele felurite de trăire se pot decupa cele care au fundamentat configurațiile capabile să *reorganizeze lumea* și să-i redea *fluxul de viață*, curgerea noosică, fără de care totul, istoria în întreg, s-ar fi transformat într-o mlaștină gnoseologică, un amestec de concepte, viziuni, subîntreguri spirituale etc., o amestecătură care poate înghiți omenirea ori doar o societate oarecare, pefațându-le sfârșitul.

Este posibil, în al doilea rând, să conducem cercetarea spre o *nouă pragmatică*, din care n-ar lipsi elementele de *profetism analitic* și, astfel, să elaborăm o nouă expertiză la probleme ce par insolubile în lumina vechii științe, ce ignoră încă rolul și semnificația gnoseologică a trăirii (experienței spirituale interioare). Este, în fine, cu puțință să reclassificăm marile experiențe ale omenirii și deci ale popoarelor, astfel încât să nu mai păstrăm pe locurile din față experiențe care au fost mai degrabă „închideri” (*enclosures*) decât „deschideri” (*disclosures*) pentru umanitate. Atari experiențe de „închidere” au fost, de pildă, cele inițiate de „luminați”, ori cele care compun seria marilor revoluții anarho-nihiliste, începând cu Revoluția franceză și continuând cu Revoluția bolșevică rusească, cu cea nazistă și cu cea spre care sunt împinse la ora actuală popoarele Europei, în numele și sub scuzele fatalității globalismului și ale „corectitudinii politice”.

În schimb, experiențe de importanță decisivă pentru omenire și pentru anumite regiuni ale planetei sunt total ignorate. Un exemplu este, de pildă, cel la care se referă Mircea Eliade, cel al „creștinismului cosmic sud-est european”, un tip de retrăire noologică în care au fost „amestecate”, într-o plămadă nouă, culturile substratului creștin (marile scenarii cosmologice ale omenirii din eonul arhaic al umanității) cu marea spiritualitate revelată, datorată coborârii lui Dumnezeu în lume, în omenirii Sale. Tot astfel, de îndată ce se înlătură perdeaua revoluționară dinspre marele peisaj etnosimolic al popoarelor europene, se vor ivi în deplină strălucire epoci de valoare universală, precum a fost aceea în care au trăit și au creat Dante și Leonardo da Vinci, Shakespeare, Goethe, Tolstoi și Dostoievski, Eminescu și Brâncuși, Pascal și Descartes, Cervantes și Gaudi, Platon și Aristotel, Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Grigorie Palama ș.a.

Înainte de a continua să examinăm zonele de aplicație ale ipotezei spațiului dens, să insistăm încă asupra lungului proces al elaborației sale, proces din care

vom reține doar unele momente istorice. În ceea ce ne privește, noi ne asumăm doar străduința finală a punerii laolaltă a lucrurilor disparate, adică tot o retrăire gnoseologică a unor subîntreguri care, probabil, vor prelua valențele unei alcătuirii gnoseologice noi (un compozit conceptual), anunțată prin noul concept pe care-l propunem, cel de spațiu dens. Cum s-a precizat, pentru a face noțiunea aceasta îndeajuns de familiară vom stăruia asupra unor concepte învecinate, ca să nu spunem înrudite, precum este și acela al *câmpurilor de trăire* sau de *retrăire* (cu efecte restauratoare sau îndreptătoare).

5. SPAȚIUL DENS ȘI FENOMENUL CÂMPURILOR. TEORIA LUI HANS FREYER DESPRE ROLUL CÂMPURILOR DE TRĂIRE

Pentru sociologul german Hans Freyer, sociologia trebuie să devină o știință pusă în serviciul „salvării” și, în acest scop, ea trebuie să identifice acele *câmpuri de trăire* capabile să furnizeze informații, idei și atitudini *salvatoare*, adică tipare de trăire cu valențe salvatoare. În viziunea lui H. Freyer, *cercul salvatorilor* se recrutează dintre membrii elitei politice. Aceasta este ideea axială a sociologiei lui Freyer, se precizează în rezumatul pe care-l face Anton Golopenția operei sociologului german:

„În *Etica obștei politice*, Freyer se referă la rolul *omului politic* care trebuie să formeze <*cercul salvatorilor*>, pentru a câștiga <*disponibilitatea întregului popor*>. [Omul politic] trebuie să edifice <*un nou centru magic*>, să pătrundă în <*interiorul omului*>, să smulgă oamenii din programul obișnuit, din judecățile de valoare, din cultura lor, pentru ca *atacul asupra a ceea ce vegetează să fie victorios*”²⁰. Sarcina (*target-ul* operației amestecului inputurilor mentale) este „înnoirea stătalității”, dar în așa fel încât să se creeze o „ordine a poporului” capabilă să „încorporeze în ea toate forțele în loc de a fi la discreția lor”. [Lorenz von] Stein și [Wilhelm Heinrich] Riehl vorbesc despre o „*comunitate postcapitalistă a poporului*”. Sursa acestei înnoite stătalități este, ne spune Hans Freyer, un *spațiu mental* compus în jurul unui „centru magic”. Aici deja se înfiripă deodată cu intuiția direcției rezolutive și eroarea interpretativă asupra naturii acestei direcții.

H. Freyer a intuit rolul *câmpului de trăire* în actele de cunoaștere și în acțiunea omenească, câmp pe care-l asimilează cu ceea ce numește „interiorul omului”. El identifică acest câmp în zona de întâlnire a două spații mentale, pe care le gândește după modelul *compozitului conceptual-afectiv*: un *subspațiu mental latent*, ca parte al unui *spațiu magic*, și un subspațiu manifest, ofensiv, constituit în spațiul de manifestări, gânduri și sentimente ale omului politic. Compozitul conceptual se constituie prin amestecul celor două subspații mentale: magic și

²⁰ Anton Golopenția (2002). *Opere complete*, vol. I, București: Ed. Enciclopedică, p. 17.

politic. Freyer prefigura, iată, modelul *statului magic* de care lega șansele înnoirii statalității și deci ale salvării sociale, în opoziție cu ideea lui Max Weber, care legase șansa omenirii de tendința inversă, adică de dezvrăjirea lumii, de dezemoționalizarea („raționalizarea”) spațiului mental al omului european. Este drept că în vederile lui H. Freyer numai tiparul de trăire și acțiune este de tip magic, nu și conținutul acestuia, care își păstrează caracterul specializat al cunoașterii științifice, de unde rolul sociologului în acest compozit de cunoaștere-salvare.

Să reținem, așadar, rama analizei lui H. Freyer, în lumina căreia nici omul politic de formulă raționalistă, nici ideologiile, nici cultura prin ea însăși, nici economia nu pot debloca forțele victoriei. Secretul lor se află în *interiorul omului*; aceste forțe sunt solidare, altfel spus, unui orizont de masive amestecuri sociale de inputuri mentale magice și politice, și se manifestă sub forma unor trăiri capabile să inaugureze noi spații mentale și acționale, în cuprinsul cărora spațiile scindate de ieri, traversate de confinii și multiple sciziparități, s-ar putea preschimba în *spații dense*. Acestea sunt aidoma unor câmpuri socio-mentale în care a crescut brusc numărul și intensitatea interacțiunilor sinergice, de împreună-lucrare, împreună-gândire și împreună-simțire la cei care până ieri erau separați, străini cu totul unii de alții, războinici înecați în conflicte și sciziparități endemice. Aceleași forțe care vor debloca puterile lăuntrice, energiile victoriei, se recompun și în câmpul cunoașterii, ca factori esențiali ai noilor sinteze ale cunoașterii societății. Sociologia nu mai este o știință domenală strict delimitată, de vreme ce trăirile se combină („amestecă”) într-un mod semiconceptual cu sisteme categorial-acționale riguroase numite strategii, politici și doctrine etc.

Specificul sociologiei domeniiale (ca al oricărei alte științe sociale tradiționale), despărțite, altfel spus, pe *domenii conceptuale*, este de a avea un drum întrerupt mereu de peisaje dezarticulate, de cunoștințe care zac împrăștiate ca niște „*membra disjecta*”²¹, pe care sociologia trebuie să le unifice, să le integreze în *unități noi*. Factorii care transmit sociologiei o asemenea putere de sistematizare a cunoștințelor în unități noi, pe care le putem numi *spații mentale dense*, sunt în esența lor atemporală și translocală, dar preiau anumite formule istorice de manifestare, îmbracă, altfel spus, forma acelor direcții istorice de trăire cu funcție de sistematizare a cunoașterii, care se propagă asincron față de timpul dominant (în afara sincroniilor cu timpul istoric ruinător, nimicitor). Grație unei propagări cumulative, intensificată prin legea „coexistenței generațiilor succesive” (formulată de academicianul Tudorel Postolache), respectivele direcții de trăire îmbracă forma *spațiilor mentale de mare densitate*. În viziunea lui Golopenția, trei au fost direcțiile în care s-a încercat unificarea cunoștințelor disparate în *unități noi de cunoaștere: direcția empirică, cea formală și cea istorico-filosofică*. *Energiile de trăire* din spatele lor sunt, cum s-a precizat, atemporale, non-locale, *formulele*, însă, în care acele energii se actualizează sunt întotdeauna istorice. Surpriza cea

²¹ *Ibidem*.

mare este să constați că la baza acestor noi direcții de sistematizare a cunoștințelor disparate s-au aflat noi tipare de trăire, câmpuri de trăire renovatoare, capabile, altfel spus, să inițieze, din amestecul (plămada) unor inputuri mentale felurite, noi spații mentale și deci densități noosice distincte, la scara istoriei moderne a Europei și poate a lumii.

„Toate direcțiile contemporane ale sociologiei, cea *empirică*, cea *formală* și cea *istorico-filosofică* sunt necesare pentru îndeplinirea sarcinii care stă astăzi în fața sociologiei”²²: a integra cunoștințele în *unități noi* cerute de cunoașterea și acțiunea socială în noul context istoric și epistemologic creat nu doar de transformările sociale, ci, mai ales, de criza postmodernă a științelor societății.

Sociologia se poate dezvolta precumpănitor pe una dintre cele *trei direcții*, și atunci aceea dictează *formula de integrare* a cunoștințelor și a acestora cu acțiunea. La baza ei se află mereu un *câmp de trăire distinct* și deci un alt *orizont de spațializări mentale*, în vastitatea căruia vor fi încercate toate formulele de salvare posibile, solidare cu acel orizont.

Așa s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea, când „burghezia liberală” a dus la triumf „cunoașterea formală” în detrimentul celei „istorico-filosofice” promovată de „reacțiunea conservatoare”, care a cultivat „aproape exclusiv cercetarea trecutului”²³.

Stilul nou de integrare, bazat pe *sociologia empirică*, s-a impus abia printr-una dintre cele două ramuri ale sociologiei americane, culminativă prin R. K. Merton (cu teoria de rang mediu și cu direcția de cercetare a problemelor sociale).

Tot sociologia americană a promovat un alt stil de integrare a cunoștințelor despre realitatea socială, ce aparține școlilor „interacționismului simbolic”, stil pe care eu îl atribui „sociologiei noologice” și care combină *primatul factorului spiritual* cu postulatele *relaționismului* și ale *posibilismului* (virtualismului) *trăirist, semitainic, chiar mistic* (într-una din variantele sale răsăritene).

6. SPAȚIUL DENS CA SPAȚIU AL VESTIRII (PREANUNȚĂRII). VIRTUALISM TRĂIRIST

Primatul spiritualului în conceperea ordinii, combinat cu *postulatul virtualismului* semitainic, apleacă perspectiva sociologiei atât de puternic spre o nouă abordare și deci spre o nouă perspectivă de integrare a cunoștințelor, încât am îndrăznit să o denumim printr-un termen nou – *noologie* – și s-o considerăm o *dovadă radicală cu privire la ipoteza spațiului dens și a rolului acestuia în renovarea cunoașterii și a formulelor de trăire*.

Niciuna dintre cele trei laturi nu are noutate: nici *primatul spiritualului*, nici *relaționismul*, nici *virtualismul trăirist* (acesta este unul de formulă mistică în

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ Cf. A. Golopenția, *op. cit.*, p. 19.

trăirismul românesc). Nouă este combinarea sau împletirea lor conceptuală (*conceptual blending*), dintr-o *perspectivă* care sugerează un nou stil de integrare a cunoștințelor, care nu mai este nici cel strict empiric, nici cel formal, nici cel istorico-filosofic, ci acela pe care l-am denumit „noologic” sau trăirist (care se poate folosi de către oricare dintre cele trei formule, fără a intra în subordonare față de ele). Acesta acordă preponderență între cele trei – primatul spiritului, postulatul relaționalismului și virtualismul trăirist (semitainic) – celui de al treilea, adică virtualismului trăirist, de unde accentul care se pune pe ideea „latențelor sufletești” și pe fenomenul „darurilor” sau al „harismelor”, cele care argumentează caracterul de „realitate dăruită” sau „grățiată” întregii existențe (nu doar celei umane) și atestă implicatul *factorilor asincroni* (de proveniență supranaturală) în structura existenței. În lumina *teoriei multispațializării*, este de consemnat că noutatea noului *compozit epistemologic*, din care se constituie solul noii sociologii, constă în aceea că unul dintre inputurile mentale este de proveniență noologică, supranaturală (de transmitere verticală) și ține de prezența celor divine, supranaturale, în ființa și manifestarea omenească, prin care răzbat în dinamismele vieții preanunțările unor evoluții transdeterministe, care nu țin de cele naturale. Am denumit acest *input mental* care aduce structuri asincrone, supranaturale, în spațiul mental, printr-o noțiune specială: *latențe sufletești*, dorind a sugera că un atare *input mental* nu derivă din vreo determinare naturală, ci dintr-un câmp de virtualități semitainice, un fel de „energii necreate”, cum sunt numite în scrierile Sf. Grigorie Palama. Dorim astfel să atragem atenția asupra legăturilor verticale care situează omul într-un plan de unire a imanenței cu transcendența și care nu pot fi reduse la determinismele orizontale dintr-un spațiu și un timp dat. Grație acestor legături verticale, omul își poate depăși timpul și spațiul, determinațiile circumstanțiale situându-se pe un tărâm metafizic.

Curajul (căci e un fel de curaj) de a da un deznodământ epistemologic atât de apropiat de dimensiunea credincioasă a ființei umane la o problemă veche, aceea a integrării cunoștințelor, n-ar fi fost cu puțință fără de exemplul susținător al unor scrieri de noologie (în multiple domenii, de la cel al psihiatriei, al logoterapiei unui Victor Frankl, al anancologiei fundamentată de Léopold Szondi, al psihanalizei jungiene, al noologiei abisale fundamentate de Lucian Blaga, al teoriei inconștientului spiritual, ca în studiile lui Jean-Claude Larchet ori al noopoliticii din studiile strategice americane etc.), teologie și filosofie creștină și, deopotrivă, al unei mari ofensive duhovnicești a Bisericilor creștine după 1989 (putem cita exemplul întâlnirilor celor doi Întâi Stătători ai bisericilor universaliste creștine, Papa Ioan Paul al II-lea și PF Pr. Teoctist).

A convoca o perspectivă precum aceea a *virtualismului relațional* ori a *posibilismului mistic* pentru a integra acele *membra disjecta* ale cunoașterii societății este, evident, un gest care poate nedumeri, mai ales că o atare perspectivă *pare fără precedent* în tradițiile acestor științe și fără corespondent în starea actuală a științelor. Și totuși, acestui demers *nu-i lipsește tradiția* și nici nu este fără de corespondențe actuale.

Tradițional, ea se poate revendica din *posibilismul protestant* german al lui Max Weber, din cel *neoprotestant american* al lui Cooley și poate Mead și din *posibilismul actualist sau din cel trăirist românesc*, prin exponenți ai acestor două orientări, ca C. Rădulescu-Motru, N. Crainic sau D. Gusti, M. Vulcănescu și A. Golopenția, Lucian Blaga, Camil Petrescu ș. a.

Cât privește corespondențele actuale, e suficient să invocăm marele curent californian al „sociologiei prin ochii credinței” sau al „afacerilor prin ochii credinței”, ca să ne dăm seama de amploarea fenomenului.

Mi s-a spus că o astfel de abordare nu ar avea latură practică. Dar eu întreb: oare dacă indicăm calea spre *repararea* răului și a stricăciunilor provocate în gândia contemporană de învățăturile eronate, precum cele vehiculate de marile sisteme ideologice moderne, nu înseamnă că am împlinit o exigență practică?

Căci acele „învățături” au condus omenirea la Auschwitz, la comunism (și conduc astăzi la extremismul „corectitudinii politice”) etc., încât a sugera căi de îndreptare este practica cea mai puternică.

Oricum, noua perspectivă ne cere să facem cercetare „mergând” totodată „spre adâncul din noi, spre Iisus” („Acolo e adâncul din noi – unde este pecetea lui Iisus”²⁴). Aceasta presupune un nou echilibru între latura de credință și cea de cercetare a noii sociologii. Numai un asemenea echilibru ar îngădui sociologiei să-și apropie înțelesuri teribile cum sunt acelea prin care lumea ni se revelează a fi un cadru al acelei zguduirii provocate de erori și stricăciuni, care conduc la desfigurarea chipului omensc și la rătăcire, ceea ce scripturistic se desemnează prin noțiunea păcatului (acele strategii de viață care au toate ca nucleu comun ratarea existenței ca urmare a opțiunii spre succedanee existențiale, un fel de substitute ale trăirii autentice, pe care le numim, prin autoînșelare, plăceri, libertăți și toate patimile care abat ființa omenească spre dezastru și nimicire). Dacă interpretăm păcatul ca fiind forma cea mai gravă a rupturii unei relații omenești, aceea dintre om și Dumnezeu (Pr. Arsenie Boca definea păcatul ca fiind „conspirația omului cu Satana împotriva lui Dumnezeu”), ne dăm seama că lumea căzută în păcat este o lume care ratează constant și omilateral accesul în și la spațiile dense datorate intensității și densității relațiilor verticale. Sociologia dobândește, iată, puțința de a circumscrie taina cea mare a survenirii *răului* în structura existenței, în miezul vieții, chestiune care precipită interesul pentru ipoteza spațiului dens și a factorilor asincroni în istorie.

²⁴ Pr. Galeriu, *Convorbiri*, p. 165 (Pr Stăniloae: „Întâlnirea cu Iisus este adâncul din noi” cf. și Pr. D. Stăniloae, *Starea sufletelor după judecata particulară*, pdf, descărcat pe 12 noiembrie, 2019 din: <https://calindraganblog.files.wordpress.com/2017/01/dumitru-staniloae-starea-sufletelor-dupa-judecata-particulara.pdf>).

7. SPAȚIUL DENS CA SPAȚIU VERTICAL ȘI CA UNIFICARE A NATURALULUI CU SUPRANATURALUL

Sociologia, ca toate științele, e o succesiune de monumentale ratări. Sisteme teoretice amețitoare zac în ruină mărturisind și despre partea lor vie, adică despre gândul inspirat, dar și despre ceea ce le-a adus prăbușirea, începând cu trufia autonomistă, a credinței în suprematismul rațiunii, continuând cu ignorarea factorilor asincroni, toate acestea constituind atitudini definitorii pentru cel ce se livrează fără rest timpului circumstanțial și spațiului terestru, uitând cu totul cerul și timpul esențial, în care putem „citi” veșnicia prin Dumnezeu Întrupat și prin lucrarea Duhului. Dumnezeu așa a făcut lumea, încât parametrii factoriali ai design-ului Său să devină inteligibili celui ce se dedică trăirii și cunoașterii ascensionale, trăire și cunoaștere care se fac, altfel spus, trepte de urcare la cer. Inputurile mentale ale sociologului includ, cu voie sau fără de voie, cu știință sau fără de știință, datul divin, care se preanunță ca încărcat de tot atâtea virtualități ale evoluțiilor noastre mental-afective, atestate de manifestările geniale, de cele sfințite și simțitoare, de cele eroice, de tabloul semitainic al darurilor, de miraculosul imprint al caracterului asupra tuturor faptelor noastre, de lumina rugăciunii etc.

Cei ce-și întemeiază actul de cunoaștere pe un asemenea tipar de trăire ascensională care ne mută de la pământ la cer au sesizat, în desimea naturalistă a manifestărilor omenești, în țesătura de interese și patimi, de dorințe și închipuiri, legate toate de cele materiale și trecătoare, intervenția unor factori care atestă fața spirituală a lucrurilor, factori activi în acele cadre de viață ce procură *unitatea sufletească* a indivizilor și deopotrivă a popoarelor. Față de toate cele care se petrec *în lume*, o atare unitate este durabilă și, chiar atunci când fenomene teribile conduc la spargerea ei, ceva intervine din „afară” spre a croi acelei *unități lăuntrice* un cadru înnoit de manifestare posibilă. Acei factori care par să poarte de grijă pentru unitatea sufletească a lumii sunt, în esența lor, factori asincroni. Ei nu vin *din timp*, ci *din afara timpului*. Aceștia compun și ei un *input* mental, cum ar spune Fauconnier, participă, altfel spus, la un compozit mental, se regăsesc în acele pachete conceptuale care se construiesc și se reconstruiesc cu fiecare act omenesc, diminuându-și prezența ori de câte ori se rupe câte o *interacțiune verticală* (cu toate acele fapte prin care se rupe legătura dintre om și Dumnezeu). Aceasta ne spune că intervenția factorilor asincroni se derulează după logica spațiilor dense, ascensionale. Trăsăturile de viață spirituală, însușirile și defectele unui om ori ale unui popor capătă înțeles numai prin „funcțiunea pe care aceste însușiri și defecte o au în unitatea sufletească a poporului”²⁵, afirma C. Rădulescu-Motru.

Aceasta probează faptul că *o atare unitate sufletească reprezintă unul dintre factorii desprinși din design-ul dumnezeiesc și, în consecință, putem să-l socotim factor asincron al existenței sociale sau colective*. Prin el se pun, în toate

²⁵ C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, p. 21.

manifestările de viață ale popoarelor, „cele nearătate și cele ascunse ale înțelepciunii” dumnezeiești, ca să repetăm cuvintele inspirate și minunate ale psalmistului. Spațiile dense, altminteri spus, sunt un atestat al intervenției lui Dumnezeu în tot și în toate, în modalități semitainice de intervenție, unele păstrându-se în taina luminii neapropiate, pe care ochiul vederii fizice ori chiar cel al minții n-o vor vedea niciodată.

„Unitatea sufletească i-o dă unui popor *finalitatea lui spirituală*, idealul pe care-l vizează întreaga lui cultură: slujirea lui Dumnezeu, căutarea dreptății, fericirea numărului celui mare, a fi demn de înaintași etc.”²⁶ Toate acestea sunt *input*-uri mentale prin care se compun spații mentale transconceptuale, înăuntrul cărora se nasc noile spații mentale prin împletitura celor divine și a celor omenești, atestând un substrat sufletească în adâncurile persoanei umane, prin care se confirmă ceea ce Nichifor Crainic a numit *mod teandric*. Modul teandric este un concept prin care Nichifor Crainic definește acest nou model de unificare a verticalului cu orizontalul, al unor *input*-uri mentale care vin de la cele divine și de la cele omenești, prin care domeniul divin și cel omenească se împletesc, spre a compune o structură nouă, un spațiu mental și sufletească divino-uman, teandric (*teos*=divin, *andros*=uman, în greacă).

Idealul, slujirea lui Dumnezeu, căutarea dreptății, slujirea numărului celui mare sunt trăiri prin care se recompun spațiile mentale, grație legăturilor procurate toate de mișcarea ascensională a minții și a sufletului, acestea fiind, toate, legături între cele de sus și cele de jos, în care am citit cu alt prilej exemple de factori asincroni ai manifestărilor colective și individuale. Curiozitatea este că spațiile dense și factorii asincroni nu se propagă prin orice tip de finalitate și în niciun caz prin „finalitățile de împrumut, ci numai prin finalitățile proprii”, adică prin cele care izvorăsc din adâncul de ființă spirituală al popoarelor. Altminteri spus, spațiile dense nu se nasc în cele strict orizontale dacă între inputurile mentale ale popoarelor lipsesc cele care-și au sursa în cele cerești. Lucrul acesta este lămurit cât se poate de sever de către Anton Golopenția, din care am citat și până aici.

„Finalitățile acestea ar fi de două feluri: *proprii și pseudomorfe*, adică de împrumut”²⁷. „*Finalitatea proprie e cea care corespunde majorității*”²⁸.

„Numai poporul, care găsește în *finalitatea sa spirituală* condiții prielnice pentru munca și dezvoltarea sufletească a *majorității membrilor săi*, numai acela este sigur de viitor. *Poporul cu finalitate spirituală corcită din diferite tipuri este un popor pierdut pentru istoria omenirii*”²⁹. În epoca postmodernă, globalizarea împinge popoarele incapabile de filtrare teandrică spre o asemenea corcire, ceea ce conduce la primejdii de pierdere a respectivelor popoare în lăstărișul „satului planetar”, proorocit de Mc Luhan. Ceea ce e tot una cu a spune că acel popor fără

²⁶ A. Golopenția (2002), *Sociologie*, București: Ed. Enciclopedică, p. 510.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 22.

filtru teandric, divino-uman, decade din grija lui Dumnezeu, pierde calitatea de receptacol al darului, de canal haric al acțiunii factorilor asincroni în istorie. Devine un fel de înfundătură. A croi politici în conformitate cu finalitatea spirituală a unui popor, iată garanția duratei, calea prin care poți face din actul politic un cadru de actualizare, de propagare a factorilor asincroni, a unei rânduieli croite după dreptarul divin. Aici, în acest punct, se poate zări despărțirea noastră de *teoria compozitului spiritual*. În accepțiunea lui Fauconnier, de pildă, orice amestec spiritual induce spații mentale eficiente. În lumina teoriei spațiilor dense, numai acele amestecuri topite de flacăra experierii lucrării lui Dumnezeu induc spații dense. Adoptarea prin imitație (sincronizare) a unui tip cultural dominant nu induce sub nicio formă un spațiu dens, ceea ce anulează ideea despre puterea sincronizărilor, de a căror eficacitate par să fie legate speranțele oficialității românești din toate perioadele erei moderne.

8. SPAȚIUL DENS ȘI ILUZIA SPAȚIILOR DE SINCRONIZARE. RELIGIE ȘI ECONOMIE

„Oficialitatea românească urmărește de mai bine de un secol *tipul culturii europene occidentale*”³⁰. „Formula umană la care vrea să ajungă e *spiritul burghez*”³¹, „formula națională, occidentalizarea”³².

„Rezultatul atât de puțin încurajator al analizei însușirilor românului de azi îi apare profesorului Rădulescu-Motru un indiciu al lipsei de adecvare dintre *ereditatea și mediul poporului român* (pe de o parte) și *tiparul cultural* urmărit de oficialitatea română”³³. „Așa se explică nepotrivirea între *factorul ereditar și factorul instituțional*”. În sensul acesta, deși românul este *perseverent și răbdător, conservator tradiționalist, el a devenit „neperseverent, fiindcă instituțiile statului l-au obligat la improvizații*”³⁴.

Să reproducem și noi reflecția lui Motru prin citarea lui A. Golopenția: „Suntem noi românii înrudiți sufletește cu *burghezia occidentală*, atunci ceea ce ne rămâne este să aplicăm *principiile ei politice și economice* în mod sincer, înlăturând, pedepsind chiar cu brutalitate toate apucăturile care ne depărtează, atunci vom fi burghezi sinceri, nu de paradă. Suntem noi, românii, dimpotrivă, sufletește străini de burghezii occidentali, atunci ceea ce ne rămâne de făcut este ca, *înainte de a copia legi și instituții burgheze*, să începem prin a ne studia pe noi înșine, ca să vedem *cine suntem și ce suntem*. Rușine nu este pentru *poporul care se știe deosebit sufletește de popoare glorioase și puternice*, dar este *rușine pentru poporul care n-are curajul să-și cunoască firea și destinul*”³⁵ (subl. ns., I. B.).

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

³¹ *Ibidem*.

³² Golopenția, *op. cit.*, p. 511.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 15.

³⁵ C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 29.

„Precizarea acțiunii noastre integrative” pe temelia unei „mai bune cunoașteri a felului nostru specific de a fi”³⁶, iată comanda teoriei spațiului dens și a factorilor asincroni. Aceasta înseamnă filtrarea asincronă a influențelor, adică folosirea filtrului teandric în toate deciziile elitelor unui popor, în frunte cu cele chemate să guverneze. Așadar o acțiune de o așa mare anvergură cum este aceea de integrare în sistemul capitalist occidental trebuie întemeiată nu pe principii capitaliste pur și simplu, ci pe „o bună cunoaștere a felului nostru specific de a fi”, adică pe structuri proprii de trăire viguroasă, capabilă să topească *input*-urile mentale cele mai felurite într-o formulă specifică victorioasă, pe care o putem denumi capitalism național. Acesta este modelul urmat de liberalii români ai startului modernității noastre capitaliste, care au înțeles că liberalismul universal nu este purtător de rod dacă nu devine național, și atunci au denumit partidul liberal deopotrivă național, adică Partid Național Liberal. Iar ajustarea doctrinară n-a fost una din aceeași familie cu formulele corcice, ci o prefacere profundă, bazată pe înnoirea inimii în conformitate cu profunda și amănunțita căutare a voinii lui Dumnezeu pentru neamul românesc. Aici făcăturile nu sunt agreate, fiindcă sunt deopotrivă formule care duc la tragice ratări și la mari păcate în fața lui Dumnezeu. De aceea, în jurământul de primire a acreditării guvernelor, demnitarii adaugă, la final: Așa să-mi ajute Dumnezeu! Probabil că unii nu-și dau seama ce teribil este angajamentul în fața lui Dumnezeu și ce înseamnă lucrul acesta cu de-amănuntul.

Aceasta e calea ce ne va spune cum putem să devenim capitaliști noi înșine. Japonezii au făcut lucrul acesta în epoca Tokugawa, iar la fundația capitalismului japonez nu vom regăsi principii ale bancherilor sau negustorilor occidentali, ci principii de viață și de existență ale vechilor familii de samurai. Nu bancherii, nu negustorii au fost aceia care au creat spiritual Japonia capitalistă, ci samurarii, vechea clasă a samurailor³⁷. Tocmai prin acest agent au triumfat principiile capitaliste în Japonia și fără de tăria eticii samurailor, capitalismul japonez ar fi îmbrăcat forma *capitalismelor periferiale* de care este copleșită viața popoarelor ale căror elite „capitaliste” fac experiența trădării „spiritului național”, a acelui tip de unitate sufletească prin care se definește specificul sufletesc al unui popor. Aceasta este concluzia celor care au studiat fenomenul japonez. Desigur că și în analizele lui Rădulescu-Motru persistă *iluzia salvării prin împrumut cultural*, ceea ce arată că nici la el nu triumfăse pe deplin înțelegerea specificului acțiunii *factorilor asincroni* în istorie și a legii spațiului dens. Este interesant de observat că în vederile lui, ca și în viziunea lui Max Weber, unificarea *input*-urilor mentale provenind de la domenii foarte îndepărtate între ele, cum ar fi religiozitatea și economia, afacerile, este posibilă în istorie printr-un agent anume, cum ar fi burghezia, nu direct prin popoare. Însă acel agent dobândește șanse numai în

³⁶ A. Golopenția, *op. cit.*, p. 512.

³⁷ Cf. Alvin J. Sy (1990). *Social Change and Development: Modernization, Dependency and World-System Theories*, SAGE Library of Social Research.

măsura în care se integrează ori se află deja integrat în unitatea spirituală a poporului din care face parte, așa cum ne-o dovedește burghezia ooccidentală, care a izbândit, ne spune Weber, tocmai pentru că era profund integrată în *unitatea sufletească a eticii creștine (protestante)*, adică a manifestărilor înălțate la pragul de *unitate sufletească a vieții religioase a propriului popor creștin*. Sigur că această analiză coborâtă în adâncurile abisale ale istoriei nu exclude examinările de la suprafață, care ne cer să întemeiem constatările pe diferențierea socială, pe cunoașterea tuturor păturilor sociale: țăran, muncitor, funcționar, meseriaș, negustor din prăvălii, medic etc.

În lumina acestei examinări, vom sesiza faptul că fenomenul „populației supranumerare” cere „industrie”, deci *profesiunea* dictează și ea unele trăsături ale configurației sufletești. Până la un prag, desigur, iar nu în exclusivitate, cum crezuse Durkheim. „Occidentul și America înseamnă astăzi tehnica și administrația planificată. Armament, economie și administrație planificată”³⁸.

„A nu lua în seamă „spiritul burghez” (liberalismele) nu mai pune în joc existența niciunui popor, fiindcă stilul tehnic și planificat al veacului a devenit planetar și nu mai e propriu unei singure regiuni a Europei”³⁹.

9. RATAREA SPAȚIULUI DENS ÎN EUROPA LA PRAGURILE MODERNITĂȚII

Este necesară, iată, o nouă examinare a raportului dintre Răsărit și Apus, în lumina exigențelor metodologice ale noii abordări: cea noologică, dirijată de teoria factorilor asincroni și a spațiului dens. Chestiunea aceasta ne coboară în timp la pragul de la care s-a produs separarea celor două regiuni în ceea ce privește „spiritul științific” și deci îndrumarea spre o cunoaștere pe calea științelor. Acel prag este cel în care ni se consemnează cea mai mare confruntare noologică dintre cele două Europe, aceea dintre Varlaam, purtătorul spiritului apusean, și Sf. Grigorie Palama, purtătorul spiritului răsăritean. Iar acea polemică viza tocmai raportarea la factorii asincroni, poziția pe care-o adoptaseră deja cele două Europe, așa cum reiese din atitudinea celor doi exponenți ai celor două arii europene, față de chestiunea factorilor asincroni și a căii către victoria spațiului dens în viața obișnuită a omului și a popoarelor creștine, de modul în care se manifestă în istorie pronia dumnezeiască.

Din pragul acelei „polemici” europene trebuie reluată cercetarea. În ceea ce ne privește suntem convinși că atunci Apusul a urmat o direcție care este răspunzătoare pentru devierea spiritului științific de la programul noologiei, în cele două variante ale acesteia: aceea a lui Plotin și cea palamită, care poate scoate astăzi știința din marea criză în care a alunecat dimpreună cu marele conglomerat al

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

pozitivismului occidental. Atunci, la pragul acela de epocă, era evident că Apusul este nominalist (ori „realist”) și Răsăritul poartă în substratul său o înclinație *trăiristă*, care a rămas însă, în mare măsură, o tendință latentă, din pricina influenței de 400 de ani a Apusului. Curios este că nici apusenii n-au fost pur și simplu nominaliști ori realiști în cadrul mării inițiative capitaliste, înlăuntrul căreia au fost și ei trăiriști, cum o arată capitalismul nordic, cel care a reușit primul să transforme destinul popoarelor apusene. Drama lumii moderne provine din faptul că între manifestările care i-au adus înnoirea, izvorâte din solul trăirilor creștine, și „spiritul științific” care a îndrumat lumea spre „religia” „naturalismului metodologic” s-a ivit cea mai gravă ruptură, prin care se poate tălmăci toată rătăcirea modernității. Din același moment a devenit clar pentru răsăriteni că marea antinomie nominalism-realism nici nu poate fi rezolvată și că adevărata direcție nu e cuprinsă în cele două tendințe antinomice, ci într-o direcționare diferită, sugerată de marea *inspirație trăiristă*, care ne previne că acțiunea factorilor asincroni devine parțial comprehensibilă și radical activă numai în și prin scara trăirilor omenești. Adică prin *trăirile și cunoașterile ascensionale*, care compun *scara spre cer a omului ca ființă deopotrivă terestră și celestă*. În oricare dintre inițiativele sale, inclusiv în cea capitalistă, integratoare, Răsăritul va eșua dacă nu va ști să facă din trăirile și cunoașterile ascensionale fundația manifestărilor sale axiale, a inițiativelor sale, oricare ar fi acestea. Dacă omul ratează ascensiunea, el ratează adevărul său de ființă deopotrivă celestă, nu doar pământească. Altfel spus, consecința sigură a unui atare eșec este ruptura dintre celest și terestru, dintre pământ și cer. Prin urmare întreaga realitate a omului este atâta câtă se cuprinde în cadrul trăirilor sale și la scara lor. Câtă trăire, atâta realitate și tot atâta cunoaștere.

Preîntâmpinarea nominalismului varlaamic, prin care s-a și produs startul Renașterii, ca prelungire a acestui nominalism ori ca reacție la el, în cadrul realismului, nu este posibilă, altfel spus, decât prin ideea „*primatului trăirii*”. Răsăritul este, finalmente, *trăirist*, așa cum Occidentul este, într-o mare măsură, *nominalist*, dominantă din care nu poate ieși decât printr-o perpetuă mișcare pendulatorie între cele două extreme.

Trăirismul ne scoate din pendularea aceasta măcinătoare: „nominalism-realism”, prin acest al treilea termen, care este „trăirea”.

Dintre apuseni, doar americanii au presimțit direcția aceasta medială în cadrul școlii interacționiste, pe care însă au dezechilibrat-o *sociologii școlii dramaturgice* și ai orientării etnometodologice, care au forțat deznodământul la chestiunea interacționistă tot într-o direcție nominalistă. Capitalismul american a fost însă și el tot trăirist, ca și cel japonez mai târziu, ca și cel britanic, căci cum altfel ne-am putea explica tăria principiilor de viață puritană, aproape ascetice, care compun fundația acestor capitalisme? Epoca elizabetană este puritană, începuturile capitalismului american se datorează clasei puritane a pionierilor frontierei americane, care au făcut din Biblie fundația populării acestui nou „pământ făgăduit”, epoca japoneză Tokugawa este puritană, după cum o arată familia

fondatoare a corporației Mitsubishi, Iwasaki, coborâtoare din vechea clasă de samurai etc.

Oricum, e de reținut că, în secolul al XIV-lea, relația Occidentului cu Răsăritul se poate tălmăci tocmai prin această pereche noetică: Palama-Varlaam, iar deciziile sinodale (din Sinoadele ținute în iunie și august 1341) l-au condamnat pe calabrezul Varlaam și în felul acesta au apărut distincția palamită dintre *esența divină* și *energiu*, distincție care nu există la apuseni, or, tocmai această carență a condus la marea alunecare autonomistă a umanismului și a raționalismului modern și deci la ratarea cunoașterii factorilor asincroni, a unei științe bazate pe o atare ipoteză. Încât o tălmăcire nouă, conformă cu linia patristică și, mai adânc, cu linia apostolică și deci cu viziunea evanghelică, o datorăm Sf. Grigorie Palama, prin care triumfa în protoștiința răsăriteană, grație acesteia, tocmai ipoteza factorilor asincroni și a spațiului dens. Desigur că temelia a toate este marea înnoire a Întrupării lui Dumnezeu, a Celui care în Vechiul Testament și deci la evrei se arată ca Înger de Mare Sfat.

Dacă n-ar fi fost „înnoirea trăitoare” adusă de Dumnezeu Cel Întrupat și, mai departe, adevărată experiențial de Sfinți și de credincioși, atunci „doctrinile care astăzi constituie o moștenire comună, care sunt cunoscute de toți și anunțate deschis”, ar fi rămas ceea ce erau, „[adică] niște mistere, accesibile cu anticipație doar în viziunile profeților. Pe de altă parte, avuțiile anunțate de sfinți pentru veacurile viitoare [și care] constituiau tainele societății evanghelice” ne-ar fi rămas neaccesibile, „căci Duhul îi face pe sfinți vrednici pentru primirea unor astfel de viziuni și ei le văd dinainte, ca pe niște premise”⁴⁰.

Pe de altă parte, „monasticismul acesta induce și el un fel de *esențialism* harismatologic, pe care îl corectează viziunea *creștinismului cosmic*” sud-est european, întrupat la vârf tocmai în *sociologia trăiristă* afirmată viguros în cele două mari grupări interbelice: în cea gustiană prin Mircea Vulcănescu, Anton Golopenția și Ion Ionică; și în cea gândiristă prin Nichifor Crainic însuși și Vasile Băncilă ori prin gruparea „Crinului Alb”, prin Nae Ionescu și Noua Generație (în frunte cu Mircea Eliade și Constantin Noica). Suntem în măsură, iată, să definim noțiunea de trăire și termenul de trăirism. Ori de câte ori intervine în fluxul vieții omenești un tip de experiență capabilă să unească cele divine cu cele omenești, cerul cu pământul, adică cele două mari *input*-uri mentale verticale, de sus în jos și de jos în sus, putem acorda acelei experiențe caracterul unei trăiri, putem spune că aceea are caracter trăitor, adică antrenează întregul uman, deopotrivă centrul său divin și straturile antropice, în cuprinsul acelei experiențe totalizatoare, integratoare.

⁴⁰ Citat din *Tomul Haghioritic*, apud John Meyendorff, *Sf. Grigorie Palamas și mistica ortodoxă* (1995). București: Ed. Enciclopedică, p. 75.

10. SPAȚIUL DENS CA SPAȚIU RECREAT. N. CRAINIC

Chestiunea n-a scăpat analizei sociologului trăirist Nichifor Crainic și latura aceasta a gândirii sale a fost sesizată de către Pr. Dumitru Stăniloae.

„De abia meditănd asupra insistenței cu care susține Nichifor Crainic [calitatea de Creator al lui Iisus] mi-am lămurit de ce în lumea protestantă – și, prin influențe teologice, și la noi – Biserica nu rezultă ca o consecință necesară din Iisus Hristos: pentru că protestantismul, dezinteresându-se total de ordinea creațiunii, consideră pe Iisus numai ca Mântuitor, ca pe unul ce n-are interes față de întreaga creațiune, cu ordinea, solidaritatea și varietatea ei esențială (Uneori Iisus, deși acceptat ca Mântuitor nu e socotit și Dumnezeu sau Creator al Lumii). Dacă-i așa, indivizii pot forma cu Iisus tot atâtea comunități izolate, care să nu imite și să nu transfigureze solidaritatea naturală a făpturilor din ordinea Creațiunii (...) Creațiunea lumii, păcatul prin care armonia ei primordială a fost tulburată și Biserica, privită ca un cosmos restabilit, e ordinea în care se înlănțuie expunerea lui Nichifor Crainic⁴¹. Iar viziunea este una „larg cosmologică“.

Este evident că minunea kenozei a modificat calitatea interacțiunilor omenești, încât acolo unde până ieri totul era difluent, disparat, rarefiat, devine deodată deosebit de intens, înalt spiritualizat, luminos, plin de sens și de bucurie, într-un cuvânt, dovedind o extraordinară densitate spirituală. Trăsătura aceasta, de densitate sporită a spațiului social, o găsim în spațiul scripturistic de viață întemeiat pe învățătoarea Scriptură, pentru tot arealul iudeo-creștin, care, făcându-ne participanți și deci trăitori ai evenimentelor relatate în marea Carte a omenirii, care este Biblia, devine un spațiu dens pentru toată lumea iudeo-creștină, și tot ceea ce aduce atingere acestui spațiu atinge plenitudinea și calitatea spațiului de viață înlăuntru său.

Într-un studiu viitor vom examina câteva dintre ideile lui Anton Golopenția referitoare tocmai la străduințele occidentalilor de a depăși impasul în care se aflau științele omului și ale societății în pragul marii deflagrații a celui de-al Doilea Război Mondial, impas provocat tocmai de faptul că temelia științei occidentale a provocat o îndepărtare nimicitoare de ideea directoare a factorilor asincroni în tot ceea ce există și deopotrivă de ipoteza spațiului dens și a rolului acestuia în depășirea conjuncturilor de criză la orice prag s-ar declanșa aceasta, fie că e vorba de criza relației dintre un soț cu soția lui, dintre un maestru cu discipolul său, fie, de-a dreptul, dintre două civilizații, cum ne avertizează S. Huntington. Ipoteza spațiilor dense în sociologie, antropologie, istorie și geopolitică (și relevanța acestora nu se oprește la hotarele acestor științe, vădindu-se extrem de eficientă în

⁴¹ D. Stăniloae, Studiu introductiv la Nichifor Crainic, *Nostalgie Paradisului* (1996). Iași: Ed. Moldova, p. VIII, X–XI.

diagnoza „maladiilor spirituale”, cum le califică acad. Tudorel Postolache) este într-atât de promițătoare, încât o deplină elaborare a cadrului teoretic al acestei noi direcții pare susținătoare față de dificultățile pe care ar trebui să le întâmpine oricine s-ar încumeta să ducă la capăt un asemenea demers. Problematika aceasta a focalizat deja un întreg câmp de noi contribuții în sociologie, antropologie, istoriologie asupra cărora vom stăruii cu alt prilej⁴².

⁴² Cf. Ch. H. Cooley (1902). *Human Nature and Social Order*, New York: Charles Scribner's Sons; sau New York: Schocken, 1964, p. 183–184. Nicolae C. Paulescu (1999). *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, Ed. Anastasia, p. 39. Cf. *Meaning in history*, 1949, *Cristianity and History*, London, 1949, 1960. Cf. Jean Danielou (1996). *Reflecții despre misterului istoriei*, București: Ed. Univers, p. 95; V. Soloviov (1994). *Fundamentele spirituale ale vieții*, Alba Iulia: Deisis, p. 69. Cf. Dan Rădulescu, „Problema spiritualității, ca problemă de temelie a sociologiei dinamice”, în *Însemnări sociologice*, Cernăuți, nr. 11, 1936; Mircea Eliade (1953). *Images et symboles*, Paris. Idem (1969). *Le mythe de l'éternel retour. Archetipes et répétitions*. Paris: Gallimard. Idem (1983). *Istoria ideilor și credințelor religioase*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică. Idem (1996). *Nostalgia originilor*, București: Humanitas. Ilie Bădescu (1988). *Timp și cultură. Trei teme de antropologie istorică*, București: Ed. Șt. și Enciclopedică. Gilbert Durand (1969). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Bordas. G. H. Mead (1934). *Mind, Self and Society*, University of Chicago, p. 40: „Limbajul, ca alcătuit din simboluri semnificative, este ceea ce înțelegem prin spirit (*mind*). Conținutul spiritului nostru este: conversație interioară (1), importul, mutarea conversației din grupul social în interioritatea individului (2)... imaginație (*imagery*) (p. 39). Imaginarea trebuie privită în relație cu comportamentul în care funcționează. Ea joacă în act rolul pe care-l joacă foamea în procesele de hrănire” (*ibidem*, p. 191). „Singurul lucru care s-a întâmplat în cazul celui ce strigă foc este că ceea ce în cazul turmei se petrece în plan extern (exterior), a fost în acest caz importat, trecut în conduita omului. Este același semnal și aceeași tendință de răspuns, dar omul nu numai că poate da semnalul, dar el poate provoca în sine însuși atitudinea de salvare înspăimântată și, prin această evocare, el se poate întoarce asupra propriei sale tendințe de avertizare (*so call out*) și o poate verifica. El poate reacționa asupra lui însuși adoptând atitudinea întregului grup, în încercarea de a scăpa de primejdie (*ibidem*, p. 191)”. „Nu știu alt drum în care inteligența sau spiritul s-ar fi putut naște (*arise*), decât internalizarea de către individ a procesului social al experienței și al comportamentului, adică internalizarea conversației prin gesturi semnificative, posibilă prin adoptarea de către individ a atitudinii altora față de sine și față de ceea ce gândește (...). Deci, nu poate fi nici gândire, nici spirit, fără limbaj; și stadiile (*stages*) trebuie să fi fost anterioare dezvoltării spiritului sau gândirii” (*ibidem*, p. 192).

