
REVISTA DE FILOSOFIE

Director: C. RĂDULESCU-MOTRU, Profesor la Universitatea din București

PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN

I. Psihologia socială are de scop să determine și să explice însușirile sufletești ale unei populații. Insușirile sufletești ale unei populații sunt condiționate de trei factori principali: de fondul biologic ereditar al populației; de mediul geografic și de caracterele instituționale dobândite de populație în timpul evoluției sale istorice.

În fondul biologic ereditar sunt cuprinse dispozițiile organice, cu care indivizii, cari compun populația, vin pe lume; dispoziții care regulează în mod direct funcțiunile vieții vegetative ale populației și prin acestea apoi indirect pe acelea ale vieții sufletești. În acest fond biologic ereditar aceea ce interesează sunt dispozițiile deficiente și patogene, care scapă de sub influența oricărei educațiuni. Normalul interesează mai puțin, fiindcă el este dirijabil. Anormalul, adică dispozițiile bolnăvicioase, creiază piedici și fatalități pe care nici o putere nu le poate înlătura

În mediul geografic intră toate formele de energie care înconjoară și provoacă reacțiuni în sufletul populației: clima, natura solului; posibilitățile de producție pe terenul muncii; flora și fauna, natura granițelor, etc.

În sfârșit, în caracterele instituționale sunt cuprinse manifestările tipice de natură spirituală. Ele sunt diferite de acelea provocate de fondul biologic ereditar și de mediul geografic; sunt manifestări aparținând experienței istorice a populației, care prin tradiție se repetă în mod constant în decursul unei lungi durate de timp. În numărul acestora sunt: vorbirea, obiceiurile morale și juridice, concepțiunile preferate în prețuirea lumii și a vieții; trăsăturile naționale.

Actualitatea sufletească a unei populațiuni este condiționată de câte și trei acești factori. Dar nu într'o măsură egală. Populațiunile cu trecut istoric, în sufletul cărora caracterele instituționale au ajuns la o consistență puternică, își au actualitatea sufletească, în primul rînd, influențată de caractere instituționale și numai în al doilea rînd de ceilalți factori. Fondul biologic ere-



ditar și mediul geografic stăpînesc sufletul populațiilor tinere, care sunt fără trecut istoric și fără puternice caractere instituționale. Între cei trei factori există așadar, în aceea ce privește influența lor, o contrarictate. La populațiunile cu instituții spirituale inconsistente, influența factorului ereditar și ale mediului geografic sunt covârșitoare. La care, dimpotrivă, instituțiile spirituale sunt puternice, influențele celorlalți factori sunt reduse. Spiritualitatea este ca o armătură de izolare. Ea dă posibilitate unor populațiuni să-și croiască un destin propriu, emancipat de sub jugul biologic și geografic al condițiilor lor de viață. Populațiile capabile de asemeni instituții spirituale sunt popoarele cu cultură națională, adică, sunt popoarele creatoare de originalitate sufletească în istoria omenirii.

ν Nu toate populațiile sunt capabile de cultură națională. Spiritualitatea nu este un produs al timpului. Sunt populații care trăesc mii de ani fără ca în sufletul lor să prindă rădăcini caracterele instituționale. Ele trăesc într'o veșnică copilărie, avînd sufletul săpînit, cînd de influența eredității biologice, cînd de influența mediului geografic. Populațiunile, care se ridică la o cultură națională, au în ele particularitatea de a-și cristaliza experiența istorică în instituții de natură spirituală, instituții care, odată înrădăcinate, preiau conducerea vieții lor sufletești. Populațiile acestea reușesc să dirijeze, după normele dictate de voința lor, atît manifestările care stau sub influența factorului ereditar, cît și manifestările de sub influența factorului geografic.

Prin urmare, psihologia socială care are de obiect studiul vieții sufletești a organismelor sociale, se găsește, după populație, înaintea unei vieți sufletești deosebite. Cînd studiază sufletul unei populații lipsită de o armătură spirituală, obiectul ei se reduce la studierea manifestărilor sufletești simple, pe jumătate biologice. În cazul acesta, nelegînd de sufletul populației o finalitate spirituală proprie, ea rămîne pe planul reacțiilor sufletești condiționate de factorul ereditar și de mediul geografic. Populațiile de sălbateci, bunioară, aproape că nu prezintă psihologii sociale ceva interesant pentru cercetare; ele sunt de preferință obiect de studiu pentru etnografie și sociologie.

În cazul însă, cînd psihologia socială are să cerceteze sufletul unor populații cu trecut istoric și cu instituții spirituale bine înrădăcinate, atunci obiectul său este cu totul schimbat. Sufletul acestor din urmă populații are într'însul realități supra-biologice, care trebuiesc explicate pe planul unei finalități spirituale. Și aceea ce este mai anevoios: nu pe planul aceleiași finalități spirituale pentru toate populațiile, ci pe planul unei finalități speciale pentru fiecare populație în parte. Acesta este cazul populațiilor pe care le numim popoare culte, sau națiuni

creatoare de originalitate sufletească. Dacă la cercetarea sufletului, pe care îl au populațiile sălbatice, obiectul psihologiei sociale aproape că este inexistent sau se confundă cu obiectul altor științe, la cercetarea sufletului, pe care îl au popoarele culte obiectul psihologiei sociale, nu numai că este existent, dar el se multiplică după numărul acestor popoare; avem nu o singură psihologie socială pentru toate popoarele culte, ci avem psihologii sociale diferite: psihologia socială a poporului englez, psihologia socială a poporului francez, psihologia socială a poporului german și așa pentru fiecare popor cult în parte. Aceea ce este o realitate sufletească în sufletul unui popor, nu este și în sufletul altui popor. Fiecare popor cult își are structura și evoluția sufletească proprii sie-și; își are destinul sau.

Aceste considerații fac să întrevădem dificultățile care însoțesc cercetările de psihologie socială. Cu cât un popor are o cultură mai veche și mai originală, cu atât știința despre sufletul său are de cercetat un obiect mai special, mai singular. Datele statistice și experimentale, pe care se fundează psihologia socială a unui popor, nu pot fi utilizate la psihologia socială a altui popor, fiindcă spiritualitatea fiecărui popor stă de sine și această spiritualitate trebuie mai întâi înțeleasă, pentru a putea în urmă interpreta datele pe care le dă statistica și experiența. Cu alte cuvinte, știința psihologiei sociale nu este o știință liberă, în înțelesul că ea își adună cunoștințele clădind numai pe baza postulatelor logice, ci ea se subordonează de la început finalității spirituale în care se desfășură istoria poporului la care se aplică; ea depinde de idealul pe care îl urmărește poporul, care îi constituie obiectul¹⁾.

La popoarele cu cultură veche și originală dificultățile acestea se pot în parte birui prin lumina pe care o răspîndește idealul lor care este bine prins în înstituțiile pe care le-a inspirat. La popoarele cu o cultură mai nouă și nu atât de originală, dificultățile rămân mari. Aproape de nebiruit. Acesta este cazul psihologiei sociale a poporului român.

Oricâte date statistice și observații scoase din experiență, am avea strînse asupra vieții sufletești a poporului român, întrucît lipsește conștiința clară a finalității spirituale a acestei vieți, interpretarea datelor se va face în mod nesigur. Datele pot cel mult să justifice o finalitate spirituală desvăluită prin înstituții precise și desăvârșite, dar cînd această finalitate nu

1) Această dependență de ideal o găsim la toate științele, afară de cele matematice, după filosofia național-socialistă, împărtășită de guvernanții de astăzi ai Germaniei (comp. *Das national-sozialistische Deutschland und die Wissenschaft*. Heidelberger Reden von Reichsminister Rust und Professor E. Krieck, 1936).

este desvăluită, sau este desvăluită în mod nebulos și fragmentar, atunci ele pot servi cel mult ca indicii supuse discuției. Conștiința poporului român are pînă acum despre finalitatea spiritualității sale numai indicii și încă indicii vagi.

II. Cu aceste rezerve ne propunem să schițăm în rîndurile de mai jos cîteva date privitoare la însușirile sufletești ale poporului român, sub latura vieții sale sociale și economice.

Aceste date sunt obținute, în cea mai mare parte, prin compararea manifestărilor sufletești obișnuite Rominului, cu acelea pe care le găsim la popoarele culte apusene. Această comparare s'ar fi putut face și cu manifestările sufletești ale popoarelor învecinate Românilui și aceasta ar fi fost poate de recomandat; am preferat totuși pe cealaltă, fiindcă aceasta se poate face pe baza unui material mai precis și mai controlabil. În afară de aceasta, cum în viața socială și economică a poporului român a fost, în timpul din urmă mai ales, tendința de a se imita instituțiile din Apus, compararea aleasă de noi are avantajul de a ilustra tocmai, în perspectiva acestei tendințe de imitare, unele din cele mai caracteristice dispoziții ale sufletului românesc.

Datele noastre sunt așadar, cu precădere, dobîndite prin metoda comparativă.

Incepem cu acelea care se impun dela prima privire.

Între acestea: individualismul sufletului românesc față de individualismul popoarelor culte apusene. Despre individualismul românesc s'a vorbit adeseori. Unii au făcut dintr'însul, principala trăsătură caracteristică a Romînilui. Romînilui nu-i place săvârșăia. El vrea să fie de capul lui. Stăpîn absolut la el în casă. Cu o părțică de proprietate cît de mică, dar care să fie a lui. Din această cauză el înclină puțin spre anarhie. Acest individualism românesc însă nu implică spiritul de inițiativă în viața economică și prea puțin spiritul de independență în viața politică și socială, cele două însușiri cu care se caracterizează individualismul popoarelor culte apusene și care constituiesc sufletul burghez. Marea majoritate a populației satelor romînești n'are într'însa nici o asemănare cu sufletul burghez. Din mijlocul ei nu ies indivizi întreprinzători, care să riște odihna și avutul pentru a se îmbogăți prin mijloace neîncercate. Populația satelor romînești, dimpotrivă, stă sub tradiția muncii colective. Fiecare sătean face aceea ce crede că va face toată lumea. N'are curajul să înceapă o muncă, decît la termenele fixate prin obicei. A ieși din rîndul lumii este, pentru săteanul român, nu un simplu risc, ci o nebunie. De aceea slabele rezultate date de școlile primare rurale la noi. Copilul de sătean învață în școală să fie cu inițiativă, fiindcă școala noastră este croită pe modelul școalelor burgheze apusene, dar cu toate sfaturile primite, copilul de sătean cînd iese din școală se supune tradiției co-

lective: el muncește, cum a pomenit la el în sat, din moși strămoși.

Această tradiție de muncă colectivă, de altminteri, i-a fost de ajutor populației noastre sătești, odinioară, în timpul secolelor de urgie. Prin această tradiție de muncă colectivă, satele românești au durat. Când urgia le isbea, ele nu se risipeau, ci se mutau, ca un singur om, de la șes la munte, dintr'un cap la altul al țării. În Apus, în țările locuite mai ales de anglo-saxoni, colonizările s'au făcut prin împrăștierea indivizilor, în țările locuite de Români prin împrăștierea colectivităților sătești.

Individualismul românesc este prin urmare de altă natură de cum este acela cunoscut în Apusul european. În Apusul european individualismul se manifestă pe planul vieții sociale și economice, este creator de instituții, pe cînd individualismul românesc este o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, sub influența factorului biologic ereditar. Dacă, cu vremea, acest individualism românesc poate fi educat și transformat într'un individualism creator de instituții, este o altă chestiune. Educația și transformarea nu se pot opera decît sub influența factorului spiritual. Trebuie mai întii realizată o voință unitară a sufletului românesc, care să-și facă un ideal din sufletul burghez și sub conducerea căreia să se facă educația și transformarea individualismului subiectiv într'un individualism instituțional. Nimeni nu poate prevedea, dacă această voință se va realiza pe curînd; ceva mai mult: dacă se va realiza vreodată. Căci nu este numai decît un postulat al istoriei omenești, ca toate popoarele de pe pămînt să ajungă la individualism comercial burghez. Pot fi și alte idealuri.

III. O caracteristică a sufletului românesc, care se poate constata iarăși de la o primă privire comparativă, este neperseverența la lucrul început. Românul este greu pînă se apucă de ceva, că de lăsat se lasă ușor, zice un scriitor popular. Activitatea Românului o compară mulți cu un foc de paie. În Apus, omul se înfige adînc cu munca sa în natură; Românul rămîne la suprafață. Omul din Apus face opere durabile, pe cînd Românul improvizează. Și cu toate acestea tot despre Român se afirmă, cu aceiași dreptate, că este îndelung răbdător, că este conservator și tradiționalist. Cum se împacă aceste caracteristici, care sunt opuse? Cine este fără perseverență, este și fără răbdare. Cine improvizează, nu este conservator.

Să examinăm mai de aproape neperseverența la lucru. Ea este în adevăr reală la Român, dar cu condiția să nu o extindem la orice fel de lucru. Sunt lucruri pe care Românul le începe cu greu și le lasă ușor, dar sunt lucruri pe care Românul, dacă le începe, nu le mai lasă niciodată. Un Român proprietar de pămînt este cel mai perseverent muncitor agricol. Fie cîștigul

lui cât de mic, el nu se îndură să-și părăsească ogorul. Această perseverență a muncitorului român de a nu se despărți de lotul său de pământ chiar când lotul este mic și nu-i asigură subsistența este, pentru propășirea economiei naționale, o piedică serioasă, după părerea unora.

Alături de perseverență la lucrul din agricultură, s'ar mai putea cita și alte cazuri de perseverență la populația românească. Este drept însă, că astăzi aceste cazuri sunt mai puțin numeroase ca în trecut. În trecutul românesc, chiar cel mai apropiat, se întâlnesc regiuni întregi dedate la ocupații profesionale, continuate din tată în fiu. Cum erau sate de agricultori, erau sate de pescari, rotari, ciobani, căruțași, viticultori, etc., care în majoritatea locuitorilor lor nu schimbau de ocupație. Așa cum îmbrăcămintea era fixată pe regiuni și nimeni nu avea curajul să o modifice, așa era și cu felul de muncă. Un bănățean, un ungurean, un muntean, un moldovean, etc., nu erau în trecutul nostru simple denumiri geografice, ci erau caracterizări de port și de ocupație; erau tipuri sociale.

Neperseverența la lucru și-a făcut apariția de abia în secolul al 19-lea, deodată cu înnoirea organizației Statului român. Această înnoire de organizare a deschis drum înmulțirii de politicieni și de slujbași la Stat. S'a făcut din „politică” și din „slujbă”, profesii de muncă ușoară, care în scurtă vreme au concurat cu succes pe toate celelalte profesii. Politicienilor și slujbașilor le trebuia însă o specialitate. Pe aceasta nu le-o putea impune tradiția Statului român, care tocmai se înnoia. Specialitatea trebuie organizată prin imitație după alte State străine. Astfel începe epoca improvizațiilor profesionale. Pentru a-și găsi o întrebuintare și deci o justificare la plata pe care și-o lua din bugetul Statului, doritorul de politică și de slujbă trebuia el însuși să-și definească rostul activității. El nu putea să facă aceasta mai bine decât invocând aceea ce se face aiurea. Așa se face în Franța, deci așa trebuie să se facă și în România.

Perseverența la lucru se susține la toate popoarele printr'un singur mijloc. Prin selecțiunea candidaților la profesiune. Selecțiunea s'a operat în trecut prin tradiția de familie. Astăzi ea se operează prin voință, în mod rațional. Unde profesiunile se ocupă fără selecție, avem neperseverență la lucru.

La noi, acesta a fost cazul. Cele mai rîvnite profesii, slujbele de Stat, s'au ocupat fără selecție, pentru motivul că ele, în cea mai mare parte, erau improvizații sugerate de aceea ce se făcea aiurea în Europa. Improvizațiile au trebuit să sufere apoi corectări, adică improvizații au trebuit să schimbe de ocupație. Cum slujbele la Stat erau cele mai dorite dintre profesii, este ușor de înțeles pentru ce neperseverența s'a lățit în munca românească.

Găsim așadar și la această caracteristică, aceea ce am găsit, mai înainte, la individualism. O nepotrivire între factorul ereditar și factorul instituțional. Românul este, prin natura sa ereditară, perseverent la lucru, cum este și răbdător, conservator, tradiționalist, dar această natură ereditară a lui a fost pervertită de o greșită viață instituțională, imitată după străini. El este neperseverent fiindcă instituțiile Statului l-au obligat la improvizatii.

IV. Caracteristicile sufletești despre care am vorbit pînă aci sunt condiționate în mod direct de factorul ereditar și în mod indirect de cel geografic. Pentru a le defini pe amîndouă în mod precis, ar trebui să avem date statistice sprijinite pe numeroase măsurători antropologice și psihologice, aceea ce, din nefericire, lipsesc. Deabia de doi trei ani s'a introdus și în școlile noastre primare și secundare fișa individualității elevului din care avem cîteva date privitoare la tipul psihologic românesc, date însă cu totul insuficiente pentru scopul nostru. Pentru precizarea individualismului românesc, ne-ar fi de folos măsurători care să se raporteze la evoluția personalității și în special acelea care ar indica procentul celor egocentrice. De asemenea de mare folos ar fi măsurătorile care stabilesc proporția supranormalilor, normalilor și subnormalilor în colectivul românesc. Nu avem nici de unele nici de altele. Singurele date statistice pe care le avem și le putem folosi pentru scopul nostru sunt datele privitoare la raportul dintre numărul elevilor care se înscriu în școli și numărul elevilor care absolvă școala. Acest raport este uimitor. Interpretarea lui ne duce la constatarea că sufletul românesc, într'o afacere așa de serioasă cum este aceea a educației, se manifestă într'un mod excesiv de subiectiv. Cea mai mică greutate ivită în calea educației, este motiv de întrerupere. Marea majoritate a elevilor noștri nu ajung să practice carierele pe care le indica titulatura școalelor în care ei au pornit să se înscrie, ci practică aceea ce improvizatia le-a dăruit.

Aceasta se poate vedea din următoarele date statistice pe care le împrumutăm din cartea d-lui Iosif I. Gabrea, *Școala Românească, structura și politica ei, 1931-1932*. Tipografia Torouțiu, București.

Rămânerea pe drum, adică părăsirea școalei înainte de absolvire, începe dela învățămîntul primar. În cel rural mai mult decît în cel urban.

Între anii 1921/1932 au fost înscriși în medie anuală în școlile rurale (școlile au fost 11.104 în 1921/1922 și 13.777 în 1931/1932) un număr de elevi între 1.245.914 și 1.795.037. Am avut astfel în timpul acestor zece ani un număr de aproximativ 16.000.000 înscriși. Dintre aceștia au absolvit aproximativ numai 730.000. În medie anuală 70.000. Pentru acești

70.000 absolvenți anuali, am întreținut în medie anuală 25.000 de învățători.

În școlile urbane, situația este ceva mai bună, dar fără să se depărteze prea mult. Aci, în aceiași ani, am avut 2.270.000 elevi înscriși, dintre care au absolvit 174.000. Aceste școli sunt în număr aproximativ 1.000 și au peste 3500 învățători.

Școlile primare însă nu prepară pentru cariere practice, ci ele dau o cultură elementară. Asupra lor nu trebuie insistat. Totuși disproporția dintre numărul elevilor înscriși și a elevilor absolvenți este o indicație prețioasă chiar mărginită la școala primară. Improvizatia începe de jos.

Dăm, după același autor, datele statistice asupra aceluiași raport, constatat la școlile cealalte: secundare, normale, profesionale, superioare, etc.

În cursul anilor 1921/1932, au fost înscriși în școala secundară de Stat (școli medii, gimnaziile, licee de băieți și fete), un număr de 1.243.911. Au absolvit în cursul acestor ani aproximativ numai 95.000.

La învățământul secundar particular, același raport: 1.395.918 înscriși, 107.250 absolvenți.

Am socotit la învățământul secundar, ca absolvenți, pe elevii care au terminat ultima clasă de liceu, iar nu pe bacalaureați, căci dacă ar fi fost să considerăm pe bacalaureați, disproporția ar fi fost mai mare. Din absolvenții ultimei clase, care se prezintă la bacalaureat reușesc deabia jumătate.

Să urmărim datele statistice mai departe, și anume la școlile care se leagă direct cu carierele practice. Situația nu devine mai bună.

La școlile normale de învățători și învățătoare, care sunt școli de specializare profesională, s'au înscriș în cursul anilor 1921/1932, un număr de 238.654 de elevi. Au absolvit cu diplomă 29.748.

În seminariile teologice, școli de pură pregătire profesională, s'au înscriș în cursul aceluiași ani 49.812 elevi, și au absolvit cu diplomă: 4860.

La liceele militare, în aceiași ani: 20.612 înscriși; 3238, absolvenți.

În învățământul profesional și menajer pentru fete, s'au înscriș în cursul anilor 1921/1932 un număr de 119.373 eleve; au absolvit 7.587.

În învățământul comercial, s'au înscriș în cursul anilor 1921/1932, la școlile de Stat, un număr de 204.066 de elevi; au absolvit: 30.712.

În învățământul meseriilor, pe aceiași perioadă, s'au înscriș 142.053; au absolvit 18.431, adică în medie câte 1800—2000, de absolvenți pe an, la un număr cam tot atît de pro-

fesori. Cîți profesori atîți absolvenți au dat școlile noastre comerciale între 1921/1932.

În sfîrșit, în învățămîntul superior, universitar și tehnic, disproporția este catastrofală, căci aci ar fi de presupus, că situația n'are să mai fie aceeași. Un tînăr ajuns să se înscrie într'o facultate de drept, de știință, de medicină, de litere, etc., sau într'o școală Politehnică, sau într'o Academie de Inalte Științe comerciale, se presupune că nu mai merge la întîmplare; el candidează la o carieră bine definită, în vederea căreia a fost selecționat prin școlile prin care a trecut pînă aci și vrea o carieră pentru care se simte cu trageră de inimă.

Cu toate acestea situația este aceeași.

La Facultatea de Drept au fost înscriși, în perioada anilor 1921/1932, un număr de 122.035 de studenți. Au ieșit licențiați: 8673.

În aceeași perioadă, la Facultatea de Științe, s'au înscris 40.620 și au ieșit licențiați 2875.

La Facultatea de medicină: înscriși 31.759, iar absolvenți, doctori 3852.

La Facultatea de Litere, 58.353 înscriși licențiați, 5232 licențiați.

La școlile superioare politehnice, în aceeași perioadă de ani, 11.579 înscriși; 1588 absolvenți.

La Academia de Inalte Studii Comerciale din București, găsim în studiul domnului C. Kirițescu, *Problema Educației dirijate* (Institutul Social Român, 1937), următoarele date pentru ultimii ani (1930—1934), media anuală: 3400 înscriși și 250 licențiați. La Cluj, față de 931 înscriși, în 1934, numai 42 licențiați.

În cauzele, care produc această disproporție dintre numărul celor înscriși și numărul celor absolvenți, este logic să enumerăm cazurile de mortalitate precum și dificultățile economice pe care elevii au avut să le învingă în susținerea lor la școală, totuși, oricît de mare ar fi partea ce se cuvine acestor cauze, rămîne destul de importantă partea ce se cuvine a fi atribuită dispozițiilor înăscute, sau provocate de înnoirea organizării Statului, în sufletul românesc. În preocupările acestui suflet, constatăm că alegerea unei cariere joacă un rol puțin important. Această constatare se explică prin nepotrivirea dintre sufletul românesc și sufletul burghez. Sufletul românesc se adaptează la instituțiile Statului său, instituții imitate după acelea ale popoarelor din Apus, numai prin atitudini subiective și improvizate. El nu trăește în spiritualitatea sa proprie.

V. Sufletului românesc i s'au mai atribuit încă alte multe caracteristice. S'a spus că este nedisciplinat în aceea ce privește munca pe terenul economic. Pe cînd celelalte popoare din Apus păstrează muncii un ritm regulat, ca de ceasornic, poporul ro-

mîn cunoaște munca desordonată, sub formă mai mult de joc. Românul nu muncește metodic, ci în salturi; are lungi perioade de odihnă, iar la nevoie dă pe brînci și face muncă de sclav. Apoi, ca de o altă caracteristică a sufletului românesc s'a vorbit de lipsa spiritului comercial. Marea majoritate a populației de sat, în România, nu știe valoarea lucrurilor după valoarea lor de schimb, ci numai după valoarea lor subiectivă de uz. Un țaran român vinde aproape pe nimic produsele pe care le are în cantitate mare și dă un preț disproporționat de mare, pentru marfa de care are absolută nevoie. Deasemenea este cheltuitor cu timpul, într'o măsură cum nu sunt popoarele din Apus. Timpul este pentru Român orice, numai monedă nu. La târg stă și se tocmește ceasuri întregi pentru un lucru de nimic. Tot așa la petrecere, pierde zile și nopți întregi.

Pe lângă aceste caracteristice, care sunt defavorabile, i se mai atribuie sufletului românesc multe altele favorabile. Se spune despre el că este primitor, tolerant, iubitor de dreptate, religios.

Problema cea mare a cunoștinții sufletului românesc nu stă însă în enumerarea de însușiri și defecte. Enumerarea nu dă caracterizarea totală și esențială pe care o urmărim. O asemenea caracterizare vine numai după ce ne dăm seama de funcțiunea pe care o au aceste însușiri și defecte în unitatea sufletească a poporului român. Care este finalitatea spirituală a acestei unități sufletești? Este această finalitate înrudită cu aceea a popoarelor burgheze, atunci judecarea însușirilor și defectelor se va face într'un fel; este însă această finalitate deosebită, poporul român aparține la un tip de finalitate spirituală deosebit de acela al popoarelor din Apusul european, atunci judecarea însușirilor și defectelor se va face într'altfel. Aceea ce apare ca însușire sau defect în primul caz, apare în cazul de al doilea diferit. Fiecare tip de finalitate spirituală se servește de mijloacele sale proprii. Nu tot ce avantajează spiritul burghez este însușire în sine, pentru orice popor de pe lume; ci numai pentru popoarele care sunt dela natură croite pe spiritul burghez. Acelea care sunt dela natură de un tip diferit, vor judeca în practica vieții lor însușirile burgheze ca tot atîtea defecte. Prin urmare totul depinde de criteriul pe care îl impune finalitatea spirituală a poporului. Că în mijlocul fiecărui popor, se poate găsi o minoritate de indivizi adaptabilă oricărei finalități spirituale, aceasta nu constituie un argument contra afirmației noastre. O absolută identitate de structură sufletească nu există niciodată între toți indivizii unui popor. Tipul finalității spirituale este hotărît de majoritate. Minoritatea ea însăși n'are interes să-și impună finalitatea sa deosebită, fiindcă atunci ea pune în pericol viitorul poporului întreg, prin urmare și viitorul său propriu. Numai poporul care găsește în fina-

litatea sa spirituală condiții prielnice pentru munca și dezvoltarea sufletească a majorității membrilor săi, numai acela este sigur de viitor. Poporul cu o finalitate spirituală corcită din diferite tipuri este un popor pierdut pentru istoria omenirii.

Iată dar marea problemă, aș zice tragedia, dacă nu mi-ar fi teamă că se va abuza de acest cuvânt, — pe care o ridică cunoștința sufletului românesc. La care tip de finalitate spirituală, sau pe scurt: la care tip de cultură, aparține sufletul poporului român?

Aceia care s'au ocupat pînă acum de chestiuni care veneau în legătură cu psihologia poporului român, au evitat să răspundă direct la această întrebare, dar au adoptat o părere în mod tacit. Ei au considerat că sufletul poporului român, dacă nu aparține în mod lămurit prin manifestările sale la tipul popoarelor apusene, trebuie totuși să aparțină acestui tip, căci... idealul culturii omenеști, nu este altul, decît cel reprezentat prin acest tip.

Este însă timpul, credem noi, ca această întrebare să se pună în mod deschis și să i se dea un răspuns obiectiv, așa cum se cuvine în marginile științei, „fără ură și fără părtinire”.

Acest răspuns nu trebuie grăbit. Este încă prea devreme, dacă el va veni peste zece ani. Căci pentru un asemenea răspuns n'au valoare dorințele noastre, ci au valoare documentele și raționamentele științifice.

Problema tipului la care aparține sufletul românesc nu trebuie apoi să fie complicată cu întrebarea: care tip de cultură este superior sau inferior? Nu este vorba să alegem ce este de preferat, ci să stabilim ce este real și adevărat. Dealtmăntreli, un tip de cultură, sau cum s'ar zice mai precis, un tip de finalitate spirituală, nu este prin structura sa proprie superior sau inferior, ci este prin potrivirea pe care el o are cu natura sufletească a poporului. Acelaș tip de cultură ridică sau prăbușește un popor, după acordul sau desacordul în care el stă cu sufletul său. Marele imperiu britanic s'a ridicat și se susține prin virtuțile spirituale ale burgheziei; aceleași virtuți însă s'au arătat slabe pentru a susține alte imperii. Deaceia, în Europa de astăzi, tipul de cultură care se sprijină pe virtuțile burgheze, este supus la o aspră critică și se vorbește chiar de declinul lui.

VI. Problema pe care o pune psihologia poporului român, socotim, că la începutul cercetărilor pornite pentru a-i afla soluționare, trebuie să nu fie complicată cu discuțiuni filosofice asupra definiției culturii în genere și asupra clasificării tipurilor de cultură. Tipul de cultură pe care sufletul poporului nostru a rîvnit să-l realizeze, îl avem înaintea noastră, bine caracterizat. Este tipul culturii europene occidentale. Spiritualitatea care insuflă acest tip este iarăși destul de bine cunos-

cută. În special este bine cunoscută finalitatea acestei spiritualități, care pe terenul vieții politice, economice și sociale poartă denumirea de spirit burghez. Să mărginim cercetarea noastră, deocamdată, la examinarea manifestărilor sufletești ale poporului nostru în lumina criteriului pe care îl impune spiritul burghez. Să ne întrebăm, prin urmare, nu la ce tip de cultură aparținem noi României; întrebare la care este greu să răspundem cu mijloacele științifice pe care le avem astăzi la dispoziție; ci să ne punem întrebări mai modeste și anume: există un acord între caracterele sufletești ale poporului român, atît cît cunoaștem din acest caracter și spiritul burghez? Din experiența pe care o avem pînă acum, putem afirma oare că spiritul burghez oferă poporului român (majorității lui, bineînțeles), condiții prielnice, pentru asigurarea viitorului? Să răspundem deocamdată la aceste întrebări, iar pe celelalte, mai pretențioase, să le lăsăm în sarcina viitorului.

Pentru a înlesni găsirea unui acord, sau a unui desacord, între sufletul poporului român și spiritul burghez, să ne recapitulăm pe scurt tendințele acestuia din urmă. Spiritul burghez aduce pe terenul vieții politice: sentimentul de supunere față de opinia majorității, și mai presus de toate respectul față de obligațiile liber contractate. Nu există comerț, și pentru burghez comerțul este pe prima linie, unde nu este țineră de angajamente. Pe terenul vieții economice, spiritul burghez face din libera concurență un judecător suprem la împărțirea beneficiilor. Cine reușește în concurență, are drept la beneficii. Cine este învins în concurență, n'are drept să invoace origina sa de familie sau origina sa etnică. Lupta se dă între indivizi cu drepturi egale. Pe terenul vieții sociale, spiritul burghez face din inițiativa individuală suprema virtute a progresului. Pentru a păstra cultul acestei virtuți, el face din proprietatea individuală un fundament al societății. În rezumat așa dar: supunere la opinia majorității și respect pentru obligațiile contractate; concurență liberă între indivizi egali; cultivarea inițiativii individuale prin asigurarea proprietății individuale.

Să vedem acordul acestui spirit burghez cu sufletul poporului nostru.

Pe terenul vieții politice acordul este foarte vag. La noi este un fapt recunoscut că legile, care sunt obligații contractate prin reprezentanții majorităților cetățenești, nu se respectă. Nu se respectă nici de aceia care le fac, nici de aceia pentru cari se fac.

În principiu s'ar putea zice, că nerespectarea legilor, acolo unde se constată, este datorită educației cetățenești ne-complete. Acesta nu este cazul la noi. La noi nerespectarea legilor este o manifestare directă a individualismului subiectiv. Românul consideră nerespectarea legii, ca un titlu de mărire și de putere.

Pe terenul vieții economice acordul este și mai vag. Libera concurență nu este cîtuși de puțin intrată în moravurile poporului nostru. Românul cere beneficii pe baza dovezii că este Român. În nici o altă țară nu se repetă așa des expresiunile: fiu al poporului, fiu al țării... Sunt fiu al țării, deci trebuie să am o parte la feneficii. Vechiul descendent al răzeșilor, ca unul ce are în sânge milenara așezare a satului pe spițele de rudenie, își cere dreptul ce i se cuvine la moștenire.

Nici pentru viitor să nu ne facem iluzii, în aceea ce privește adaptarea sufletului românesc la libera concurență. Subiectivitatea caracteristică acestui suflet se va împotrivi întotdeauna.

Pe terenul vieții sociale, aci unde se produc, în țările din Apus, cele mai semnificative manifestări ale spiritului burghez, acordul este cu desăvîrșire inexistent. Gestul inițiativei individuale, în scopul de a susține progresul social prin întreprinderi riscate și prin invenții, este cel mai plăpând vlăstar al sufletului românesc. În decurs de aproape un secol, cu toate stăruințele, școala nu l-a putut fortifica. Școala românească, organizată după programele școlii burgheze din Apus, a voit să formeze cetățeni de inițiativă, cari prin muncă îndirjită să creieze un comerț și o industrie națională. Ea a ajuns la ceva just contrariu. Sufletul tinerimei școlare românești din zilele noastre (1937), stă într'un complex desacord cu spiritul burghez pe acest teren. În loc de o muncă individuală, pornită din spirit de inițiativă, așa cum cere burghezia apuseană, idealul tinerimii noastre școlare, de toate gradele, merge într'o direcție opusă. Tinerimea noastră nu fuge de muncă, dar vrea o muncă în condiții speciale; vrea o muncă fără liberă concurență, care să se răsplătească, nu după produsul ei, ci după intențiile muncitorului. Tinerimea noastră, în contra spiritului burghez, care consideră pe om ca o forță salariată anonimă, vrea dimpotrivă să facă din omul muncitor un membru al marelui familii naționale române ortodoxe, căreia Dumnezeu i-a hărăzit pe vecii veciilor să muncească pe pământul pe care locuiește. Deaceia în programul de reforme al tinerimii noastre nu se găsesc revendicări realizabile pe planul obișnuit al măsurilor legislative, ci se găsesc revendicări care cer transformări radicale, într'un timp incalculabil. Tinerimea noastră vrea o nouă Românie. Pe cîtă vreme această nouă Românie este nerealizată, ea se crede furată de un patrimoniu legitim și prin urmare se crede nedreptățită.

Atitudini analoge cu aceea a tinerimii școlare române le întîlnim și la alte popoare. La Ruși, în secolul al 19-lea, și la Germani, în mai multe rânduri. Totuși nu cu aceiași semnificație. Aceea ce este semnificativ la Români este împrejurarea că atitudinea tinerimii este datorită corpului didactic chiar al școlilor în care această tinerime a fost crescută și pe care Statul

le-a organizat în spirit burghez. Adică Statul român a impus școlilor sale, prin programe, spiritul burghez, dar acest spirit a fost trădat de însuși corpul lor didactic. Sub mantaua naționalismului, membrii acestui corp didactic au strecurat în inima tineretului tendințe antiburgheze¹⁾. Unii prin propagandă directă, alții prin toleranță pasivă. Mentalitatea tinereții noastre, nu este un accident romantic, ci o fatalitate ereditară.

VII. Aceste considerații le-am expus în diferite scrieri, începînd cu *Cultura română și politicianismul*, apărută pentru prima oară în anul 1904. Am avut însă neprevăderea să asociez în scrierile de pînă acum, la spiritul burghez, politica liberală, aceea ce a atras după sine o confuzie regretabilă. Mulți cititori au interpretat cele scrise de mine, ca o critică la adresa partidului politic liberal român și ca o pledoarie în favoarea partidelor conservatoare. În fapt, nu făceam o greșală de raționament, fiindcă spiritul liberal și spiritul burghez merg împreună din punctul de vedere al idealului lor politic și economic, totuși făceam o mare greșală de metodă, amestecînd considerații privitoare la interese vremelnice de politică cu considerații cari priveau o mare problemă de cultură românească. Greșita interpretare, prin urmare, s'a produs din vina mea. Acum, în studiul de față, las la o parte tot ce ar putea atinge interesele actuale ale partidului politic liberal și pun, ca o problemă de sine stătătoare, problema cea mare a finalității spirituale românești, în forma ei cea mai restrînsă pentru moment: este sufletul poporului român în acord sau în desacord cu sufletul burghez?

— De soluțiunea pe care oamenii de știință vor da-o acestei probleme, depinde orientarea noastră politică și culturală în viitor.

Suntem noi, Români, înrudiți sufletește cu burghezia occidentală, atunci aceea ce ne rămîne de făcut este să aplicăm principiile lor politice și economice, în mod sincer, înlăturînd, pedepsind chiar cu brutalitate, toate apucăturile care ne depărtează; vom fi burghezi sinceri, nu de paradă.

Suntem noi, Români, dimpotrivă, străini sufletește de burghezii occidentali, atunci aceea ce ne rămîne de făcut este,

1) Sunt caracteristice, în această privință, cuvintele cu care profesorul N. Iorga, unul din cei mai iluștri membri ai corpului didactic român, sfârșește conferința sa, ținută în seminarul de limbi române, de sub direcțiunea lui Ernst Gamillscheg, la Universitatea din Berlin; conferință făcută tocmai asupra sufletului românesc: „Der neue (rumänische) Staat aber... wartet auf die Stunde einer, hoffen wir nicht allzu fernem Uebersetzung ins Rumänische. In jenem, von mir als Politiker seit langem heiss ersuchten Augenblicke, wird in höherer Form der vollständige Organismus der patriarchalischen Zeit zu neuem Leben für wirklich fruchtbare Taten wiederer stehen". *Rumänische Seele*, von prof. N. Iorga. Jena u. Leipzig 1933).

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 putem.

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.

C. RĂDULESCU-MOTRU

VITTORINO DA FELTRE

UN PEDAGOG DIN RENAȘTERE

I. *Mișcarea pedagogică din părțile Venetiei la începutul secolului XV* este un fapt care atrage atenția în chip deosebit asupra locului pe care-l ocupă Cetatea Lagunelor în fastele glorioasei Renașteri italiene.

Dacă această Renaștere ar însemna — după cum este obișnuit definită — o simplă reintegrare a Culturii din Antichitate la Cultura modernă, ieșită din experiența Scolastice medievale; dacă o asemenea întoarcere spre Antichitate însemna, în primul rând, apropierea Orientului elenic-bizantin de Occidentul roman-catolic, ne putem întreba care alt centru al Italiei era mai indicat decât Venetia să mijlocească atare apropiere.

Și totuș: Cetatea Dogilor, a negustorilor îmbogățiți pe malurile Bosforului, ori prin insulele depărtate ale Asiei Mici; Metropola corăbierilor care pătrundeau prin cele mai ascunse locuri ale Dalmației Schiavone, ori ale Macedoniei cu mânăstiri ocolite de Păgâni și înțesate de neatinsele comori ale Înțelepciunii antice; Venetia a jucat un rol aproape neînsemnat în marea mișcare spirituală a Renașterii.

În părțile sale însă, și la Padova, și la Verona, la Ferrara, la Ravenna, ori la Feltre, s'a precizat o accentuată tendință pedagogică, încă din cele dintâi decenii ale marelui secol umanist. Unele dintre aceste locuri le însemnăm deoarece în preajma anului 1400 erau vestite centre de Invățământ, pentru ceea ce avea să fie curând neîntrecuta „școală” de viață nouă a Renașterii; altele, ca Ravenna, Verona ori Feltre, pentru că sunt locurile de naștere ale exponenților acestei „școale”. Renovatorii ei.

Dacă Renașterea poate fi înțeleasă și drept o epocă adânc intelectualistă, de o irezistibilă contagiune culturală ori artistică, în care idealul cultural și artistic se înalță deasupra oricăror alte idealuri, în ciuda ierarhiei de valori pe care căutase a o impune dogmatismul medieval; dacă Renașterea va impune Umanismul drept condiție a oricărei manifestări a personalității omenesti, în oricare domeniu (dela activitatea de Condottier, la aceea de Papă; delă viața Seniorului, la genul epistolar cultivat de o Isabella d'Este); dacă a fi om desăvârșit al Renașterii însemna, înainte de orice, a înfățișa pentru semenii un anumit „stil” de viață nouă, ne întrebăm care putea fi rostul Școalei, alături de acela al „Academiilor” (care iau ființă în acelaș timp), întru promovarea personalității umane, în concordanță cu acest nou ideal al Renașterii.

Iată ce ne propunem a lămuri în studiul de față, prezentând figura unuia din cei mai renumiți pedagogi de la începutul secolului XV: acest Vittorino da Feltre, din învățătura căruia se vor desprinde, rând pe rând, marile inițiative care au preschimbat înfățișarea societății italiene de mai târziu; și cu dânsa, aceea a Europei, în epoca modernă.

II. *Venturino de' Rambaldoni* îi spunea de fapt acelaia care avea să ajungă cu vremea (25, p. 48¹) faimosul „Magistro Victorino”, sau, cum este în general cunoscut în Istoria Pedagogiei, Vittorino da Feltre. De loc din Feltre, orașelul de sub Alpi, în sus de Venetia, către părțile râului Piave. În Veneto. Între dealurile care coboară de sub culmile dolomitice, nu departe de locul nașterii lui Tiziano. Un târgușor uitat de lume, ocolit de marile drumuri care străbăteau încă de pe atunci văile Alpilor, în spre țările germanice.

Cât se poate de modest acest târg al nașterii lui Vittorino. Dar mândru de gloria sa. Căci avea să dea Civilizației italiene, aproape în acelaș timp, o altă personalitate: pe acel Panfilo Castaldi (1398-1480?), medic, umanist și tipograf, care se îndeletnicea încă de prin anii 1460 cu perfecționarea tipăririi de cărți cu litere mobile, mai înainte decî ca

1) Prima cifră arată numărul de ordine al cărții citată de noi în *Bibliografia* delă pag. 61; a doua arată pagina din cartea respectivă.

invenția lui Gutenberg să se fi răspândit pretutindeni, în Italia. Feltre dădea, așa dar, Renașterii italiene pe cel dintâi tipăritor de cărți; după cum, un secol mai târziu, avea să consacre în Istoria Artei meșteșugul unui Pietro Luzzo (+ 1519), vestit în perfecționarea „stilului grotesc”, în care avea să exceleze Raffaello.

Dar, în primul rând, Vittorino de Feltre.

Un necunoscut, pornit dintr'un modest colț de provincie, spre a atinge, într'o viață de om, cele mai cutezătoare înălțimi ale gloriei. Fapt caracteristic pentru Civilizația italică, în general, dar accentuat de Renaștere. Figurile ei cele mai expresive trebuiesc descoperite sub cele mai umile aparențe. Vom vedea.

„Non ex ignobili genere in Feltrensi civitate natus est”, ținea să afirme, târziu, un Castiglione (biograful și elevul lui Vittorino) (35, p. 11, n. 1). Dar Ser Bruto dei Ramboldoni, ca și soția sa Monda, părinții pedagogului nostru, se găseau în mare strâmtorare (el era un biet notar în acel târgușor de munte), atunci când (în 1378) li se naștea Vittorino (34, pp. V, 10). Francesco Petrarca, marele precursor al Umanismului pe care pedagogul nostru avea să-l consfințească prin școala dela Mantova, abia murise (1374), în liniștea casei de țară dela Arquà, nu departe de aceleași părți din Venețio.

III. *La Universitatea din Padova*, centrul lor intelectual și academic, a coborât deci și fiul notarului din Feltre, către 18 ani, după întâia învățătură de acasă. Prin 1396 (34, p. V; 35, p. 12).

După Bologna, aceasta era a doua mare Universitate a Italiei vremii, începând tocmai atunci a cunoaște o epocă de sporit prestigiu. Întru aceasta fusese de mare folos activitatea lui Petrarca; iar, pe de altă parte, se presimțea rolul pe care Școala padovană avea să-l joace curând, întru promovarea Umanismului.

Și prin așezarea ei geografică, în apropierea Veneției — poarta Orientului bizantin —; dar și la răspântia drumurilor de peste Alpii lumii germanice, Padova atrăgea studenți de pretutindeni, asigurându-și o neîntrecută supremație în lumea

lor. Un mediu „goliardic” foarte amestecat a cunoscut deci, din capul locului, studentul nostru, putând avea colegi Scoțieni, Englezi, Olandezi, Francezi, Germani, ori Unguri. Cei mai mulți erau înscriși la studii de Medicină, Drept Canonic, ori Matematici (35, pp. 12 urm.).

În afară de învățătură, acest tineret studios putea deprinde la Padova toate atracțiile unei vieți de libertate excesivă: dela frivolitățile proverbialelor glume, la dezordinile sângeroase. Și aceasta, în contrast cu severitatea rigidă, de asemeni proverbială, a măștrilor.

Pentru un viitor pedagog, nu se putea școală mai bună ca mediul studentesc padovan. În felul acesta va fi ajuns Vittorino, dela început, la neclintita convingere asupra nevoii unei severe discipline în școală.

Cât despre cursurile pe care le va fi urmat la Padova, se pare că erau cele obișnuite la așa zisa Facultate a Artelor (Dialectică, Filozofie, Retorică). În plus, biografiile admit că a urmat cursuri de Drept Canonic (amănunt interesant pentru practica religioasă, pe care el o va cultiva în plin Umanism) (19, vol. I, p. 177; 35, pp. 12 urm.).

Măștrii lui Vittorino erau dintre aceia care aveau să promoveze în acest început de veac noua Cultură: dela un Paolo Vergerio (reprezentând momentul de trecere dela Teologia medievală către spiritul nou, pe care-l va trăi curând Vittorino și bucurându-se, tocmai în anii învățăturii acestuia la Padova, de un neîntrecut prestigiu, mai ales după apariția (în 1402-3) a celebrei sale opere *De Ingeniis Moribus*, prin care izbutea să afirme temeiul umanistic al Educației (35, p. 24); dela un Giovanni di Conversino da Ravenna (onorat de însuș Petrarca cu prietenia sa), latinist pe care-l întrecea în faimă doar un maestru ca Gasparino Barzizza (adus însă profesor de Retorică la Padova către sfârșitul studenției lui Vittorino acolo) (35, p. 20); dela atari măștri, la un Paolo Veneto (dialecticianul), la Iacopo da Forlì, ori la Biagio Pelacane (care-au contribuit la pregătirea sa ca matematician și astronom) (31, p. 53; 35, p. 17).

Pentru cariera viitoare a pedagogului nostru, un alt fapt merită observat, în legătură cu ucenicia dela Padova: din

cauza sărăciei, Vittorino făcea în acelaș timp pe „magister puerorum”, prin diferite familii din oraș, practicând deci cu anticipație îndeletnicirea de preceptor. De serviciile lui și în schimbul plății pe învățatura ce-i dădea la rândul-i, s'a servit și maestrul Pelacane, în casa căruia Vittorino a stat ca „famulus” (35, p. 17). În asemenea condiții ne explicăm de ce i-au trebuit nu mai puțin de doisprezece, sau chiar patru-sprezece ani, până să ajungă la rândul său „magister artium”, adică să-și ia doctoratul (către 1410) (35, p. 16). Stimulat de acea „cupiditas discendi”, care avea să dea curând nota întregului veac al Renașterii, Vittorino a continuat îndeletnicirea de maestru și discipol chiar după obținerea titlului academic, căutând să aprofundeze cu deosebire studiul Matematicii, al Științelor în general, pe vremea sa cu totul necultivate. Predilecția arăta și noua îndrumare științifică a spiritului umanist. Drept atare, Vittorino va cunoaște un început de reputație în lumea academică dela Padova, pentru ca, în decursul vremii, faima să-i fie asigurată tocmai de acest neobișnuit titlu de „summus mathematicus”.

Așa avea să-și desăvârșească Vittorino studiile la Padova, începându-și, totodată, îndeletnicirea de pedagog, până prin anii 1410-1415 (avea deci mai mult de treizeci de ani), când începea să resimtă o gravă lipsă în studiile întreprinse până atunci: necunoașterea Limbii grecești. Putința înlăturării unei asemenea supărătoare lipsuri, îi stătea însă la îndemână: nu mai departe decât la Veneția deschisese căutată școală de grecește, tocmai în anii aceia, maestrul Guarino Veronese, după ce își făcuse ucenicia la Constantinopol, tot ca umil „famulus”, în casa vestitului Manoil Hrisolora.

Astfel, iaț-l pe Vittorino da Feltre coborînd iarăș pe băncile de umil învățacel, uitând, în marea-i dorință de a-și asigura și acel mijloc cărturăresc, indispensabil oricărui Umanist, că era la rândul-i un prețuit „maestru”.

IV. *La Veneția* trecea deci Vittorino la începutul anului 1415 (probabil) (34, pp. V, 10), de îndată ce auzise de așezarea lui Guarino acolo, în vara anului anterior (35, p. 27).

Față de alte centre ilustre de Civilizație ale Italiei, Veneția ocupă, după cum am spus, un loc întru totul deosebit,

prin însași originile sale. Căci pe când toate celelalte orașe italiene au fost așezări romane, înălțate deci după modelul Cetății de pe malurile Tibrului, Veneția, întemeiere recentă, din vremea Năvălirilor, nu mai avea de ce să năzuiască spre un atare model, pe o vreme de cumplită decădere a Romei. Supremul său ideal edilitar avea să fie cealaltă Romă, de pe malurile Bosforului. Roma Impărăției de Răsărit, cu care a și întreținut legături atât de strânse și îndelungi.

Iată de ce în veacul retrezirii interesului pentru Orient, Veneției îi va reveni misiunea de-a mijloci, materialmente, legătura dintre vechea Cultură grecească și nevoia cunoașterii ei directe, de către Umaniștii italieni.

În acest mediu va încerca să și-o satisfacă Vittorino, ascultând lecțiile lui Guarino Veronese, între anii 1414-1418 (34, p. 10). Nu cu prea mult succes, trebuie s'o spunem. Nici cu multă râvnă și continuitate, șederea sa la Veneția fiind mai mult întâmplătoare (25, pp. 48 urm; 35, p. 29). Sunt anii pe care Vittorino îi va petrece între Veneția și Padova, perfecționându-și cunoștințele prin audiere de cursuri și, totodată, făcându-se la rândul-i cunoscut drept bun pedagog, spre a conșfinți în Istoria Pedagogiei Renașterii tipul, atât de expresiv, al „magistrului-discipol”.

Într'adevăr: după ce pare că a deschis o școală la Veneția, alături de a maestrului Guarino (dela care continua să învețe) (către 1418-1419) (35, p. 29), iată-l deschizând la Padova un „colegiu” pentru studenți, în care, pe lângă învățătura de latinește și de Matematici (specialitatea lui), căuta să rezolve problema formării personalității tinerilor în raport cu noul ideal al Renașterii. Ceea ce va alcătui însuș temeiul Pedagogiei sale de mai târziu și marea importanță pe care o va acorda Vittorino disciplinei în institutele de Educație colectivă (34, p. 10).

De fapt, ca și în alte direcții, Vittorino a găsit în mediul academic pre-umanist al Padovei toți germeni inovațiilor sale de mai târziu (35, p. 6). Iar dacă una din cele mai prețuite din aceste inovații a fost, desigur, „internatul” pe care l-a înființat mai apoi la Mantova, trebuiesc amintite antecedentele în acest sens, încă din anii de ucenicie la Padova: acel „contubernium” (cămin studentesc), în care tinerii „contubernales”

primeau, pe lângă învățatură, deplina îngrijire. De fapt, Vittorino nu făcea decât să imite în atare direcție ce văzuse la maestrul său, la Gasparino Barzizza de-o pildă, la Guarino, ori la Giovanni Conversino (35, p. 29). Obiceiul era deci răspândit, iar părinții studenților (care coborau adesea până la vârsta de 14 ani) satisfăceau întru totul pretențiile maestrilor în această privință. Mai mult decât profesori, ei erau pedagogi-preceptori. Fapt cât se poate de interesant, când este să ne dăm seama de ceea ce va deveni în Renaștere „stilul” cel nou al personalităților care-o ilustrează.

Internatul lui Vittorino era căutat mai ales de bogătași, de negustorii venețieni, din a căror contribuție pietatea sa de bun creștin putea întreține la învățatură o seamă de studenți săraci, cărora să le asigure, pe lângă studii, existența.

Acest filantropinism, pe care Vittorino avea să-l practice apoi toată viața, însemna de fapt promovarea la Cultura vremii a acelor elemente de umilă extracție socială, care aveau să asigure de fapt întreaga strălucire a Renașterii. Deoarece, să nu uităm, această mișcare de aristocratică spiritualitate, a folosit cele mai burgheze elemente, pe care le-a adunat într-o rafinată elită intelectuală.

Insuș Vittorino poate servi de exemplu anticipat în acelaș sens.

Meticulos în grija purtată elevilor care-i erau încredințați; desvoltându-le în chip armonios aptitudinile (surprinse dela elev la elev), în vederea unei anumite cariere; înlăturând din „școala” sa toate elementele nedestoinice; arătând tot mai prețuite aptitudini de profesor (în deosebi ca latinist și matematician); dând dovadă de mult idealism și de o viață exemplară, Vittorino a izbutit să se afirme între cei mai căutați pedagogi ai Padovei, către 1420 (35, pp. 29 urm.). Într'atâta, încât reputația pe care și-o dobândise îl indica drept singurul urmaș la catedra de Retorică latină a celebrului Barzizza, atunci când (în 1421-1422) acesta se hotărîse a părăsi Universitatea padovană, după ani și ani de glorioasă carieră (34, pp. V, 10; 35, p. 31).

Destul de sfios și dispus să renunțe la lupta cu semenii; frământat și de o gravă criză spirituală (avea acum 44 de ani și, cu maturitatea, se accentuase în sufletul lui dorința

de-a se retrage într'o mănăstire: ceea ce dă o specifică înfățișare lumii acestor pre-Umaniști); înciudat până la înfrângere de excesele pe care le oferea viața studentească împotriva convingerilor sale pedagogice și morale, Vittorino va renunța în scurt timp la neașteptata cinste de-a fi urmașul unui maestru ca Barzizza, dorind mai degrabă să se retragă iarăș la Veneția, spre a duce viața modestă de preceptor (28, p. 106). În 1423 se dusese zvonul, într'adevăr, printre Patricienii Veneției, ca și printre familiile de bogătași din alte părți, că maestrul Vittorino primea din nou elevi în căutatul său „colegiu” (28, p. 107; 35, p. 33), din care izbutise a face o nouă instituție pedagogică a vremii: era forma cea mai perfect corespunzătoare temperamentului, ca și convingerilor sale morale.

La Veneția, în aceste împrejurări, avea să-i ajungă (în 1429) stăruitoarea invitație a unui Senior din partea locului — Gonzaga dela Mantova — de-a lua asupra-și delicata misiune a întemeierii unei școli de Curte.

Atare misiune însemna de fapt consfințirea numelui lui Vittorino da Feltre printre marii pedagogi ai Renașterii. Mai înainte de a preciza însă aceste hotărîtoare împrejurări din viața sa (și din Istoria Pedagogiei moderne, totodată), să căutăm a prezenta, cât de fugar, figurile celor trei maeștri mai de seamă ai lui Vittorino. Aceasta, atât pentru întregirea conspectului, cât și pentru stabilirea antecedentelor acelor inovații, pe care le va practica Vittorino, cu succes definitiv, în școala dela Mantova.

V. *Giovanni di Conversino da Ravenna* (1343-1408), deși născut la Budapesta (tatăl său fusese medic la Curtea lui Ludovic de Anjou, Regele Ungariei), adăogase la nume acel „din Ravenna”, după locul unde se oprise mai mult să-și profesceze învățătura, în eternele peregrinări de Umanist vagabond (anticipând întru aceasta o frecventă tendință a cărturarilor din Renaștere, pe care o cunoscuse, de altfel, în așa de mare măsură Francesco Petrarca, contemporanul și prietenul lui Conversino). Din Ungaria la Ravenna (unde, pe lângă amintirile bizantine, stăruia încă tradiția școalei pe care o ținuse un Dante Alighieri), prin Dalmația și multe alte locuri, la Padova: iată etapele acestei existențe de maestru

în continuă căutare de elevi. Până spre anii 1379-1382, când Conversino avea să găsească adăpost mai sigur la Curtea Carrarezilor din Padova pe care-i va sluji și în calitate de Cancelar al Curiei, și în aceea de profesor de Retorică la celebra Universitate (1392) (34, p. V; 35, p. 13).

Deși în cei dintâi ani de studii ai lui Vittorino la Padova Conversino nu mai era profesor, nu pare exclus ca tânărul discipol să-i fi căutat și altfel învățătura (după cum era obiceiul vremii), până în 1404, când maestrul s'a retras la Veneția. Căci prea mare era faima acestui Conversino, pentru ca să-l fi putut ocoli tinerii care foloseau cu neastâmpărată râvnă orice prilej le-ar fi putut îmbogăți știința. „Renovator al Clasicismului în Veneto” îl consideră astăzi Istoria Renașterii (25, p. 22). O excepțională personalitate, cu neîndoielnică înrăurire în momentele hotărâtoare pentru precizarea noilor tendințe umaniste, cât și pentru fixarea definitivă a prestigiului Universității padovane în Renașterea de început. Deoarece Conversino generaliza cu învățătura lui „concepția petrarchistă a progresului prin mijlocirea Antichității” (34, p. 35), asigurându-și loc de întâietate printre inițiatorii celor dintâi Umaniști.

Gasparino Barzizza (1359-1431), alt maestru de seamă al lui Vittorino la Padova, împarte cu Giovanni Conversino aceeași glorie de înaintaș. Adus profesor de Retorică (latină) la acel „Studio” încă din 1407 (34, p. V), avea să illustreze catedra până în 1421, deci în tot timpul studiilor lui Vittorino. (Între aceste date avea să se fixeze și însemnătatea Universității padovane în dezvoltarea Renașterii) (34, p. 26). Autor al unui foarte căutat manual de Retorică (34, p. 147), Barzizza revendică, în primul rând, meritul de a fi asigurat reputația lui Cicero printre marile modele ale noii Culturi renăscute. (Bibliografia esențială în 25, pp. 46, 73). Nu mai puțin se distinge în activitatea sa de pre-Umanist metoda critică, spiritul științific în studiul textelor, pe care l-a introdus în predarea disciplinei sale, izbutind să facă din Cicero un model viu, iar din Limba latină un mijloc real de exprimare al gândului. Ne dăm seama cât putea prețui pentru vremea aceea o atare inovație: înțelegerea spiritului viu al stilului ciceronian, renașterea, cu adevărat, a literei moarte de veacuri

(35, p. 21). Iată de ce maestrul acesta al lui Vittorino trecea drept „cel mai mare latinist al vremii” (35, p. 20), dar și drept „cea mai mare autoritate literară” (35, p. 23, n. 3).

Interesant pentru formarea pedagogului nostru este însă desigur faptul că și Barzizza, din cauza sărăciei mai ales, înțelegea să folosească celebritatea sa (deplin asigurată către 1414), atrăgând studenții la căminul pe care l-a înjghebat acasă la el (29, p. 17). Mulți din exponenții Renașterii de mai târziu aveau să treacă pe acolo: un Francesco Barbaro, Antonio Beccadelli, Panormita, Francesco Filelfo, Grecul George din Trebizunda (atras în Italia de căutarea pe care începeau s'o aibă concetățenii lui Platon), Guarino Veronese el însuș, ca și Vittorino al nostru. Aceștia patru din urmă au fost folosiți de maestrul lor, în acelaș timp, și ca repetitori pentru elevii mai tineri din internat. Deci învățacei, în toată puterea cuvântului (35, pp. 23 urm.). După atare exemplu, atât Guarino, cât, mai ales, Vittorino, își vor asigura curând reputația pedagogică tocmai prin organizarea unor institute de Educație similare. Sigur este că dintre toți discipolii lui Barzizza, Vittorino s'a dovedit cel mai credincios (29, p. 21), impunându-se drept cel mai indicat succesori al maestrului, și la catedra dela Universitate, și la reputația de principal latinist al vremii.

Căutând a determina înrâuririle care-au asigurat formarea deplină a pedagogului de care ne ocupăm, nu vom omite, în sfârșit, să menționăm acea bunătate sufletească, unită cu o rară corectitudine, din care Barzizza făcea normă pentru bunul îndrumător al tinerilor. „Ut ornatissime quis dicit, ita et recte vivat!”, obișnuia, într'adevăr, să spună. (35, pp. 23 urm.). Iar nici unul dintre discipoli nu se va fi pătruns mai adânc de atare înțelepciune, ca Vittorino.

Lui Barzizza îi datora acesta, firește, și felul nou, viu, „umanist” de înțelegere, de folosire a Clasicilor.

Guarino de Guarini, zis Il Veronese (după locul de naștere), alt maestru al lui Vittorino pe care îl mai amintim, îi întrece însă în celebritate pe toți pedagogii de care am vorbit.

Coleg al lui Vittorino la maestrul Conversino dela Padova; elev, mai apoi, al învățatului grec Hrisolora la Constantinopol (unde avea să rămână cinci ani, din 1403, ca simplu „famulus”, deci om de casă al maestrului, numai ca să-și poată satisface dorința de-a învăța grecește și de-a aduna cât

mai multe manuscrise de ale scriitorilor vechei Elade) (pentru datele curente, a se vedea 34, p. 331); ajuns la rându-i mare și ascultat maestru la Florența (cătore 1410-1414), în anii când se puneau acolo, prin Elenismul pe care-l propovăduia, bazele Academiei Platoniciene, Guarino Veronese avea să înființeze după aceea o vestită școală de grecește în Venetia, la care, după cum am precizat, se simțea atras ca simplu elev. (deși avea aproape 40 de ani) Vittorino da Feltre, în dorința-i de-a se pune la rând cu lumea cărturarilor (1415-1416) (35, pp. 27 urm., 100 urm.).

Momentul acesta din viața celor doi pedagogi italieni merită subliniat: deși colegi de școală, de aceeaș vârstă aproape, bucurându-se acum de-o egală reputație ca maestri, legați de-o nedesmințită prietenie, Vittorino, în marea lui pasiune pentru știință și învățatură — care era de fapt pasiunea vremii — n'a șovăit să se schimbe în supus elev al lui Guarino (34, pp. 25, 30). De altfel, cazul acesta de profesori schimbați în elevi și de elevi care erau, în acelaș timp, profesori, nu apare izolat în Istoria Pedagogiei din Renaștere, datorită amintitei răvne pentru învățatură, care-i pasiona pe toți cărturarii vremii, indiferent de vârstă, ori de reputație.

Mutându-și școala dela Venetia la Padova, dela Trento la Verona (1419), ori, mai ales, la Ferrara (unde Guarino avea să întemeieze în 1436, pentru Lionello d'Este, vestita școală de pe lângă aceea Curte), vreme de cincizeci de ani va exercita acest maestru profesia de educator umanist, continuând până la adânci bătrâneți (90 de ani) să scoată elevi „ca din calul Troiei” (36, p. 367).

În acelaș timp, a aspirat la gloria de cărturar, contribuind la descoperirea unor opere din Antichitate; dar, mai ales, dând concetățenilor săi posibilitatea să învețe grecește, prin traducerea (în latinește) a vestitei Gramatici a fostului său maestru Manoil Hrisolora, sub denumirea de *Erotemata Chrysolorae* (35, pp. 27 urm.).

Guarino a contribuit apoi, nu mai puțin, la rezolvarea unei alte probleme, primordiale, din câte au frământat conștiința Italiei în momentele de criză spirituală provocată de Renaștere: împăcarea Creștinismului cu noua admirație pentru Antici. Dacă nu altfel, Guarino își spusese cuvântul în această desbatere nu

numai în calitatea-i de exponent al Elenismului, dar și de participant la celebrele dispute, provocate de Conciliul dela Florența, la care luase parte activă.

De această problemă a „împăcării” s'a preocupat, toată viața, și Vittorino da Feltre. Poate că îndemnul, cel mai direct, îi va fi venit dela prietenul său Guarino, căruia îi era îndatorat, cât de cât, și pentru că-l inițiasse, după puțină, în marea taină a Antichității elene.

Când este însă vorba de îndatoririle lui Vittorino față de Guarino, cea mai mare rămâne de fapt alta: Guarino a avut meritul să determine împrejurarea care să-i asigure celui dintâi adevărata pagină pe care a scris-o în Istoria Pedagogiei moderne. În ce fel, vom arăta vorbind despre chemarea lui Vittorino la Curtea din Mantova.

Observăm, deocamdată, că folosind cu neobosită râvnă toate mijloacele educative și cărturărești pe care i le punea la îndemână mediul umanist dela Padova și Veneția, Vittorino, deplin format, printr'o ucenicie de pedagog și discipol prelungită până spre 40 de ani, putea râvni la demnitatea de „maestru”.

Ea n'a întârziat să-i fie recunoscută, în următoarele împrejurări:

VI. *La Curtea din Mantova* se căuta în 1422 un preceptor. Seniorul Gianfrancesco Gonzaga ținea nu numai să asigure, oricum, educația celor patru feciori și celor două fete cu care-l fericise Donna Paola Malatesta; dar să găsească un pedagog destoinic, spre a le da o creștere cât mai aleasă, în noul spirit umanistic al vremii, impus drept ideal de viață nouă și prin micile centre de provincie, precum era Mantova, Ferrara, sau Urbino. Pe lângă dorința ca propriile odrasle să tindă către tipul Omului desăvârșit visat de Renaștere, Seniorul își dădea seama cătă strălucire s'ar fi revărsat asupra Curții sale, dacă ar fi putut-o schimba într'un centru de studii și Educație umanistă, precum tindea să ajungă, alături de Padova și Veneția, Ferrara Estensi-lor din partea locului (34, p. 10; 36, p. 351).

Gianfrancesco Gonzaga i se adresase în acest scop vestitului Guarino Veronese, căutând să-l atragă la Mantova. Aceasta încă de prin 1421-22 (34, p. 30). Cum însă Guarino

avea alte obligații la Verona, n'a putut să primească stăruitoarea invitație a Marchizului, prezentându-i-l în schimb ca preceptor pe prietenul său Vittorino.

Maestrul Guarino era convins de rostul unei atari recomandării, precum și de rarile însușiri ale prietenului său, pe care-l prezenta în acei ani (1424) drept un „...excelent om și prea învățat preceptor, la care țin foarte mult și pe care îl stimez nespus” (citată în 35, p. 101). (La rândul său, Vittorino îl prezenta elevilor pe Guarino drept un „prea lăudat și stimat” maestru, cu care — împotriva moravurilor vremii, excelând în proverbiale dușmăni și rivalități — a ținut corespondență până târziu, după 1440).

Prin mijlocirea lui Guarino (cât și a unui Patrician din Veneția) (35, p. 35), care avusese prilejul să-l încerce pe Vittorino ca preceptor), acesta primea deci invitația Marchizului din Mantova, spre a ajunge la 45 de ani educatorul unor copii între 8—15 ani (1423) (34, p. V; data de 1429, indicată în 35, p. 33, n. 1, este, evident, greșită).

Vittorino, fie datorită obligațiilor pe care și le creiase ca profesor la Veneția; fie ascultând de înclinările-i mistice, tot mai accentuate în acei ani și care-l îndemneau să se călugărească (34, p. 10); fie intimidat de răspunderea de-a trebui să izbutească în delicata misiune de educator, într'un mediu puțin potrivit cu sobrietatea sa, ca acela al unei Curți senioriale dela începutul Renașterii; dornic de liniște și reculegere, refuzase la început invitația, fiind de nevoie ca Marchizul să reinnoiască stăruințele, asigurându-i totodată, pe lângă plata dorită, deplină libertate în orânduirea școlii.

Un contimporan, fost elev al lui Vittorino la Mantova (Fr. Prendilacqua), precizează textual condițiile pe care acesta i le-ar fi pus Marchizului (28, p. 107): „Primesc numai cu condiția să nu-mi ceri nimic, care-ar putea să fie nedemn de unul dintre noi; îmi voiu îndeplini datoria acolo, atâta vreme cât moravurile și virtutea dumitale vor fi lăudate”.

Temerară condiție din partea unui simplu pedagog, pusă unui temut Senior, în slujba căruia se pregătea să intre. Ea caracterizează, oricum, firea omului. Vom avea apoi prilejul să constaăm dacă a fost o simplă vorbă, sau dacă Marchizul Gonzaga l-a contrazis cumva în așteptările sale.

Sigur este că la începutul anului 1423 îl găsim pe Vittorino la Mantova (35, p. 35), spre a-și începe acolo noua carieră de profesor, pe care n'avea s'o mai părăsească până la moarte, douăzecișitrei de ani neîntrerupți.

Pentru a-i putea înțelege adevăratul rost în mișcarea pedagogică a Renașterii, se cuvine însă a da câteva precizări în legătură cu mediul Curții mantovane, asupra căruia avea să se exercite înrâurirea lui Vittorino.

Familia Gonzaga (după numele unei localități din părțile Mantovei), revendicând, ca și Estensi-i dela Ferrara, îndepărtate origini longobarde, cunoscuse o temeinică ascensiune între celelalte familii nobile provinciale, încă dela sfârșitul secolului XIII. Aceasta, datorită destoiniciei frunțașilor ei, care-au izbutit s'o mențină într'o atmosferă de moralitate și distincție, față de crimele, destrăbălarea și desbinările proverbiale, care pângăreau strălucirea atâtor alte Curți senioreale din Italia. Ce era mai deosebit, acești Gonzaga nu se dușmăneau între ei (4, vol. I, pp. 48 urm.). Nu prea bogăți, dar înlocuind averile cu bunul simț și rafinamentul lor, făceau normă din distincție și sobrietate. „Știu că în acea casă — mărturisirea în 1449 un Corraro, fost elev al lui Vittorino la Mantova (35, p. 89) — nu era îngăduit luxul în îmbrăcăminte; că băcții și fetele se abțineau dela cântece și vorbe obscene, dela destrăbălări și lucruri nepermise; că domnea acolo pudorea și cinstea, fiind excluși bufonii, trântorii, cântărețele și alte ocări asemenea”.

Marele merit al acestor Gonzaga este însă de a fi făcut dintr'un târg ca Mantova, în câteva decenii, unul din cele mai vestite centre ale Renașterii; și aceasta, mai ales prin iscusința lui Gianfrancesco Gonzaga, stăpânul lui Vittorino. Căci în anii domniei lui (1407-1444), Curtea mantovână va cunoaște strălucirea dintâi, menită să sporească în apogeu pe vremea unui Francesco Gonzaga, soțul faimoasei Isabella d'Este, sau a Cardinalului Scipione (secolul XVI), rivalizând în a doua epocă a Renașterii cu marile centre ale noii Civilizații: cu Urbino, ori Ferrara la început; dar cu Milano, Veneția, sau chiar Florența, mai apoi (4, vol. I, p. 50).

Primul impuls, cum spuncam, venea însă de pe vremea lui Gianfrancesco și a lui Vittorino. Condottierul înfățișat

de Pisanello călare, pornind la luptă, ori, poate, întorcându-se bucuros din lagăr, să poruncească opere de Artă și Cultură. Figură caracteristică de „tiran binevoitor”, aducătoare aminte de Montefeltranul din Urbino și al cărui merit, împărțit cu mai toți Seniorii Italiei din Quattrocento, a fost de a simți dorința să se arăte om nou, la pas cu vremea; de a înlocui modestia stăpânirii sale teritoriale, cu o strălucire împărătească; de a se distinge, de a-si întrece rivalii prin „virtute” și mecenatism.

Alături de el, iat-o pe Donna Paola Malatesta-Gonzaga; figură feminină cu totul deosebită în galeria celebrităților Renașterii, ilustrată adesea numai de personajii ca Lucrezia Borgia. Excesiv de bigotă (își va isprăvi zilele într'o mănăstire), cocoșată (dela vârsta de 30 de ani), umblând totdeauna îmbrăcată într'o rochie lungă, neagră, fără nici o podoabă, Donna Paola citea în fiecare zi toată slujba bisericească, la fel cu preoții (22, p. 11).

În afară, Seniorii din Mantova aveau de luptat cu greutăți menite să le pună în valoare toată dibăcia politică: menținerea pe tron, între două Puteri în dușmănie, ca Milano al Visconților și Venetia.

Acasă, încurajatori darnici ai Literelor (biblioteca bogată în incunabule era vestită, iar pe la Curtea lor s'a perindat un Bembo, Ariosto, Poliziano, atâți alți scriitori), ctitori de monumente și opere de Artă, încredințate măiestriei unor arhitecți, sculptori, sau pictori, ca Leon Battista Alberti, Pisanello, Donatello, Mantegna, Giulio Romano.

Așa, „Curtea din Mantova, în privința bogăției și a fastului nu era mai prejos de niciuna din acele Curți feudale și ghibeline din Italia de Nord... Le întrecea în schimb prin meritul unei culturi cât se poate de aleasă” (10, p. 291).

Se poate găsi în precizările de mai sus și punctul de plecare pentru o observație mai cuprinzătoare asupra fenomenului Renașterii: la ea a luat parte întreaga Italie, cu cele mai periferice dintre centrele de vitalitate colectivă. Nu o mișcare limitată la câteva personalități, din câteva locuri. Mici Ducate, ca Urbino; minuscule Marchizate, ca Mantova, transformate în reședință a Curților care-ar fi făcut mândria unor vaste și străvechi Impărății.

Din 1328, până în 1707, deci vreme de patru secole au stăpânit Seniorii Gonzaga peste Mantova, lăsând, fiecare, urmele trecerii lui pe tron, prin monumentele care împodobesc astăzi târgul acesta dintre mlaștinele râului Mincio (evocate de Dante, în cântul vrăjitoarei Manto), mai jos de Verona, către Brescia și Cremona.

Un târg din Lombardia, impresurat, ca atâtea din Italia, de evocatoare amintiri: în apropiere, satul în care s'a născut Virgiliu; nu departe, locurile lui Corneliu Nepos, ale trubadurului Sordello, ori castelul Matildei din Canossa.

Și apoi, perindarea monumentelor din centru: Basilica Sant'Andrea, cu campanilul gotic, cu fațada ca de templu păgân, desenată de L. B. Alberti, cu mormântul lui Andrea Mantegna; palatele gotico-venețiene, cu înfloritură de teracotă și cu statuia lui Virgiliu în chip de pedagog, mărturisind cultul medieval pentru marele Clasic, în părțile lui; vasta Piață Sordello, cu Domul, cu Palatul Gonzaga, cu celelate palate medievale, înflorite pe sus cu creneluri de piatră ca vârful de suliță, înălțate în turlă de care spânzură încă și azi colivile de fier ale osândiților. Văzut din Campanilul Domului, Palatul Gonzaga își merită reputația de unul din cele mai grandioase palate regale din Europa: acoperă o parte a orașului cu multiplele-i construcții, adunate vreme de patru secole, cu grădinile în stil de Renaștere, care-i înveslesc pe alocurea curțile interioare.

Înăuntru, galerii cu antichități greco-romane, descoperite în pământ de pasiunea arheologică a aceluiaș Quattrocento; Sala Ledei (după statuia grecească din mijloc), cu draperii țesute după desenele lui Raffaello; Galeria Oglinzilor, în care se dădeau balurile Curții, cu tavanele zugrăvite de elevii lui Giulio Romano; „Tavanul Labirintului”, în apartamentul ducal, pe care avea să descifreze Gabriele D'Annunzio, într'o zi, enigmaticul „Forse che si, forse che no”, apartamentele Isabellei d'Este; capodopera lui Andrea Mantegna, din „Odaia Mirilor”, în Castelul Curții. Iar în împrejurimi, în vila de petreceri și vânatoare din parc (cunoscută sub denumirea de Palazzo del Te), cel mai impresionant fast arhitectonic al Renașterii: dela atriul cu statui, la tavanele cu înfloritură „groțesti”, ori la afrescurile unui Giulio Romano. Chiar și la

țară, în sate ca Sabbioneta, se înălțau palatele Ducilor Mantovani, cu galerii de statui vechi, cu teatre de Curte și fastuoase mauzolee.

VII. „*La Zoiosa*” i se zicea (în dialect; de fapt „*La Gioiosa*”, casa bucuriei și a desfătării) unei vile din parcul Palatului mare din centru, o somptuoasă „palazzina”, ori „casino”, în care Seniorii se retrăgeau pentru petreceri, spre a „evita plictiseala” (ca în celebra „*Schifanoia*” a Estensiilor dela Ferrara). Se pare că era o construcție mai veche, din 1388 (de pe vremea lui Francesco IV Gonzaga) (35, p. 43), refăcută acum, la cererea noului pedagog al Curții, spre a servi de școală-internat (5, p. 17). Așezată pe un deal, cu vederea spre malurile pitorești ale râului Mincio, în parcul acela imens, având astfel și aspectul unei „colonii de vară” (9, p. 14), „*La Zoiosa*” nu mai există astăzi. Pe locul acela s'a deschis Piața modernă din centrul Mantovei (28, pp. 109-110, n. 1; 20, pp. 150 urm.).

Ajuns la acea Curte, Vittorino ceruse noului stăpân să-i asigure pentru educația copiilor un loc retras, de reculegere, care să răspundă și înclinărilor sale mistice din acei ani, și vederilor sale pedagogice. Aducea, așa dar, la Mantova sistemul practicat în acest sens de propriii săi maestri Guarino și Barzizza, urmând însă a-l duce la neașteptate perfecționări.

În orice caz, prima grijă a lui Vittorino a fost să-i izoleze pe copiii dați lui în seamă de mediul Curții.

„*La Zoiosa*” și-a schimbat astfel numele în „*La Giocosa*”: Casa voioșiei, a jocului. Dela strigătele voioase ale școlarilor lui Vittorino, în grădina, închisă cu ziduri, a noii case, împresurată de alei umbroase, de pajiști verzi, de galerii și portice deschise (29, p. 21). Denumirea îi va fi venit poate și dela altă inovație a pedagogului: de-a zugrăvi pe pereții încăperilor scene de veselie din viața copiilor („... a picturae varietate, quum in ea multae ludentium puerorum imagines videantur”, observa o veche mărturie (36, p. 514).

La început acest internat (socotit astăzi drept „cea dintâi casă de Educație în înțelesul modern al cuvântului”) (29, p. 21), a servit numai pentru Vittorino și pentru copiii Marchizului Gonzaga. Cu timpul, după cum vom arăta, școlarii au sporit

până la șaptezeci, adăogându-se, pe lângă fiii de nobili, școlari săraci, ținuți, pe cheltuiala stăpânilor, de pedagog, într'o casă de alături, dar primind Instrucția în comun (29, p. 21).

Ne putem închipui ce atmosferă de reculegere, de liniște, de lumină și de puritate morală a știut să creieze astfel Vittorino pentru școlarii săi. Mai presus de orice, a impus o severă disciplină și o sobrietate care înlătura orice prilej de pervertire a gustului, orice ademenire a unui lux excesiv, orice înclinare spre artificializare și trândăvie. Vittorino înțelegea să preîntâmpine astfel, în germen, ceea ce avea să constituie mai apoi tot atâtea motive de decadență, în moravurile din timpul Renașterii.

Distincție și sobrietate. Lumină și voieșie. Bună dispoziție și muncă rațional distribuită, iată ce va deosebi, dela început, școala lui Vittorino da Feltre; de fapt noua școală a Renașterii, spre deosebire de tradiționalele, sumbrele școli medievale.

La „Giocosa” a strâns Vittorino și biblioteca de Curte, ale cărei începuturi datau de pe vremea lui Petrarca. Iar prin cumpărăturile pe care le-a determinat neconținut; prin copiștii greci (precum a fost un Teodor Gaza) pe care i-a pus la lucru, a asigurat curând acestei biblioteci o susținută faimă printre Umaniștii vremii, fără însă a cădea în păcatul altor bibliofili, de-a prețui incunabulele pentru vechimea și raritatea lor, indiferent de ceea ce ar fi reprezentat, ca valoare educativă, operele respective (35, pp. 83-84).

Nu va trece mult și această școală dela „Giocosa” va ajunge „casa de Educație a întregii lumi elegante” din Renaștere (4, vol. I, p. 246), nu numai din partea locului, ci din întreaga Italie și chiar de prin alte părți. Se precizau astfel trăsăturile noului „Cortigiano”.

VIII. *Principiile pedagogice și materiile de Invățământ* ni-l arată pe Vittorino drept un eclectic și un tradiționalist, care a știut să folosească cu nespus bun simț și instinct sigur de orientare, noile tendințe umaniste, îndrumându-le spre inovații pe care să le poată revendica apoi drept atare.

Pentru a corespunde supremului ideal al Renașterii, care va însemna desvoltarea armonioasă a tuturor facultăților umane, Vittorino va da o atenție deosebită înțelegerii caracterului în-

dividual, al fiecărui elev în parte. Pentru a rectifica excesele intelectualiste ale erudiției, va deda pe școlarii săi la exerciții fizice, în aer liber. Pentru a readuce individul de pe căile primejdioase ale unei excesive emancipări spirituale, va folosi corectivul unei atente Educații morale și religioase. Iar spre a încerca să apropie clasele sociale, pe care aristocratica Renaștere le va înstrăina atâta, a practicat Educația fiilor de nobili în comun cu semenii lor din clasele de jos, anume descoperiți și selecționați.

Iată câteva din principiile pedagogice, pe care s'a bazat școala dela Mantova.

În ce privește mijloacele de aducerea lor la îndeplinire, le vom cerceta pe rând, în ceea ce oferă mai expresiv, pentru însăși originile Școlii noastre moderne.

Iată, de exemplu, în ce constau materiile de Invățământ:

Aparent, acestea continuau tradiția scolastică a celor trei cicluri, cunoscute sub numele de Trivium, Quadrivium și Filozofie. Cercetând însă spiritul în care trata Vittorino diferitele materii alcătuitoare, vom surprinde noutatea învățăturii sale.

În primul ciclu, așa zisul Trivium, se cuprindea *Grammatica*, înțeleasă drept Arta (să reținem cuvântul!) de-a învăța pe elev să scrie și să citească frumos (și acest cuvânt trebuie reținut) Limba latină. Prețuită de un maestru ca Vergerio drept „scientia primordialis paedagoga” și care „dirigit et administrat singulos facultates” (35, p. 58), disciplina Gramaticii era predată în patru stadii evolutive: dictarea, pentru deprinderea flexiunii cuvintelor latinești; explicarea unor poezii ușoare (tot latine), în vederea aplicațiilor gramaticale; povestiri anecdotice, ori de istorioare morale, pentru deprinderea cu accentul și rostirea corectă; modele de compoziție, pentru corecta redactare. Așa dar, coborîrea spre posibilitățile firești, treptate, ale elevului, în locul rigidității medievale.

Dialectica era tot o Artă: de a descoperi Adevărul, prin discuție logică; de-a raționa și a demonstra cu metodă. Prin ea elevul era deprins să gândească frumos, în raport de Logică (25, pp. 48 urm.). Se observă însă (35, pp. 74 urm.) că Renașterea italiană n'a dat mare importanță acestei discipline (spre deosebire de școlile de la Paris, sau Oxford). Deci, și pentru Vittorino Logica avea să fie o materie subsidiară,

evitând subtilitățile sterile. Urmărea, în schimb, dobândirea de către școlari a unei cât mai logice conexiuni între idei, exprimate precis și clar.

Cât despre *Retorică*, ea era Arta vorbirii frumoase, a unei compoziții latine cât mai perfecte (35, pp. 68 urm.). Mijloacele pedagogice folosite în acest scop erau: conversația latină; lectura cu glas tare; retroversiunile; traducerile de pe facsimile grecești; deprinderea cu stilul epistolar și al orațiilor (la elevi de 11-12 ani); improvizarea de versuri latinești (în care să se respecte ceea ce se numea pe atunci „compositio”, „elegantia” și „dignitas”, dar, mai ales, sinceritatea stilului, dictată de bunul gust și de bunul simț, după un plan bine meditat și realizat prin alegerea expresiilor în urma lecturii marilor Clasici).

Rezultatele acestui prim Invățământ umanistic au fost cu adevărat neașteptate: în trei-patru ani, școlarii (unii dintre ei mici, abia începători) deveneau stăpâni pe Limba latină din punct de vedere stilistic, putând s'o scrie și s'o vorbească liber, în orice împrejurare.

Pe lângă atingerea acestui scop, să reținem însă concordanța dintre marele ideal al veacului — Armonia și Frumosul — cu spiritul în care erau dezvoltate aceste aptitudini formale, în vederea realizării aceluiași ideal, de oricare individ în parte.

Quadrivium, după cum se știe (19, vol. I. p. 244), cuprindea studii mai înalte, de *Aritmetică*, de *Geometrie* (specialitatea predilectă a lui Vittorino, fără ca prin aceasta să strice armonioasa alcătuire a programelor, sau să treacă cu vederea folosul practic al unor discipline anexe, ca *Algebra*, *Desenul*, ori *Agrimensura*), *Astronomia*, *Istoria Naturală*, *Filozofia Naturală*, etc. De altfel, atari materii duceau către încununarea studiilor, cuprinse în grupa *Filozofiei*, în care se lua atitudine (repetându-se în mic celebrele dispute din Academia dela Florența) față de Aristotel și Platon, marii gânditori ai Antichității, alături de care Vittorino îi făcea însă loc și unui Cicero (socotit tot ca gânditor), spre a-i determina pe elevi să se pătrundă de spiritul practic al Romanilor (35, pp. 73 urm.).

La baza Invățământului astfel alcătuit stăteau, bine în-

teles; *autorii clasici*. Dintre *latini*, alături de Cicero (socotit de Vittorino, ca prozator de data aceasta, drept „cel mai bogat și nobil izvor al înțelepciunii antice”) (29, p. 23), iată-l pe Virgiliu, pentru care pedagogul dela Mantova, dovădindu-se și în această împrejurare tradiționalist, avea un impresionant cult (din sărăcia lui avea să-și cumpere la bătrânețe o casă de țară la Pietole, lângă Mantova, satul de naștere al Poetului) (29, p. 23). Autorul *Eneidei*, așa dar, socotit mai presus de Homer însuș, era iscusitul model impus constant elevilor.

Urmau apoi alți mulți clasici latini, dintre care unii abia atunci erau descoperiți de filologii umaniști (de aici greutatea procurării textelor, dar și dovada râvnei cu care se ținea Vittorino la pas cu vremea): Lučan, Ovidiu (prețuit pentru frumusețile poetice, dar expurgat în ce contrazicea preceptele Educației morale), Horațiu, Terențiu și Juvenal (la fel), Seneca, etc.; sau istorici ca Valeriu Maximus, Caesar, Tit Liviu (autor predilect), Salustiu, Pliniu, Quintilian (în foarte mare stimă), dar cu excluderea lui Tacit (din lipsa de texte, iar mai apoi din cauza dificultăților de interpretare) (34, pp. 14, 16, n. 1; 35, pp. 56 urm.). Poate că nu erau excluși nici autori latini creștini, ca Sfântul Augustin (35, p. 62).

Lecturile acestea, în legătură cu cele arătate vorbind despre studiul *Retoricii*, erau organizate cu multă precauție și grijă de înlăturarea unui formalism străin de spiritul însuș al autorilor. Procedul era de obicei următorul: se analizau cuvintele, formele stilistice, „locurile comune” (regăsite în acelaș autor, sau în alții) și după repetate lecturi cu glas tare (pentru o cât mai elegantă dicțiune), se învățau pe dinafară fragmentele caracteristice.

Fostul elev al lui Guarino nu putea pierde din vedere cât de mult se resimțise însuș, în plină maturitate, de nepregătirea mai timpurie și mai temeinică în direcția Limbii grecești, în vederea unei apropieri nemijlocite de Homer, de Aristotel, de Platon; cu un cuvânt, de marii autori ai Antichității elenice. Iată de ce va acorda Vittorino o deosebită atenție acestei preocupări, aducând la Mantova o serie de dascăli greci, care au asigurat și din acest punct de vedere școalei sale o invidiată

reputație. Fără a cădea însă în pedanteria de-a socoti învățământul Limbii grecești drept scop, s'a servit de scriitori ca Homer, Platon, Demostene, Plutarco, Xenofon, Aristofan, Sofocle, Pindar, Euripide, ori Eschil, ca și de cei latini, pentru desăvârșirea personalității elevilor care-i erau încredințați; mai mult pentru frumusețile literare pe care le exprimau, decât pentru subtilitățile filologice, pe care le ofereau altor Umaniști contemporani (34, p. 17; 35, p. 63).

Purtând de grijă fiecărui elev în parte, nu pe toți îi obliga deodată la atare studiu. În general însă, îi deprindea de mici cu studiul paralel al Limbii grecești și latine, excluzând aproape cu desăvârșire întrebuițarea Limbii italiene în timpul lecțiilor.

Din punct de vedere al Educației intelectuale vedem, așa dar, că Vittorino era adeptul procedurii „enciclopedic” (25, p. 72; 28, pp. 115 urm.). Indiferent de eventuala profesie, fiecare elev, viitor cetățean al lumii, trebuia să fie pregătit în cele mai variate domenii, dela Astronomie ori Muzică, la Desen și Arta Fortificațiilor, în care să-și spună părerea în mod cât mai personal și atractiv. În felul acesta, urmarea dezvoltarea integrală și, totodată, armonioasă a sufletului. Surprindem aici reluarea Enciclopedismului medieval, dar în vederea atingerii noului scop umanistic. Totul fiind coordonat, armonizat în acest învățământ, în vederea idealului de unitară dezvoltare a personalității umane.

Pedagogul dela Mantova avea să izbutescă în felul acesta a crea în curând una din cele mai excelente școli de Umanistică, fără a repeta cazul unor Universități, ca aceea dela Padova, ori Bologna. Căci pregătea viitori exponenți ai Renașterii, în toate domeniile vieții; nu specialiști profesioniști în ale Dreptului, ori în ale Medicinii. Iar aceasta, pe o vreme în care aceleași Universități neglijau cu totul studiile menite să asigure tocmai mult pretinsa „Umanitas”.

IX. *Educația morală și religioasă* au stat, totdeauna, în centrul preocupărilor acestui pedagog. Chiar dela începuturile învățaturii sale, la Padova, de pe când urmarea „să creieze caractere tari de buni credincioși, care să poată rezista răspândirii

corupției și să întărească, deopotrivă, Credința, care pentru el era singura călăuză în viață” (28, p. 105). Un mare evlavios, chemat să asigure Educația aceluia care vor face să triumfe, drept suprem ideal al secolului, Păgânismul. Pentru Vittorino maximul virtuții era dovada simțului demnității umane. Cultura era pentru el condiționată de Virtute și de practicarea Religiei, în lipsa căreia nimeni nu se putea socoti mare „învățat”. Fără a combate „Păgânismul”, de care s’a folosit atâta, a contribuit, deopotrivă, la contopirea lui în noul ideal umanistic, făcând din Frumos o jintă supremă, iar din simțul demnității umane un singur mijloc (35, p. 72). Deși trăia începuturile Renașterii, Vittorino prețuia Istoria antică (a lui Plutarh în primul rând), pentru ceea ce era într’însa pildă. Iar din lectura Clasicilor alegea cu grijă acele lecturi, care să nu contrazică asemenea preocupări morale. Chiar și comentarea lor se practica încă în spiritul vechi, al Părinților Bisericii. Ne putem deci închipui cât de atent era acest educator în a supraveghea purtarea de toată ziua a elevilor și ce atmosferă de strictă moralitate a știut să întrețină totdeauna înăuntrul școlii lui. Prigonind cu înverșunare obscenitatea, ca și adulația (34, p. 15: mărturia lui Platina), ipocrizia, ca și minciuna; trecând de la dojană la bătaie; răsplătind părințește buna purtare, Vittorino a rămas până astăzi în Istoria Pedagogiei din Renaștere, purtătorul de cuvânt al Educației religioase în plină epocă de Ateism. Se exagerează chiar atât în această privință, încât istorici ca Toffanin (30, p. 178) țin să se întrebe: „Ce alta este Vittorino da Feltre, dacă nu un suflet de Franciscan care, în loc de *Fiorretti*, sau pe lângă acestea, se servește de Cicero și de Virgiliu drept abecedar?”.

Religiozitatea asigură, așa dar, însăși nota dominantă a personalității sale, pentru mulți studioși moderni (35, p. 32). Luând parte activă la mișcarea umanistică, „entuziasmul său pentru Antici era corectat de o trează conștiință creștină, de a face să servească orice element clasic întăririi și alcătuirii credinței religioase” (28, p. 108). Alături de un Ambrogio Traversari, sau de un Matteo Palmieri, iată întruchipat în Vittorino tipul „învățatului” credincios al Renașterii. Căci împotriva superficialei păreri că atare mișcare ar fi fost bântuită de Ateism în întregul ei, se poate vorbi, atât de frecvent,

și de asemenea cazuri. De fapt Vittorino, în parte ca și Petrarca, fusese bântuit de o adevărată criză mistică, pe cale să se rezolve cu închiderea într-o mănăstire. Iar dacă renunțase la hotărâre, o făcuse și cu încredințarea că va schimba Educația în apostolat, întru triumful Credinței creștine (35, p. 31).

Vittorino da Feltre rămâne, prin acest aspect, purtătorul de cuvânt al trecutului. Cazul lui apare foarte instructiv, atunci când ni se cere să determinăm punctul de confluență între cele două lumi, din întâlnirea cărora va ieși curând strălucita sinteză a Renașterii. Surprindem, așa dar, și în acest pedagog, reflexul procesului spiritual de împăcare a Creștinismului cu Antichitatea, care va deveni curând obiectul primordial din programul Academiei Platoniciene dela Florența. „Creștinismul și Umanismul erau pentru el doi factori coordonați și necesari, întru complecta dezvoltare a individului” (35, p. 83), în vreme ce Stoicii sau Platon erau meniți a întări Credința creștină din suflete, iar Creștinismul îngăduia oricărui Umanist a se pătrunde de spiritul Filozofiei platoniciene.

În practică, acest pedagog al Renașterii de început acorda întâietate Educației creștine, căreia îi subordona Clasicismul (34, p. 12). Stăpânit de nevoia de-a satisface suprema aspirație creștină, întru realizarea unei perfecte armonii launtrice, Vittorino a urmărit, deopotrivă, realizarea idealului estetic al Renașterii, prin superioritatea recunoscută Frumosului, în toate înfățișările și împrejurările. În ce privește manifestările de toată ziua ale acestui ideal, ele colorează cât se poate de expresiv mediul dela *Zoiosa*. După mărturisirile contemporanului Vespasiano da Bisticci (6, p. 492), Vittorino citea zilnic toate Liturgiile, ca un preot; ținea toate posturile, obligându-i la aceasta și pe școlarii săi, cărora le binecuvânta masa, la care nu se așezau, dela care nu se sculau, fără a spune mai întâi rugăciunea. Nu era zi în care să nu-i ducă, disdedită, în Domul de lângă *Zoiosa*, împărtășindu-se, alături de ei, odată pe lună. Astfel încât Vespasiano ține să adauge (6, pp. 492, 495): „Casa lui era un templu în ce privește moravurile, faptele și vorbele... Acolo trăiau toți ca într-o mănăstire”. Iar un alt contemporan și prieten al pedagogului nostru, însuș Guarino Veronese, adăoga altă prețioasă mărturie în aceeași privință (citată în 35, p. 102): cum se

lumina de ziuă, Vittorino își trezea eleva predilectă — Margherita Gonzaga —, care abia învățase a citi. O pune să recite din *Psalmi*, iar în urmă versuri din Virgiliu. „Deoarece — spune Guarino — înțelepciunea începe cu frica de Dumnezeu”!

Toți elevii lui Vittorino vor păstra cu sfințenie respectul pentru practicarea Religiei, indiferent de îndeletnicirile lor de mai târziu, adânc pătrunse de noua formă de viață a Renașterii. Să ne gândim, întru aceasta, la evlaviosul Condottier Federico da Montefeltro; pentru a nu mai aminti cazurile de adevărată convertire monastică, puse la cale, în parte de însuși Vittorino (precum a fost acela, bine cunoscut, al elevei sale Cecilia Gonzaga) (22, p. 21).

X. *Disciplina* cea mai severă, dar omeneste înțeleasă, asigură atmosfera prielnică realizării unor asemenea complexe programe educative. Vittorino, în persoană, studia și supraveghea mereu îndeplinirea lor, zi de zi. „Imi aduc aminte — relatează elevul său Prendilacqua (citată în 35, p. 77) — că la bătrânețe obișnuia să umble cu o lumină și cu o carte în mână, ca să trezească din somn pe acei școlari care-i erau mai dragi pentru deșteptăciunea lor; iar după ce abia le dădea vreme să se îmbrace, așteptându-i răbdător, le întindea cartea să citească, întărindu-i pe calea virtuții cu multe și grave cuvinte”.

Stăpânirea de sine și-o impunea cu rigiditate, mai întâi sieș. Măsura ei o dădea, de exemplu, strășnicia cu care împiedeca să se încălzească încăperile iarna, spre a nu duce la moleșirea trupului, înlocuind cu mișcări de gimnastică nevoia căldurii (28, p. 115). În epoca fastului și a luxului rafinat, pedepsea înclinările către galanterie, oprindu-i pe elevi și pe eleve de a se privi în oglindă „cu femeiască grijă”. Parfumurile erau pentru el „semne de moliciune și îndemn spre lascivitate”. Iar în vreme ce festivitățile și ospetele care le urmau dădeau nota epocii, prin fastul și excesele lor de Artă ori rafinament (destul să privim vasele acestor festine vrednice de tradiția păgână), copiii celor care le practicau erau siliți de acest pedagog să mănânce sobru, în timp ce li se citea din cărțile sfinte (la posturi), sau din opera marilor Clasici.

La călcarea bunei discipline era neîndurător, mergând până la lovirea celui vinovat, de față cu toată lumea, chiar dacă ar fi fost un Carlo Gonzaga, însuș fiul prea-iubit al stăpânului Gianfrancesco (19, p. 243). Neîndurător cu trivialitatea elevilor; îngăduitor cu cei mai slabi de minte (pe care nu-i pedepsea, nu-i silea în afară de puterile lor); atent în a respecta simțul de libertate și demnitate al micilor oameni pe care voia să-i formeze suflându-le, practica mai ales disciplina convingerii.

Atât de sincer preocupată să asigure personalității umane un stil care s'odistingă în categoria desăvârșitului Cortigiano, Pedagogia Renașterii a aprobat adesea pedepsele corporale. A discutat chiar asupra oportunității lor, nu numai în tratate de Educație familială (ca a unui Pandolfini-Alberti), dar și în polemici susținute, la care-a luat parte un Palmieri, sau un Vergerio. Vittorino s'a dovedit și de data aceasta un pedagog cu bun simț: a socotit pedepsele corporale drept mijloc excepțional, extrem, de îndreptare. Dar le-a folosit, pentru ce este în ele cu adevărat pedagogic.

XI. *Dexteritățile* făceau parte integrantă din mijloacele sale educative, servind la alternarea materiilor între ele. Ca și astăzi, după concentrarea atenției elevilor la studiile grele, Vittorino intercala recreații în aer liber, deprinzându-i la jocuri supravegiate ori la exercitări sportive. Studiul teoretic al Muzicii, în raport de Matematică, era o reminiscență medievală. Pedagogul nostru a folosit și în această privință noile experiențe, pătrunzându-se de spiritul elenic al armoniei sunetelor și dându-și seama de înrăurirea pe care o putea avea asupra elevilor Muzica (cea dorică, solemnă și marțială; cea instrumentală, chiar și corurile) (34, p. 19). Inovația în acest sens nu-i aparține lui Vittorino. Pedagogi ca Pier Paolo Vergerio exprimaseră categoric atare postulat, în formule ca următoarea: „Erant enim quattuor quae pueros suos Graeci docere consueverunt: *litteras, luctativam, musicam et designativam*”. Deci: Literele, Educația Fizică (prin simulări de lupte), Muzica și Desenul (19, vol. I, p. 175). În schimb, Vittorino a dat o inegalată atenție acestor postulate educative ale Antichității, care aveau, în plus, meritul auspiciilor lui Platon.

Învățătura, conform acestor înalte precepte, trebuia să fie plăcere, merită să desvolte armonios toate facultățile, deopotrivă. Astfel va izbuti să facă din Știință o distracție, iar din jocuri un mijloc de instruire (19, vol. I, pp. 242-243).

Școala sa a tins deci la înfăptuirea reală a tipului ideal de Cavaler al Renașterii. În centre mici ca Mantova, Ferrara, sau Urbino, unde aveau să domnească în curând foștii săi elevi, au apărut noile exemplare umane, întruchipate din reminiscențele Cavalerismului medieval, însuflețit de noul ideal umanistic. Rezultatul avea să fie o figură, de o rară noblețe și expresivitate, ca a lui Federico da Montefeltro: tipul omului întreg, al societății moderne, rezultat al acestui fel de Educație, prin care s'au introdus „Literale și grația Culturii antice în Educația cavalească proprie claselor conducătoare” (34, p. 245).

Maximul de expresivitate formală, alături de un maxim de bogăție în privința conținutului sufletesc: iată ce urmărea să desvolte Vittorino la elevii lui. Să aibă întâi ceva de spus, să fie siguri despre aceasta și numai apoi să apuce pana, spre a potrivi cuvintele cele mai alese întru exprimarea acelor gânduri. Așa era învățătura lui (9, p. 14). Umanistul Platina, elev al lui Vittorino, ne lămurește asupra stăruințelor acestuia în a-i face să-și armonizeze gândul, citind și recitind în prealabil un fragment dintr'un Clasic-model. Iar după redactare, maestrul corecta cu mîgălă teme, schimbând unele cuvinte nepotrivite cu eleganța stilistică a topiceii latine, rupând teme în care găsea cuvinte goale și pompoase, ori exprimări prolixе (34, p. 15).

Neîntrecut va fi fost talentul de profesor al acestui maestru, ținând seama de rezultatele școlii sale, de elevii pe care i-a dat societății timpului. Precum și de mijloacele, aparent atât de primitive, de care s'a servit: *Psaltirea* în latinește, pentru elevii ca Alessandro Gonzaga, la 4 ani; Gramatica latină și *Cele Patru Evanghelii* în grecește, pentru o elevă ca Cecilia Gonzaga, la 6-7 ani! (35, p. 85).

Secretul stătea în sufletul nou pe care-l descoperea în materialul vechi, spre a-l insufla elevilor. Străduințele mărunte erau încadrate în cercul bine conturat al noului ideal, în care orice intervenție a educatorului acționa într'un anumit fel

anume facultate. În atare organică alcătuire a programelor educative, își va găsi locul și următoarea preocupare a lui Vittorino da Feltre.

XII. *Educația fizică*, practică în aer liber, în grădinile care înconjurau *La Zoiosa*, i-au meritat acesteia numele. Vittorino, prin stăruitoare aplicații și în această privință, a izbutit să facă din școala mantovană un reflex cât mai fidel al tendințelor vremii, pe care în bună parte le-a îndrumat. Urmărind să pregătească oameni armoniosi și integral desvoltați, care să gândească frumos, să scrie frumos, să vorbească asemeni, nu s'a desinteresat de frumusețea înfățișării lor fizice, în privința glasului, a gesturilor, a ținutei, a forței, abilității, ori grației în mișcări. „Gimnastica — observă Burckhardt (4, vol. II, p. 138) —, drept lucru aparte, separat de exercițiile războinice, ori de simplele jocuri, a fost poate întâia oară predată la școala lui Vittorino, spre a rămâne apoi ca parte integrantă din orice Educație completă” (Guarino va practica acelaș sistem la Ferrara, după 1429) (19, vol. I, pp. 239-240).

În deplină libertate, pe câmpul de pe malul râului Mincio, Vittorino își deprindea zilnic elevii la alergări, înot, pescuit, scrimă, tragerea cu arcul, călărie, aruncarea mingii ori a sulitei, dans, ca și luptele simulate pentru asedierea castelelor de către viitorii Condottieri. *La Zoiosa* era de fapt o școală de Curte, care trebuia să asigure și astfel de pregătire cavalească tineretului, stabilind raporturi cât mai echilibrate între Educația intelectuală și cea fizică. Păstrând măsura între excesul uneia sau a celeilalte, „Vittorino acorda însemnătate vieții exterioare, drept mijloc de reînsofletire a activității intelectuale”, preconizând sănătatea minții și a sufletului, printr'o viață simplă, în aer liber și curat (35, p. 80).

Vara se muta cu elevii prin vilele Seniorului, la țară, de unde pornea cu ei în excursii cu caracter instructiv: spre Alpi, spre Lacul Garda, dar, mai ales, până la Pietole, locul de naștere al lui Virgiliu. Acolo învățau să pătrundă în spiritul bucolic al marelui Latin, recitându-i versurile, cunoscându-i întâmplările vieții (8, p. 560).

Anticipând, instinctiv, postulatele educative ale unui J. J. Rousseau, Vittorino dădea un nou impuls acestui fel de

Educație, cât și viață nouă preceptelor descoperite în operele Antichității. Dar practica exercițiile fizice și din experiență proprie. Nici de data aceasta nu se dovedea un simplu teoretician. Biografi ca Prendilacqua (citată în 28, pp. 110-111) relatează despre robustețea și îndemânarea lui Vittorino ca sportiv, încă din copilărie (neîntrecut se dovedise în a se duela pe cal, ori în a bate mingea, etc.). Ca maestru, în timpul exercițiilor fizice cu elevii, avea deci prilejul să le povestească din propria experiență, ba să-i îndrumeze la jocuri.

Se preschimbau și din acest punct de vedere formele de viață. Trupul omenesc se scutura din toropeala în care-l amorțise, cu bună credință, Ascetismul. Freneticeii pângăriri a făpturii pământene, întru înălțarea sufletului (precum o propovăduise un Sfânt ca Francesco din Assisi), îi urmează fălnicia trupească educată de maestri ca Vittorino, spre a se înălța apoi pe grandioasele statui equestre. cu Gattamelata și Bartolommeo Colleoni.

Preocupat în aceeași măsură de tendințele spre disproporție corporală, pe care le surprindea, de exemplu, la un elev al său, ca și de relele apucături ale altuia (19, vol. I, p. 243), maestrul avea timpul să le supravegheze cele mai mici aptitudini fizice, mergând până la intonația vocii, până la gesturi, ori strămbături.

În asemenea preocupare educativă se poate recunoaște de altfel „simțul grecesc al perfecției fizice, care era un factor esențial al „personalității desăvârșite”, pe care a preconizat-o Renașterea italiană” (34, p. 117).

Dacă multe sugestii îi puteau veni în această privință de la unii scriitori ai Antichității; dacă alți educatori ai Renașterii (precum P. Vergerio) se gândiseră la aceeași inovație; în schimb Vittorino avea să practice în atâta măsură, cu asemenea rezultate, acest postulat nou al Educației fizice, sub forma unui Neo-Ascetism umanistic (28, p. 109). A pune în mișcare, în integritatea sa, Omul și a distinge în agilitatea corpului expresia spiritualității sale, iată noua conștiință pedagogică a secolului XV italian, întru afirmarea căreia educatorul dela Mantova s'a dovedit o sigură călăuză (28, p. 118).

XIII. *Inovațiile și antecedentele* erau, desigur, menite să se echilibreze, într'un sistem atât de eclectic precum se dove-

dește acesta al lui Vittorino. Cele dintâi — inovațiile — priveau fie Educația în comun, a fiilor de nobili și de săraci (prin reconfirmarea unei ideale aristocrații a minții și a sufletului, pe care o preconizase și veacul lui Dante); fie Educația morală, religioasă (de acord cu noile idealuri umaniste), ori cea fizică. Se promova astfel un curent de înaltă spiritualitate și idealism, cu cele mai alese intenții programatice, adesea cu cele mai surprinzătoare rezultate, în sensul bun.

„Vittorino a fost, poate, cel dintâi educator — observă Woodward (34, p. 204) — care a pus în practică doctrina egalității celor două sexe prin Educație”.

Mai mare merit are însă atunci când este vorba de grija punerii în valoare a individualității fiecărui elev.

Obișnuit să compare mințile feburite ale acestora — după spusa lui Prendilacqua (citată în 19, vol. I, p. 246 și în 28, p. 117) — „cu pământurile, dintre care unele sunt mai potrivite pentru pășune și creșterea vitelor; altele pentru vie și grâne; dar nici unul, în felul său, nu rămâne fără roade”, Vittorino nu se preocupa să scoată elevi-umanști, ori să-i îndrumeze spre o anumită carieră, corespunzând cu o anumită categorie socială. Căuta să fie, înainte de orice, tocmai ceea ce erau născuți să fie. Dar dovedindu-se, înainte de toate, oameni întregi la minte și la suflet.

Așa dar, o nedesmintită convingere optimistă în privința educabilității sufletului stătea la baza învățaturii sale. Punctul de plecare era însă hotărâtor, pentru destinele celui educat, în viitor. „Nu toți suntem buni pentru orice”, obișnuia să spună. Pentru ceva, însă da. Pentru ce anume? Iată formulată marea răspundere a pedagogului, în a descoperi aptitudinea primordială din fiecare elev ce i-a fost încredințat.

Vittorino a ținut cu sfințenie seama de acest precept, de înclinările elevilor, ba și de tendințele lor variate dela epocă la epocă. Le-a respectat individualitatea și s'a folosit de mijloacele pe care le-a studiat cu atenție, dela caz la caz, dela zi la zi. Așa a scos, de exemplu, din adolescentul Federico pe viitorul Duce de Urbino. Pentru cei mici de tot a născocit jucării cu numere și litere mobile, ca să-i învețe alfabetul ori socoteala (35, p. 51). (A dat, în general, prestigiu jocului în Educația copilului) (28, p. 118). La cei mari s'a

preocupat, treptat-treptat, de Educația formală, întrebuițând toate mijloacele mai nimerite pentru exteriorizarea tuturor aptitudinilor virtuale (mergând, de exemplu, dela supravegherea respirației la lectura cu glas tare, până la găsirea notei potrivite, între emfază și îngăimare, la exercițiile de vorbire în public) (35, p. 51). Așa, izbutea să ajungă cu cei mai mulți dintre elevii săi la suprema aspirație a programului: interpretarea, de către oricare, într'o Latină elegantă, a unui fragment mai greu dintr'un scriitor grec (29, p. 22). Pe de altă parte, așa s'au format convingerile educative ale lui Vittorino cu trecerea anilor; așa au devenit normele școlii lui anticipările unor principii ajunse apoi celebre. Precum ar fi acela al Educației formative a sufletului, preconizat mai târziu de un Montaigne, sau de J. J. Rousseau; principiul disciplinei bazată pe simțul onoarei și al laudei, pus apoi în aplicare de Iezuiți, ori de Locke; acela al echilibrării Educației intelectuale prin cea fizică, preconizat în urmă de același Locke, sau de Rabalais; în sfârșit, principiul asistenței mutuale și al cooperării între elevi la opera de Educație colectivă; și altele (31, p. 56).

Cât privește antecedentele, desigur că atât Vittorino da Feltre, cât și un Guarino Veronese, „au scormonit tot câmpul Antichității, ca să găsească elementele cele mai potrivite cu o metodă de Educație pentru tineretul Italiei din vremea lor. Platon, Aristotel, teoria și practica Educației romane, autoritatea Părinților Bisericii, au fost cu toții și toate chemați să-și dea contribuția lor; ș'a elaborat astfel o largă concepție de Educație, în care Credința religioasă și Morala, Artele, Literele și Gimnastica aveau să ocupe fiecare locul lor” (34, p. 35).

Că Vittorino a dovedit, în primul rând, iscusința în a adapta preceptele educative ale contemporanilor și ale Antichității, este astăzi lucru constatat (28, pp. 107-108). Iată de ce ar fi și lung, și greu a-i urmări toate antecedentele: dela contemporanii italieni în privința metodei (de fapt măestrul său: Giovanni Di Conversino, Barzizza, Guarino Guarini, ori, în deosebi, Paolo Vergerio) (35, pp. 36 urm.; 28, pp. 107-109); dela aceștia, la cei mai feluriți și iluștri scriitori ai Antichității greco-latine: Cicero (prețuit din atare punct de vedere, pentru opere ca *De Oratore*). (28,

pp. 107-108); Platon (din care Vittorino va deriva înlăturarea violenței în a obliga pe elev să învețe cu de-a sila anumite lucruri, spre a ajunge să facă „instrucția agreabilă și jocul instructiv”) (19, vol. I, p. 242); dar, în deosebi, Quintilian (în a cărui *De Institutine Oratoria*, pusă în circulație de Umanistul florentin Poggio Bracciolini și vulgarizată de Barzizza, maestrul lui Vittorino, se putea identifica tratatul ideal al Educației literare pentru noile timpuri, precum se putea desprinde secretul Artei perfecte Oratorii latine, al Educației romane, în general) (35, p. 37; pentru mărturia lui Platina în privința admirației lui Vittorino pentru Quintilian, vezi citatul din 34, p. 8). Sau, în sfârșit, dintre Greci iată-l desigur, pe Plutarh (din care Guarino Guarini scosese încă din 1411-12 un tratat *De Liberos Educatione* și în care se punea în valoare fie marele principiu al simțului de demnitate la omul cu adevărat cult, fie normele cu privire la rolul pedepselor, al jocului, etc.) (35, p. 36).

Eclectism, desigur, precum va fi întreaga tendință a Renașterii. Dar perseverență și un rar instinct pedagogic în adaptarea variatelor norme educative la nevoile școlii sale; cu un cuvânt, fericita folosire a mijloacelor teoretice noi, puse în circulație prin descoperirea diferiților scriitori ai Antichității, care se ocupaseră, direct ori indirect, cu problemele de Educație. „Hac quoque in re, ut in ceteris, Atticos doctores imitatus”, după cum spunea discipolul său Platina. Sigur! Dar nu un „gramatic” pedant; nu un „Umanist” maniac; ci un maestru „care-a practicat Antichitatea, fără să cadă în Umanism; deaceea a văzut clar, a văzut drept și i-a fost dat să reformeze Educația. Iar Antichitatea, astfel înțeleasă, va reforma viața” (19, vol. I, pp. 248-9).

XIV. Școlarii lui Vittorino, ținând scama de celebritatea pe care a știut el s-o asigure institutului de Educație dela Mantova, cât și de îndelungata-i carieră, au fost desigur foarte numeroși, pe cât de iscusiți unii dintre ei în amestecata societate a Quattrocent-ului.

Vom încerca aici, în limitele posibilului, o sumară prezentare a unora dintre ei, spre a putea prețui astfel și rezultatele reale obținute de Vittorino la *Zoisosa*.

Accasta, ne amintim desigur, fusese organizată la început în vederea educării celor șase copii ai stăpânului Gonzaga. Pe curând însă, la aceștia s'au adăugat copiii ai nobililor dela Curte, din Mantova; iar după un an, și aceia ai prietenilor pe care pedagogul îi avea, drept atare, la Veneția, ori în Nordul Italiei. Cu vremea și cu asigurarea crescândă a reputației, Seniorii, ca și Umaniștii de pretutindeni — de la Urbino, ori dela Florența — vor face la fel. Iar în acelaș timp Vittorino va introduce cunoscuta inovație de a crește și educa aproape de *Zoiosa* o seamă de copii săraci, într'adins aleși (în 1443 se adunaseră la Mantova nu mai puțin de 40 asemenea școlari) (35, p. 41). Tot așa de amestecate erau vârstele; unii școlari aveau abia 4-5 ani, alături de alții maturi, cu îndeletniciri bine precizate (canonici, copiști de manuscripte grecești, etc.). (35, p. 43): toți supuși maestrului, care nu suferea, din partea nimănui, cea mai mică încălcare a bunei rânduieli.

În acest mediu erau crescuți viitorii Cardinali, Episcopi, Seniori, sau Condottieri, pe care avea să-i dea societății Renașterii școala dela Mantova (6, p. 493).

Înainte de toate însă, iată-i pe cei șase copii ai lui Gianfrancesco Gonzaga, pentru care fusese înființată de fapt școala: cel mai mare era Ludovico Gonzaga, urmașul în domnie al părintelui. Vittorino îi fusese nu numai educator, ci și sfetnic, într'o gravă împrejurare: desmoștenirea de către Gianfrancesco, ba chiar osândirea la moarte, deoarece Ludovico părăsise Curtea și se înrolase în oștirea lui Filippo Maria Visconti dela Milano (35, p. 94). Iertat apoi, acelaș Ludovico avea să ocupe tronul în 1444 (aproape de sfârșitul vieții veneratului maestru Vittorino), spre a asigura, împreună cu soția sa Barbara de Hohenzollern-Brandenburg (și aceasta eleva pedagogului nostru) (34, p. 20; 35, p. 95), deplina celebritate a Curții din Mantova, printre strălucitele centre ale Renașterii de început. Ocrotitor al Literelor și Artelor, sub el s'au adunat acolo Umaniștii, arhitecții și pictorii; sub domnia lui acest orașel s'a schimbat în adevărat muzeu, ca Urbino sub domnia lui Federico (10, p. 318). Și unul, și altul, elevi ai aceluiăș maestru.

Al doilea fiu al lui Gianfrancesco se numea Carlo.

Vittorino a izubtit să-l deprindă, de mic, la noile îndeletniciri umaniste, astfel încât să traducă din grecește în latinește o operă a lui Plutarh (după spusa lui Prendilacqua) (34, p. 18), sau să învețe pe dinafară *Eneida* lui Virgiliu (35, p. 53, n. 2).

Dacă Alessandro, celălalt fiu al lui Gianfrancesco Gonzaga, era un biet schilod (bigot și cocoșat, ca maică-sa Donna Paola; gușat și „atăt de diform, de se părea că pieptul îi era lipit de cap și umerii mai sus de urechi”) (22, p. 12), pe o vreme când idealul Renașterii prețuia atât fălnicia trupească; mândria lui Vittorino era în schimb istetul și talentatul Gianlucido. Acela care avea să uimească prin rara lui precocitate în a-l întregi (la 13-14 ani) pe Euclid, orî în a scrie compoziții hexametrice latine, pentru a comemora trecerea prin Mantova (1433) a unui Împărat ca Sigismund (cel care, după încununarea la Roma ca Rege al Germaniei, împărțise atâtea demnități cavaleresti pe la toți Seniorii italieni, la Mantova în deosebi, chiar și printre școlarii lui Vittorino) (9, pp. 13 urm; 32, vol. II, p. 59). Era vorba, bine înțeles, de versuri ocazionale, școlărești, improvizate pe acea temă și, foarte probabil, refăcute de Vittorino (22, p. 15; 25, p. 52; 5, p. 17); menite însă, nu mai puțin, să-l uimească pe un prelat-umanist ca Ambrogio Traversari, atunci când (în 1435), vizitându-l pe prietenul său Vittorino la Mantova, ori la Goito (unde acesta petrecea vara cu elevii), credea nimerit să-l informeze de progresele înfăptuite de asemenea elevi, pe însuș Cosimo de' Medici, la Florența (5, p. 17; textul scrisorii în 22, p. 8).

Din păcate, nici Gianlucido Gonzaga nu se bucura de prea multă sănătate („ingenio magis, spuneau de el contemporanii, quam corpore lucens”); de aceea avea să și moară tânăr (la 27 de ani, în 1448), după ce-și asigurase o bună reputație printre Umaniștii vremii (22, p. 12).

Dar alături de acești patru băieți, Gianfrancesco i-a încredințat lui Vittorino și educația celor două fete pe care le avea: Margherita (viitoarea soție, la 16 ani, a faimosului Lionello d'Este, moartă, din nefericire, tot prematur (în 1439) și despre care un maestru ca Guarino spunea că se afirmase printre cele mai învățate și de talent femei-

umaniste (35; p. 102; 22, p. 16). Iar alături de Margherita, iat-o, însfârșit, pe romanțioasa Cecilia (înfățișată ca atare și de Pisanello, pe medalia în care i-a gravat chipul), aceea care, de pe la 10 ani, uimea nu mai puțin prin talentul cu care știa să încondeieze slovele grecești (25, p. 51; 5, p. 17), ori să spună pe dinafară versuri din marii Clasici greco-latini (10, p. 291; 35, p. 64). Elevă predilectă a lui Vittorino, Cecilia avea să-și sfârșească zilele în mănăstire, alături de mama sa Donna Paola Malatesta-Gonzaga (în 1444) și aceasta nu în afara influenței lui Vittorino însuș, care avusese rol hotărîtor în a-l îndupleca pe bătrânul Gianfrancesco să încuviințeze o astfel de hotărîre (34, p. 20; 35, p. 92; în deosebi 22, pp. 19 urm.).

După acești excepționali elevi iată-i apoi și pe ceilalți: dela străini (ca un Giano Pannonio, Ungur pripășit de timpuriu acolo) (19, vol. II, p. 141), la fiii de nobili de prin alte părți ale Italiei (ca iscusitul Condottier Federico da Montefeltro, ori ca un Gregorio Corrado) (28, p. 119, n. 1; 6, p. 493); dela alt viitor Condottier ca Gilberto da Correggio, la Florentini ca Francesco da Castiglione (despre care Vespasiano da Bisticci va spune apoi că s'a dovedit „uomo di santissima vita e costumi”) (6, p. 419). Iată-l, la fel, pe un Niccolò Perotto, traducător al lui Polibiu și autor, cu timpul, al faimosului compendiu de Gramatică latină *Rudimenta* (1468), care va trece drept primul manual compilat după noile principii umaniste și lăudat, ca atare, de Erasm (34, p. 118; 35, pp. 73, 103). Jacopo da Cassiano, alt elev al lui Vittorino, avea să încerce a-i fi continuator după moarte, înainte de un Platina, ori de un Marasca (prin care școala dela Mantova se va precipita în decadentă) (36, vol. I, p. 432; 35, p. 88). Francesco Prendilacqua, ajuns cu vremea secretar al lui Alessandro Gonzaga la Curtea din Mantova, trebuia să lase cea mai căutată biografie a fostului său maestru (35, p. 7); după cum încercase a face și Toscanul Sassuolo da Prato (declarat de Vespasiano da Bisticci „mare învățat în grecește și latinește) (6, p. 491), din simplul elev, ținut la carte pe banii lui Vittorino (35, p. 7), ajuns asistent și colaborator iubit (după cum dovedesc dedicațiile lui Vittorino,

pă cărțile păstrate până astăzi) (dedicația pe un Xenophon copiat de mână, reprodusă în 35, p. 63, n. 2. Cfr. și 19, vol. I, p. 247; 36, vol. I, p. 371). Elev sărac, ținut de maestrul său, dar ajuns apoi strălucit învățat, s'a dovedit și un Giov. Andrea Bussi (editura lui Tit-Liviu, servindu-se de un text cu adnotările lui Vittorino) (35, pp. 8, 61, 104); dar, deopotrivă, editorul lui Caesar, A. Gellus, Lucan, Virgiliu, Cicero (*Epistolele*), sau Ovidiu (35, p. 104). Tot între elevii ridicați de jos, care au încercat să se rânduiască printre continuatorii maestrului la Mantova (între 1449-1453), îl vom aminti, în sfârșit, pe un Ognibene Bonisoli da Lonigo (35, p. 7), traducător din Plutarh și din Esop (34, p. 18), iscusit interpret al lui Quintilian (34, p. 8), compilator, asemeni, al unei căutate Gramatică latine (19, vol. I, p. 215), pedagog disputat de Seniorii Ităliei de Nord, de unde la început fusese atât de sărman, iar Vittorino atât de milos, încât a trebuit să-l îmbrace cu banii Marchizei Paola Majatesta, de îndată ce venise să deschidă școala la Mantova (în iarna anului 1423) (35, p. 91).

Ajungem astfel la cea din urmă categorie de elevi ai lui Vittorino, care, în acelaș timp, erau și profesori la *Zoiosa*. Este cazul grecului Teodor Gaza din Salonic, atras în Italia de nevoia de dascăli greci și, ca atare, trimis de Filelfo lui Vittorino la Mantova, atât pentru copiat manuscrise (35, p. 87), cât și pentru predarea elementelor de Gramatică grecească. În schimb, Gaza a învățat acolo Limba latină (ajungând, în patru ani, să întreprindă traduceri din grecește) (35, p. 71); a pus la cale, mai apoi, o Gramatică a Limbii grecești, una din cele mai căutate din tot secolul XV, pentru care, alături de faimosul Hrisolora, avea să-și atragă elogiul unui Erasm, ori a unui Budé (35, p. 65).

Mai înainte ca Teodor Gaza să fie atras la Curtea din Ferrara (în 1446), Vittorino izbutise deci să ridice școala mantovăna și din punct de vedere al superiorității, față de celelalte, în direcția studiilor eleniste, mai ales că știuse să mențină o bine precizată tradiție în acest sens. Tot la Mantova fusese adus, în acelaș scop și cu aceeaș îndoită menire, grecul George din Trebizunda (către 1430), pe care Vittorino îl cunoscuse de altfel, ca prieten și coleg, încă de la Padova

(35, pp. 24, 29, 66). Sub îndemnul noului său maestru de latină, și acest învățacel ajunsese în scurt timp „unul din cei dintâi stilști ai vremii”, fiind prețuit autor al unor tratate ca *De generibus dicendi*, sau *De artificio Ciceron. orationis pro Q. Ligario* (35, pp. 66, 70); nu mai puțin, al unei *Retorici* (1434), care avea să facă epocă (35, p. 103).

Deducem astfel că pentru multiplele nevoi ale școlii sale, cu înmulțirea elevilor și cu alcătuirea tot mai complexă a programelor, Vittorino n'a putut să rămână mereu singur. Ci s'a făcut ajutat de feluriti pedagogi, mai puțin iluștri, dar formați la școala lui. Aceasta fie pentru materiile curente (atunci când elevii erau numeroși), precum era Gramatica, Logica, Aritmetica, etc.; fie pentru dexterități (ca Muzica, Pictura, ori Echitația) (29, p. 21).

Învățătura de teme, Educația de toată clipa, o practica însă el. Disdedimează, de când își scula elevii și până seara, când tot el îi culca, se dovedea neobosit. Nu era zi în care să nu țină clasă șapte până la opt ore, cu dictări (manualele lipseau), comentarii, traduceri de texte, interogări orale, recitări atent urmărite, lecții individuale și, peste tot și toate, grija vieții laolaltă a atâtor copii de rând și de seamă.

XV. *Om*ul acesta trebuie să fi avut un rar simț al răspunderii, împreună cu o părintească afecție pentru școlarii săi.

Un entuziașt și un mare idealist.

Un om cu înfățișarea aparent severă, ascunzând de fapt acea bunătate înăscută, care-l făcea să zâmbească oricând de mulțumire. Așa l-au surprins unii contemporani: „...Fața îi e atât de deschisă, „încât vindecă și bolnavi”. Parcă ar tot zâmbi, „...di natura che pareva che sempre ridesse” (19, vol. I, p. 242). Foarte măsurat, având o mare putere de stăpânire în orice împrejurare, Vittorino s'a dovedit, înainte de toate, educatorul său însuș: din coleric și pasional, s'a schimbat în cel mai echilibrat om (19, vol. I, p. 243; 28, p. 106), totdeauna egal cu sine.

Impunând respect prin corectitudinea raporturilor cu cei mai de sus, cu cei mai pre-jos, cu cei de seama lui (într'o vreme când lumea Literelor era bântuită de atâtea apucături

rele, intrigi, invidii și crunte dușmării) (35, p. 97), a dat apoi o nedesmințită dovadă și despre rara lui mărinimie. Cu aceeaș bunăvoință cu care cumpăra haine unui elev sărman, ori îl ținea pe cheltuiala lui în școală, era în stare să împrumute unui prieten Umanist, cine știe ce incunabul de mare preț (chiar cu riscul de a-l cere pe urmă înapoi prin sentințe judecătorești, sau de a nu-l mai vedea întorcându-se niciodată în rafturile bibliotecii, adunată de el cu atâta trudă) (35, p. 83). La moartea sa, după atâția ani de osteneți în slujba unui darnic Senior, a lăsat datorii. Deși n'a știut toată viața pe ce s'ar putea cheltui banii, în afară de operele de binefacere. „Așa încât — ținea să mărturisească elevul său Sassuolo da Prato (31, p. 54) — are totul, neavând nimic... Pentru el orice clipă de odihnă și de osteneală, de grijă și de gânduri, nu tinde decât la ridicarea oamenilor, la îndemnarea lor spre virtute și bunele Arte”.

De fapt, un modest și un timid, dornic să-și consacre activitatea cât mai neștiut de lume, lăsat în pace să-și îndeplinească în conștiință datoria (28, p. 107).

Disprețuind vanitatea gloriei (pe o vreme când toți literații o căutau), precum și setea de câștiguri ușoare (împotriva tendinței de parazitism, din ce în ce mai răspândită în societatea Renașterii), Vittorino, spre deosebire de contemporani, n'a practicat nici vagabondajul din stăpân în stăpân. Va muri bătrân, de peste 70 de ani, la Mantova, între zidurile școlii pe care a întemeiat-o, rămânând profesor toată viața. Memorabilă va fi fost deci călătoria pe care a întreprins-o la Florența, unde se găsea pe atunci Curtea Papei Eugeniu IV, pentru a o însoți pe stăpâna sa Donna Paola Gonzaga, în împrejurări de familie cu totul excepționale (cum a fost călugărirea fetei sale Cecilia) (22, p. 21; 35, p. 93).

Prietenii a legat puține, deși a fost amicul tuturor. Mai presus de oricine, i-a fost drag un prelat umanist ca Ambrogio Traversari (venit în două rânduri să-l cerceteze, din Florența lui, la Mantova) (35, pp. 86-98; 22, p. 7), cu care Vittorino avea comună o expresivă trăsătură a personalității: religiozitatea. O constantă convingere că noua Educație a Renașterii trebuia să beneficieze de marea școală a Creștinismului,

spre a putea izbuti în opera de promovare a sufletului uman, pe care și-o propuneau inițiatorii.

Incredințat „că neamul omenesc îi ținea loc de familie și că era făcut spre a ajunge tatăl comun al tuturor”, Vittorino nu se însurase, întru cât copiii lui erau școlarii (19, vol. I, p. 247) (dar Vespasiano da Bisticci — 6, p. 492 — amintă și un motiv mai egoist: „N'a vrut să se însoare toată viața, pentruca nevasta să nu-i fie piedică în studii”). În grija lui de-a fi model de virtute pentru aceia pe care-i educa, s'a păstrat toată viața cast, spre a aminti prin atâtea din purtările sale înaltul idealism ascetic al Evului Mediu (28, p. 106). Și prin aceasta se dovedește Vittorino omul dintre două lumi: haina lui simplă, lungă, sobru drapată, călugărească, se deosibește totuș prin culoare de toga senatorială romană.

Infățișarea fizică întregește portretul moral: așa cum o prezintă profilul gravurului *Pisanello*, ori penelul meșterului flamand *Juste de Gand*. Cu privirile sfredelitoare, cu figura austeră, gravă, energetică, insuflând respect și teamă, oricui. Dar iată portretul infățișat de biograful *Vespasiano da Bisticci* (6, p. 495): „Era Vittorino basso di persona, allegro, di natura che pareva che sempre ridesse. A vederlo pareva uomo di grandissima riverenza: parlava poco, vestiva di vestimenti di moscavoliere oscuro, panni lunghi infino a terra. Portava in capo un cappuccio piccolo, colla foggia piccola, e il becchetto istretto”. (La voce canora — întregește tabloul *Fr. Prendilacqua* (citată în 28, p. 110) — dolce, oratoria specialmente condizionata a dilettar gli uditori; l'atteggiarsi e il moversi delle membra dignitoso, aggiustato, avvenente”).

XVI. *Ce'ebritatea* și-a asigurat-o numai prin îndeletnicirea de pedagog. Drept este că același *Pisanello*, săpând amintita medalie (una din cele mai reușite ale iscusinței sale de gravor), ținea să-l declare pe Vittorino „*summus mathematicus et omnis humanitatis pater*”: cel mai de seamă matematician (nu era poate exagerat, pe o vreme când atare disciplină nu se făcuse încă mult cultivată) și părinte al tuturor studiilor umanistice (elogiul de data aceasta era într'adevăr

excepțional, pentru o vreme în care orice învățat ar fi râvnit la atare laudă).

Dar Vittorino da Feltre, prin activitatea lui s'a impus între cele mai expresive figuri ale începuturilor Renașterii italiene. Drept atare socotea un Pestalozzi că viața lui, scrisă de Sassuolo da Prato, ar merita să fie tradusă și răspândită printre pedagogii moderni (35, p. 46, n. 1); drept atare, alături de Barzizza și de Guarino Veronese, Vittorino este cel de-al treilea, între vestiții maștri ai acestei Renașteri.

Prin iscusința și celebritatea lui, chiar dacă proiectul înființării unei Universități la Mantova nu s'a împlinit, din punct de vedere al studiilor umaniste-literare *La Zoiosa* s'a bucurat de mai multă trecere pe vremea sa, decât vestitele Universități dela Padova și Bologna (35, p. 76).

Federico da Montefeltro, ajuns Senior (după ce se bucurase câțiva ani de binefacerile învățaturii acestui maștru), poruncind tablourile care să împodobească zidurile odăii lui de reculegere și de lucru în vestitul palat dela Urbino, i-a cerut pictorului Juste de Gand să i-l înfățișeze și pe Vittorino da Feltre, printre marile figuri de învățați ai Antichității. Alături de Aristotel, Platon, Cicero, Homer, Virgiliu, Sf. Augustin, ori Sf. Toma din Aquino; alături de Papi ca Pio II și Sisto IV. Iar jos, sub portretul profesorului său dela Mantova, a poruncit a se scrie: „Vittorino Feltren[si] ob humanitatem litteris exemploque traditam Fred[ericus] praeceptoris sanctiss[imo] pos[uit]” (9, p. 16, n. 1).

Iată o nouă și supremă dovadă a celebrității pe care acest pedagog a putut să și-o asigure în lumea contemporanilor, numai prin felul cum a știut să organizeze și să conducă scoala lui.

Căci, față de îndrumarea culturală a epocii în care s'a manifestat, activitatea lui se dovedește în inferioritate din punct de vedere al participării efective la mișcarea umanistă, în sensul unei activități literare, filologice sau științifice proprii. În atare sens, personajul nostru nu se înscrie, într'adevăr, cu prea mari merite, deși posibilitățile nu i-ar fi lipsit și deși îndrumarea, mai ales pregătirea în direcția studiilor umaniste, i-ar fi îngăduit a se ține la pas cu vremea, deopotrivă, prin operele pe care să le dea la iveală.

Destul să constatăm însă că Vittorino n'a întreprins toată viața nici o scriere propriu-zisă, spre mirarea celor care urmăresc vasta producție a contemporanilor. În afară, poate, de un mic tratat de Ortografie latină, pentru nevoile de toată ziua ale școlii (25, p. 72), sau de unele epistole (de interes personal, nu general, literar, ca ale unui Petrarca) (35, pp. 8, 71, n. 1, 97; 31, p. 59), nimic de seamă, care să-i sporească gloria (chiar dacă posteritatea a fost lipsită de unele versuri latine ale sale, sau de elogiul funebru rostit de el la moartea Marchizului din Mantova, despre care amintesc unii biografi) (6, p. 495).

N'a vrut să fie decât educator.

N'a dat ce a simțit mai bun în sufletul și înțelepciunea sa, decât școlărilor. Nimic pentru el. Intocmai ca pelicanul, care-și desface pieptul spre a hrăni puii din propriul sânge, pe reversul medaliei lui Pisanello.

Dar, în schimb, cât l-au copleșit cu recunoștința și elogiile lor, aceia pe care i-a îndrumat în viață, de pretutindenii! Mai ales cu prilejul morții sale, întâmplată în anul 1446, la 2 Februarie. (Avea 68 de ani) (35, p. 106; 31 p. 55: 1447).

„Non uni civitati... sed universae Graeciae atque Italiae mors haec acerba et lamentabilis”, mărturisirea un Platina. „...Pater pauperum studiosorum, honestatis specimen, bonitatis exemplum”, îl declara pe fostul său maestru Giov. Andrea Bussi. „...Meliozem illo virum, ausim dicere, nescio an unquam viderim”, adăoga, la aceleași elogi funebre, venerabilul prelat Traversari (35, p. 106).

XVII. *In concluzie*, prezentarea acestui pedagog italian (pe care am crezut-o interesantă nu numai pentru indicarea unor aspecte ale Renașterii, dar și pentru regăsirea multora din originile îndepărtate ale Invățământului modern), prezentarea aceasta ne-a putut arăta în Vittorino da Feltre o conștiință de pedagog, pătrunsă de variatele probleme impuse de complexitatea momentului de trecere din Evul Mediu în Epoca Modernă. A știut să surprindă cu claritate, mai înainte de alții, căile spre care tindea noua mișcare de idei. A întemeiat o școală vie, al cărui program spiritual a însemnat împăcarea tendințelor morale-religioase cu Clasicismul. Nu o școală pentru

„oamenii de Stat, pentru marii dregători ai Bisericii, pentru străluciții căpitani de oaste, pentru profesorii ca și el: pedantul, retorul prezumțios, sârmanul gramatic n'au fost nici o clipă produsul caracteristic al școlii sale” (34, p. 12). Cu un cuvânt, nu o școală pentru anumiți profesioniști, ci pentru toți profesioniștii. Pentru aceia care, înainte de o anume îndeletnicire, în cadrul oricăreia, tindeau la nobila aspirație de a se dovedi oameni întregi.

Vittorino lupta, înainte de orice, să asigure celor educați la școala lui o Cultură generală (el îi zicea „liberală”, împreună cu tradiția scolastică), drept bază a unei anume îndeletniciri. Având-o, oricine se putea socoti sigur pe judecata, deșteptăciunea, integritatea lui sufletească, prin care să înobileze apoi cariera aleasă în viață (34, p. 13). Iar în această concepție, anume că „În Litere ar sta îndrumarea spre diferitele profesii din viață”, se poate descoperi cel mai înalt ideal al Educației umaniste (35, p. 74).

Vittorino a izbutit adesea să-l înfăptuiască, încercând să echilibreze o armonioasă dezvoltare a Inteligenței, a Corpului și, totodată, a Caracterului. Nu l-a interesat să creieze erudiți și Umaniști faimoși (ceea ce-l desparte de alți pedagogi ai vremii); ci oameni. Indivizi cât mai aproape de tipul ideal, descoperit de înțelepții Antichității. Viitori cetățeni ai lumii, „pe care să-i facă să simtă tresărind în umanitatea lor întreaga umanitate”.

Oricât de tradiționalist din anume puncte de vedere, din acesta Vittorino izbutea să se așeze la antipodul Evului Mediu și al idealului ascetic creștin. Este aspectul nou al personalității sale, de om nedeplin emancipat. Căci, deși încă puțin clarificată poziția sa față de acest nou ideal, Vittorino ajungea să preconizeze „îmbrățișarea cu sufletul și mintea a întregii lumi, spre a ne cunoaște mai bine pe noi înșine și a dobândi acea stăpânire de sine și asupra celorlalți, fără de care zădarnic s'ar aștepta înfăptuirea unui progres real” (28, p. 113).

Iată în ce consta de fapt marea răzvrătire umanistă împotriva trecutului. Iată în ce consta, spiritualmente, Renașterea însăși.

Școala, în înțelegerea acestui pedagog, nu putea fi decât opera de sinteză a tuturor tendințelor vremii, în care să se

armonizeze cele mai disparate contraste și provenințe: tradiția aristocratică-feudală cu cea burgheză; Clasicismul cu Creștinismul; Literatura cu Științele; Educația morală și religioasă cu cea fizică; Umanismul cu nevoile profesionale (31, p. 54). Spre a se ajunge, în fine, la alcătuirea celui mai splendid exemplar de personalitate umană, prin exercitarea deplină și echilibrată a ceea ce se numea acum „Umanitas”: punerea în valoare a tuturor energiilor spirituale, printr'un armonios acord între Corp, Inimă și Minte (25, p. 50).

Tradiționalist, în măsura în care asigura continuitatea cu Educația Scolastice creștine; inovator, în măsura în care nu se dovedea un pedant sclav al modei, Vittorino își înscrie astfel numele printre ctitorii învățământului modern.

Organizator al acelei modeste școli mantovane (pe care însă critica zilelor noastre o socotește „piatră miliară de capitală importanță în Istoria Educației clasice”, dacă nu cea dintâi mare școală tipică a întregului Umanism) (35, pp. 36, 79, 108), acest pedagog a făcut odată pentru totdeauna demonstrația că Umanismul a impus nu numai drept posibil, dar și drept necesar, un nou ideal în Educația tineretului. În felul acesta, prin soluțiile clare, fericite, oricât de eclectic pe care le-a dat atâtor probleme fundamentale pentru vremea sa, Vittorino a deținut un rol de frunte, adesea fără să știe. Dar prin aceasta, față de Istorie nu mai puțin de seamă; cu cât a fost mai mare criza care-a bântuit generația de cărturari dintre 1400-1450, chemată să soluționeze procesul de adaptare integrală la o revoluție spirituală, ca reintrarea în Antichitate, după atâtea secole de experiență creștină.

Subminate de Umanism (care-a însemnat și autodidacticism), Universitățile începeau în acest răstimp să dea din prestigiul lor scolastic medieval. Un mare erudit ca Poggio Bracciolini se simțea în dreptul lui să declare: „...Ce am în mine ca facultăți, le-am dobândit citind singur, nu ascultând. N'am învățat nimic dela preceptori: Nihil... a praeceptoribus audivi"! Profesori care să le fi asigurat formarea personalității, n'au avut nici alți exponenți ai Umanismului: dela Petrarca, la Leonardo Bruni, ori Marsuppini.

Iată însă că Vittorino da Feltre, în condiții similare, pentru alți discipoli mai fericiți, izbutise a crea la Mantova

o școală nouă, vie, în raport cu cerințele vremii, merită să determine un mare curent.

Cred că am ajuns în fața celui mai de seamă merit pe care să i-l putem recunoaște.

Istorici ai Renașterii, ca Philippe Monnier, au considerat școala dela Mantova, concepută și organizată în acest cadru ideologic, drept „tipul de școală a Renașterii”, drept „cel dintâi exemplu de institut de Educație contemporan”, merit să inaugureze „un sistem pedagogic inedit” (19, vol. I, pp. 247-248).

Izbutind să tragă cel mai mare folos din tendințele speculative și din idealurile educative ale timpului, Vittorino n'a avut, desigur, idei cu adevărat originale în materie de Pedagogie (28, p. 107). Nu este mai puțin adevărat totuși că el poate fi astăzi socotit și drept „creatorul acelei *humanitas christiana*, care rămăsese îngropată sub uriașa greutate a intelectualismului scolastic” (28, p. 113). Deoarece, în ultimă analiză, programul său educativ reprezenta „pasul cel mai însemnat al adevăratei reintegrări a spiritului creștin, care nu neagă lumea pasională-corporală, ba chiar face dintr'însa fundamentul unei raționabilități superioare (care este Dumnezeu), drept libertate absolută și absolută desfătare. Motivul de inspirație, care călăuzea întreaga acțiune educativă a lui Vittorino, era următorul: să se plăsmuiască ființe omenești, care să-și desfășoare activitatea drept realizare a Divinului” (34, p. 114). În timp ce rezultatul efectiv al sistemului practicat la *Zoiosa* apărea drept „o perfectă operă de Armonie și Frumusețe, analoagă marilor opere de Artă ale vremii, ieșite din conștiința creștină, renovată și înfrumusețată prin Umanism” (31, p. 56).

Guarino Guarini, marele profesor al Renașterii, îndemnându-l pe Seniorul Gonzaga să-l ia pe Vittorino ca pedagog al Curții sale, îi scrisese printre altele (35, p. 101): „...Ia-l, crede-mă pe mine, ia-l pe el drept călăuză în școala vieții și a înțelepciunii; imită-i exemplul. Căci, sunt eu răspunzător, va fi pentru tine ceea ce a fost, după Homer, pasărea Fenix pentru Achilē: neîntrecut maestru în Arta de-a vorbi frumos, dar și de-a face fapte asemenea”.

Indemnul acesta a fost ascultat, spre gloria lui Gianfrancesco Gonzaga.

Prin înțelegerea lui în a ajuta bunele gânduri și îndemnuri ale maestrului Vittorino, o nouă pagină s'a înscris în cartea de Istorie a Ițelepciunii. Iar supremul ideal al Renașterii, care a însemnat pentru oameni o nouă conștiință despre ei înșiși, exprimată într'o formă de viață nouă; cu un cuvânt învierea Clasicismului prin Umanism, a pătruns, dintru început, în școală.

Spre a se reîntoarce, îmbogățit, în strălucita societate a secolului, acela, în care-au trăit și s'au manifestat purtătorii de cuvânt ai celei mai complexe mișcări spirituale, din câte au cunoscut vremurile noi în Istorie.

1 Iunie 1937

ALEXANDRU MARCU

BIBLIOGRAFIE

1. Bassi Domenico, *Il primo libro della „Vita Civile“ di Matteo Palmieri e l'„Institutio Oratoria“ di Quintiliano*, in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, vol. XXIII, 1894, pp. 182 urm.
2. Benetti V.-Brunelli, *Le origini italiane della scuola umanistica ovvero le fonti italiane della „Cultura“ moderna*, Milano, 1919 (citat de V. Rossi; vezi aici, la punctul 25, p. 72).
3. Bernardi Iacopo, *Vittorino da Feltr e suo metodo educativo*, Pinerolo Lobetti Bodoni, 1856.
4. Burckhardt J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it. di D. Valbusa - G. Zippel, Firenze, Sansoni, 1921, ed. III, 2 voll. de 349 și 335 pp. (vezi in deosebi bibliografia din vol. I, p. 246, n. 1).
5. Ciampini R., *I Gonzaga*. Firenze, „Nemi“, [1934], 64 pp.
6. Da Bisticci Vespasiano, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, stampate da Angelo Mai - A. Bartoli, Firenze, Barbera-Bianchi, 1859, 564 pp.
7. Da Prato Sassuolo, *De Victor Feltr. Vita ac disciplina*, in *Amplissima Collectio Martene-Durand*, Paris, 1724, vol. III, pp. 834 urm. (citat de G. Saitta; vezi aici, la punctul 28, p. 119, n. 1).
8. De La Sizeranne R., *Le Vertueux Condottière*, in *Revue des Deux Mondes*, 1 Dec. 1923, pp. 554—582.
9. De La Sizeranne R., *Le Vertueux Condottière*, Paris, Hachette, [1927], 347 pp.
10. Del Lungo I., *Florentia. Uomini e cose del Quattrocento*, Firenze, Barbera, 1897, 461 pp.
11. De' Rosmini C., *Idea dell'ottimo precettore nella vita e disciplina di Vittorino da Feltr e de' suoi discepoli*, Bassano, 1801 (citat de V. Rossi; vezi aici, punctul 25, p. 72).
12. De' Rosmini C., *Vita e disciplina di Guarino Veronese e dei suoi discepoli*, Brescia, 1805—1806, 3 voll. (citat de G. Zonta; vezi aici, punctul 36, p. 409).
13. Festa Nicola, *Umanesimo*, Milano, Hoepli, 1935, 202 pp.
14. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del secolo XV*, Torino, Paravia, 1896.
15. — *Lombardia*, Milano, Touring Club Italiano, 1931, vol. II, parte I, 256 pp.
16. Luzio A., in *Archivio Veneto*, vol. XXXVI, parte II, 1888, pp. 331—336, (citat de V. Rossi; vezi aici, punctul 25, p. 72).
17. Luzio A.-Renier R., *Il Filelfo e l'Umanesimo alla Corte dei Gonzaga*, in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, vol. XVI, 1890, p. 119.
18. Martin J., *Un éducateur chrétien du Quattrocento*, in *Bulletin Italien*, vol. XII, 1912, pp 121—131, 193—202 (citat de V. Rossi; vezi aici, punctul 25, p. 72).

19. Monnier Philippe, *Le Quattrocento*, Paris, Perrin, 1924, ed. V. 2 voll. de 341 și 463 pp. (Bibliografie în vol. II, pp. 436—37).
20. Paglia E., în *Archivio Storico Lombardo*, vol. XI, 1884, pp. 151 urm. (citat de Burckhard; vezi aici punctul 4, p. 246, n. 1).
21. Platina B., *Commentariolus de vita Vict. Feltr.*, în Vairani, *Cremomensium Monumenta*, Roma, 1778 (trad. ital., Torino, 1857) [citat de G. Saitta; vezi aici punctul 28, p. 114, n. 1].
22. Portigliotti G., *Donne del Rinascimento*, Milano, Treves, [1930], 325 pp.
23. Prendilacqua Fr., *De vita Victorini Feltrensis dialogus*, Padova, 1774 (trad. ital. Gius. Brambilla, Como, 1871) (citat de G. Saitta; vezi aici, punctul 28, pp. 107, n. 1; 111, n. 1).
24. Renzetti Luigi, *Federico da Montefeltro*, Urbino, S. T. E. U., 1928 125 pp.
25. Rossi Vittorio, *Il Quattrocento*, Milano, Vallardi, 1933, ed. III, 574 pp.
26. Sabbadini R., *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania, 1896 (citat de G. Zonta; vezi aici, punctul 36, p. 409).
27. Sabbadini R., *Vittorino da Feltre studente padovano*, în *Rivista Pedagogica*, vol. XXI, 1928, pp. 629 urm. (citat de V. Rossi; vezi aici, punctul 25, p. 72).
28. Saitta Giuseppe, *L'educazione dell'Umanesimo in Italia*, Venezia, „La Nuova Italia”, 1928, 263 pp.
29. Semprini Giov., *L. B. Alberti*, Milano, Alpes, 1927, 299 pp.
30. Toffanin G., *Storia dell'Umanesimo*, Napoli, Perrella, [1933], 339 pp.
31. Vidari Giov., *L'educazione in Italia dall'Umanesimo al Risorgimento*, Roma, Optima, 1930, 390 pp.
32. Vidari Giov., *Le civiltà d'Italia nel loro sviluppo storico*, Torino, U. T. E. T., 1934, vol. II., 346 pp.
33. ———— *Vita Italiana (La) nel Rinascimento*, Milano, Treves, [1920], 351 pp.
34. Woodward W. H., *La Pedagogia del Rinascimento*, trad. ital. di E. Codignola e A. Lazzari, Firenze, Vallecchi, [1923], 335 pp.
35. Woodward W. H., *Vittorino da Feltre*, ed. it., rimessa a nuovo da R. Sabbadini, trad. it. di M. V. Jung, Firenze, Vallecchi, [1923], 111 pp. (Este traducerea operei *Vittorino da Feltre and other humanist educators: essays and versions*, Cambridge, 1897).
36. Zonta Giuseppe, *Storia della Letteratura Italiana. Il Rinascimento* vol. I, Torino, U. T. E. T., 1930, 647 pp.

După redactarea prezentului studiu, care este de fapt reluarea la amănunt a unei Figuri din Renașterea Italiană, din cursul meu cu acest titlu, ținut la Facultatea de Litere din București în anul 1936—1937, colegul C. Narly îmi atrage atenția asupra paginilor consacrate lui Vittorino da Feltre în a sa *Istoria Pedagogiei* (Cernăuți, Institutul Pedagogic, 1935, vol. I, pp. 222—230, 276).

LE HASARD.

S'il n'est pas une pure illusion, le hasard exige-t-il l'affirmation d'un futur contingent?

La solution de cette question dépend de la notion que l'on se fait du hasard. Certains savants et philosophes considèrent le hasard comme une illusion. „Il n'y a pas de hasard, écrit Hume, mais son équivalent, l'ignorance des causes des phénomènes que nous observons." Bernouilli exprime la même idée: „Si nous connaissions toutes les conditions des phénomènes, il n'y aurait pas de hasard." Et Bossuet dit: „Ce qui est hasard pour l'homme est dessein pour Dieu." Bref, soit pour des raisons de déterminisme, soit pour des raisons de finalité, ces penseurs n'admettent pas la hasard. Les théories du hasard sont, en effet, généralement en fonction des conceptions ou des préoccupations métaphysiques de leurs auteurs. Celles de Hume, de Bernouilli et de Bossuet sont claires et nettes; seulement il est difficile de les concilier avec les théories modernes de la probabilité, dont les lois nous donnent bien l'impression de s'appliquer aux faits. Nous distinguons des faits certains, des faits probables et des faits possibles. Or, si tout était absolument déterminé, il n'y aurait plus d'événements probables ou possibles. Si la nature était soumise à un déterminisme rigoureux, il devrait être certain que tel événement arriverait ou n'arriverait pas, et, dans ce cas, les théories de la probabilité ne pourraient être qu'une illusion. Ceci nous explique pourquoi Bernouilli, Laplace, Cournot, Poincaré, Borel, après avoir exclu la notion de hasard au nom du déterminisme, l'introduisent avec la notion de probabilité.

Laplace est un déterministe absolu. Un phénomène, même le fait le plus indifférent ne peut être sans cause. Si, par hasard, on entend un phénomène sans cause, on peut dire que, dans la nature, il n'y a pas de hasard. Il n'y a que des phénomènes dont nous connaissons ou dont nous ne connaissons pas les causes. L'état actuel de l'univers n'est que l'effet de son état antérieur. Sans doute, un événement peut-il être certain ou simplement probable, mais la probabilité n'est qu'une

notion relative à notre connaissance et à notre ignorance des causes des événements. Le degré de probabilité se détermine par le calcul des chances. Au calcul des chances se rattache très étroitement la notion de hasard. Supposons une série assez longue d'événements, les causes constantes et régulières finissent par l'emporter sur l'action des causes ou des conditions accidentelles ou irrégulières. L'événement fortuit, l'accident, la combinaison irrégulière sont mis sur le compte du hasard; et les chances des événements fortuits dépendent des chances des causes. Un exemple caractéristique nous est fourni par la distribution des boules blanches et des boules noires contenues dans une boîte.

La théorie de Poincaré est assez voisine de celle de Laplace. Elle tend à montrer que la notion de hasard est relative à notre ignorance des causes qui sont devenues extrêmement complexes ou très ténues. Exemple. Un cône repose sur sa pointe; restera-t-il en équilibre? ou tombera-t-il? et s'il tombe, de quel côté tombera-t-il? Qu'il tombe à gauche ou à droite, ou qu'il reste en équilibre, cette chute et cette position peuvent être appelées fortuites. Peut être aussi appelé fortuit tel mode de distribution des cartes résultant de tel mode de battage. Or, pour Poincaré, un événement fortuit c'est un événement qui ne se serait pas produit si une variation très légère était apparu dans la cause; c'est un grand effet dû à une petite cause ou une grande variation occasionnée par une variation légère. Dans le jeu de la roulette, par exemple, si l'impulsion donnée à la bille varie entre A et $A+b$, c'est le rouge qui va gagner; si l'impulsion varie entre $a+b$ et $a+2b$, c'est le noir qui va gagner. La probabilité permet de prévoir que les chances de gain ou de perte sont à peu près égales. Voilà donc la théorie de Poincaré. Elle est ingénieuse, mais elle n'approfondit pas beaucoup la question.

Cournot croit au déterminisme lui aussi; mais il n'attribue pas la fortuité des phénomènes ou le hasard à l'apparition de légères variations dans les causes, comme le fait Poincaré. Il ne l'attribue pas non plus à l'absence de causes. Il le définit par l'absence des lois ou par l'indépendance des causes. Un phénomène de hasard est toujours dû à des rencontres fortuites. C'est le point d'interférence de deux séries de causes indépendantes l'une de l'autre. Une tuile qui tombe, en chute libre, du haut d'un toit, sur la tête d'une personne nous fournit l'exemple d'un phénomène de hasard. La personne va dans telle direction en vertu de raisons qui n'ont rien de fortuit, en même temps, la tuile est mue par des causes qui n'ont rien de fortuit, mais la rencontre de ces deux séries de phénomènes est fortuite.

Cette théorie ressemble fort à celle d'Aristote. Cependant, à l'encontre de Cournot, Aristote oppose le hasard ou la for-

tuité à la finalité. Un créancier rencontre, par exemple, un débiteur, tandis que ni l'un ni l'autre ne s'attendaient à cette rencontre: ils se sont rencontrés par hasard.

La thèse de Cournot nous donne bien l'impression que nous commençons à comprendre ce qu'est le hasard; elle n'en soulève pas moins une difficulté. Comment peut-on admettre qu'un phénomène contingent ou fortuit résulte de la rencontre de deux séries de causes nécessaires? Si l'on n'admet pas qu'il y ait dans les séries de causes un élément indéterminé, nous ne pouvons admettre qu'il y ait, à un moment donné, un effet qui soit indéterminé.

Ainsi, nous voyons que dans toutes ces théories qui admettent la notion du hasard au nom de la probabilité, après l'avoir exclue au nom du déterminisme, il y a des faiblesses manifestes.

Plus intéressantes et plus profondes nous semblent être les théories de plusieurs philosophes modernes qui ont repris l'idée d'Aristote. Aristote pose que dans un événement qui est produit par une finalité, certains éléments sont accidentels parce qu'ils ne sont pas compris dans la fin. Est accidentel, par exemple, le bruit d'une voiture qui roule sur un chemin, parce que ce bruit n'est pas compris dans l'idée de la fin. La nature ne fait rien en vain, dit Aristote, pourtant il y a du hasard.

Les phénomènes fortuits „sont les effets accessoires que produit une cause en tendant vers une fin, et qui ne sont ni la fin, ni les moyens.” (cf. Goblot. *Vocabulaire philosophique*, p. 260). Pour de nombreux esprits, le hasard, c'est ce qui présente l'apparence de la finalité sans finalité réelle; ce qui semble avoir été concerté et ne l'a pas etc. Goblot dit même que „C'est à ce sens qu'il faudrait se tenir.” (Loc. cit.) Lalande et Lachelier le définissent comme un événement qui peut se produire en vertu d'une nécessité mécanique, mais contrairement ou en dehors de toute stabilité, de tout ordre, de toute finalité de la nature. (V. Lalande. *Vocabulaire philosophique*, t. I, au mot *Hasard*).

Pour établir cette théorie, il faudrait montrer comment le déterminisme des phénomènes comporte un certain indéterminisme. C'est précisément l'une des tâches auxquelles s'est consacré Hamelin dans son. *Essai sur les éléments de la représentation et leur enchaînement*. Ce philosophe soutient que dans tout déterminisme il y a une marge d'indéterminisme. Pourquoi? Pour une raison décisive et facile à comprendre: la nécessité du déterminisme n'est jamais que conditionnelle.

Il n'y a pas de hasard, dans la nature, ont dit les partisans du déterminisme radical. C'est peut-être vrai. Mais il n'y a pas non plus, pour nous, de *fatum*, de nécessité absolue. Un phénomène ne se produit jamais qu'en vertu de sa cause et

nous ne pouvons remonter jusqu'à la cause inconditionnelle. Si donc nous vivons dans un monde où le déterminisme n'est que conditionnel, rien n'empêche qu'il ait dans la trame des phénomènes des fissures par où le hasard puisse s'introduire. Et si l'on demande à Hamelin où se trouve le hasard, il nous répond que, le déterminisme étant insuffisant pour expliquer un phénomène, le hasard se produit toutes les fois que la finalité, complément nécessaire du déterminisme, fait défaut. Telle est la doctrine d'Hamelin. Elle se rapproche de celle de Bergson.

D'après Bergson, nous aurions le sentiment du hasard, toutes les fois que nous serions surpris soit par un déterminisme sans finalité, soit par une finalité sans déterminisme.

Bref, dans toutes ces théories des modernes, le hasard est accepté et expliqué, soit par une insuffisance ou une rupture du déterminisme (cf. Epicure), soit par une insuffisance ou une rupture de la finalité. (cf. Aristote).

Si ces théories sont vraies, le hasard n'est pas une pure illusion: il y a dans la nature des „accidents", c'est-à-dire des faits qui n'ont point leur raison d'être dans les faits antécédents et ne sont point régis par des lois absolues. Avant leurs apparitions, ils ne sont point nécessaires, ni, par conséquent, prévus; voilà pourquoi ils nous surprennent. Ce sont donc des futurs contingents, en ce sens qu'ils pourraient réellement ne pas être ou être autrement.

DANIEL CLUZEL

LIMBAJUL ȘI PROCESELE DE CUNOAȘTERE

Ținând seama de titlul pe care mi l-am propus, urmează să precizez mai întâi primul termen (limbajul) și apoi să stabilesc raportul care există între limbaj și procesele de cunoaștere. De aceea articolul de față va avea două capitole distincte: 1) Ce este limbajul? și 2) Care este raportul dintre limbaj și procesele de cunoaștere.

I. Definiția și analiza psihologică a limbajului.

În sensul cel mai larg limbajul e mijlocul de comunicare și înțelegere pe care îl posedă diferite organisme, mai evoluat sau mai puțin evoluat, după treapta de dezvoltare filogenetică la care ne referim. Ca atare limbajul presupune întreaga viață psihică de oarece în ultima analiză tot rostul vieții sufletești e de a fi comunicată și înțeleasă de semenii, spre a înlesni pe de o parte colaborarea socială și pe de altă parte satisfacerea nevoilor individualității.

Această comunicare și înțelegere dintre organisme se face prin anumite *semne*. De aceea limbajul a și fost definit ca un sistem de semne.

Stadiile cele mai inferioare ale evoluției filo și ontogenetice ne arată că în adevăr semnele, sub diferitele lor forme, permit comunicarea și înțelegerea. Cercetările psihologilor evoluționiști, ale școlii antropologice engleze și sociologice durkheimiene, ca și ale psihologiei copilului, au stabilit trei etape în dezvoltarea progresivă a semnului: gestul, intonația și articulația. Nu e aici locul să ne oprim asupra acestor modalități de manifestare a semnului. Oricare ar fi ele, rămâne vădit un lucru: semnul permite comunicarea numai în măsura în care el este înțeles, adică în măsura în care are o *semnificație*. Fără îndoială, stadiul cel mai superior în evoluția limbajului îl reprezintă semnul articulat, cuvântul. Articulația a adus întruie bunăvoință a cuvintelor ca semne obiective. De sigur, după cum remarcă Wundt discutând așa numita *Entwicklungsstheorie*, și Rommanes studiind evoluția mentală la animale și la om, chiar după începutul articulației a dominat limbajul gesturilor și al

intonațiilor și a trebuit mult timp până ce întrebuițarea semnelor articulate a făcut să dispară sistemele cele mai primitive și cele mai naturale de comunicare. Limbajul, sub forma lui articulată, era constituit în așa fel încât trebuia să se bazeze pe limbajul gesturilor și al intonațiilor, spre a deveni inteligibil. La unele rase inferioare care nu au nimic comun între ele, prin faptul că locuiesc în regiuni cu totul diferite, există și acum forma de limbaj mixt. Chiar vorbirea civilizațiilor e însoțită de gesturi.

Limbajul, definit ca un sistem de semne, a trecut deci prin cele două etape amintite pentru a ajunge la cuvânt. Să ne oprim însă acum asupra semnului și să vedem ce este acesta. Căci arătând ce este semnul arătăm în acelaș timp și ce este limbajul.

F. de Saussure în „Cours de linguistique générale” arată că semnul e o unitate psihică cu două fețe și anume sub el se ascunde un concept și imaginea acustică a acestui concept. Așa de pildă cuvântul „arbore” e, zice de Saussure, semnul prin care noi exprimăm noțiunea de arbore. Elementele acestui semn sunt două: conceptul de „arbore” și imaginea lui acustică, sunetele pe care le auzim: a-r-b-o-r-e. Conceptul este *semnificat*, iar imaginea acustică e *semnificantul*. Acestea se unesc sub acolada *semnului*. Ca atare în orice semn întâlnim aceste două elemente: *semnificatul* (conceptul) și *semnificantul* (imaginea acustică). Aceste precizări ale lui de Saussure ne conduc spre deosebirea limbei de limbaj. Limbajul e un sistem de semne, în timp ce limba e un sistem de semnificanți. De aceia limbajul este unul pentru toată lumea, în timp ce limbile sunt multiple. Înțelegerea limbilor nici n’ar fi posibilă fără de unitatea limbajului. Ca atare, limbajul nu trebuie redus, cum se face adeseori, numai la latura exterioară, la exprimare, ci el constă și din procesul de elaborare interioară care face posibilă înțelegerea dintre oameni.

Latura exterioară a limbajului (imaginea acustică) e arbitrară. De aceia unul dintre caracterele semnului e arbitrarul lui. Semnificantul diferă de la popor la popor. Pentru a face posibilă înțelegerea conceptului, mintea a născocit simbolul, care se exprimă. Acest simbol este arbitrar. El nu e însă vid, nu putem gândi simbolul independent, ci în legătură cu conceptul. Faptul că simbolul e arbitrar, nu trebuie să ne ducă spre ideia că el depinde de libera alegere a subiectului vorbitor. El e arbitrar în raport cu semnificantul față de care nu are o atașare naturală în realitate, ci construită. De aceia chiar în aceiaș limbă simbolurile prin care exprimăm conceptele, evoluează. Dacă simbolul ajunge să nu mai acopere în întregime conceptul, atunci el se schimbă. De aceia am și spus că simbolul este arbitrar. Semnificantul mai are un caracter. E vorba

de ceiace F. de Saussure înțelege prin *caracterul linear al semnificantului*. Semnificantul fiind de natură auditivă se desfășoară în timp și are caracterele impuse de acesta: 1) *reprezintă o întindere* 2) *această întindere e măsurabilă cu o singură dimensiune: linia*.

Un alt caracter al semnului este imutabilitatea lui. Comunitatea lingvistică, spune F. de Saussure, impune semnului, făcându-l astfel imutabil. Nu intrăm în discuția amănunțită a acestor probleme care, deși foarte interesante, ne-ar face să depășim subiectul propus. Să spunem însă că semnul are puterea de a se combina cu alte semne de acelaș gen sau de genuri deosebite și de a face astfel posibilă comunicarea și înțelegerea.

Spre a sintetiza cele spuse mai sus, vom spune că înțelegem prin limbaj un sistem de semne supuse caracterelor pe care le-am văzut. Intre elementele acestor semne e un continuu proces de adaptare, o continuă evoluție, întrucât semnificantul caută totdeauna să acopere semnificatul. De aceea limbajul este viu și dinamic. Spre a înțelege însă structura psihică a limbajului mai e nevoie de ceva. De ce a ajuns omul să creeze această unealtă? E vorba și aci, ca și la celelalte procese psihice, de o anumită trebuință. După cum gândirea, de pildă, e isvorată din trebuința curiozității, tot astfel și limbajul are la bază trebuința de comunicare și înțelegere pentru adaptarea superioară a indivizilor la diferite situații. Dacă limbajul se definește printr'un sistem de semne, condiția primordială de existență a lui e *conștiința semnului*. La început limbajul e un țipăt, o intonație sau o articulație. Acestea devin comune mai multor organisme numai atunci când se ajunge la conștiința de semn, când semnul a fost pe deplin înțeles. Odată această conștiință apărută, gestul sau intonația au devenit convenționale, adică *simboluri* pentru comunitatea socială și *semnificați* pentru individul care le-a utilizat. Numai așa se poate explica cum limbajul a luat anumite forme statutare, cum anumite trăiri se exprimă prin gesturi, intonații sau articulații specifice. Conștiința de semn însoțită de cât de timidă perfecționare a aparatului vocal, a determinat apariția limbajului sub formele lui evolute. Cuvântul și articulația în general a devenit o formă a limbajului numai în măsura în care a fost prevăzut cu o valoare simbolică. Conștiința de semn dobândită, întreg limbajul s'a dezvoltat pe cale de diferențiere.

Factorul dinamic, care a determinat însă apariția conștiinței semnului și deci limbajul, a fost fără îndoială trebuința de comunicare. Aceasta a deslănțuit o serie de mijloace de comunicare a trăirilor, care au devenit semne cu caracter de obiectivitate. Cu cât trebuința de comunicare și înțelegere e mai puternică, cu atât și conștiința semnelor va fi mai des-

voltată, iar limbajul se va prezenta sub forme mai superioare. Față de trebuință diferitele semne nu sunt decât doar instrumente de comunicare și înțelegere a trăirilor. Ca atare trebuința, aducând după ea apariția conștiinței semnului, prezidează la nașterea limbajului și la dezvoltarea lui continuă. Nu e însă aici vorba, cum foarte bine a arătat Humboldt și cum precizează Cassirer, doar de aspectul exterior al trebuinței de comunicare. E vorba și de aspectul interior al ei și anume necesitatea continuă de spiritualizare a omului. În baza acestei necesități se dezvoltă limbajul care a și fost studiat sub aspectul său de limbaj interior — și tot astfel el servește ca mijloc de comunicare și înțelegere. Isvorând din trebuință, limbajul naște mereu. Înăuntrul formelor generale și originale ale limbajului nasc mereu altele, după complicarea trebuințelor. Privit sub acest aspect limbajul e născut din viață, spre a fi pus din nou în serviciul ei. Dacă ar fi să insistăm asupra limbajului spre a înțelege ființa lui vie, ar trebui să ne oprim asupra mediului biologic, mediului psihic și în cele din urmă asupra mediului social care îl determină și hotărăsc dezvoltarea lui.

În adevăr mediul biologic, înțelegând prin aceasta conformația biologică a organismelor determină gradul de dezvoltare al limbajului. Tot astfel mediul psihic, căci unul e limbajul civilizatului care a ajuns la rafinarea emoțiilor și la înăbușirea a o mulțime de acte conative și altul e limbajul primitivului și al sălbatecului. De asemeni mediul social asupra căruia insistă toți psihologii care au studiat limbajul hotărăște gradul lui de dezvoltare.

Se vede cât de complicat este limbajul. De aceea, dacă în capitolul următor ne vom opri asupra raportului dintre limbaj și aspectul cognitiv, să nu se înțeleagă că limbajul exprimă numai acest aspect. Trăirile emotive ca și conațiile fac și ele parte integrantă din limbaj. Ba mai mult, există un limbaj motiv, cum ar fi de pildă limbajul muzical despre care ne vorbesc unii autori și un limbaj al acțiunii care se manifestă mai ales la copil și asupra căruia avem date interesante prin cercetările lui Bloch și K. Bühler.

II. Limbajul și procesele de cunoaștere.

Rolul proceselor cognitive e acela de a ne da anume cunoștințe despre lumea exterioară și de a ne permite o reprezentare a acestei lumi. A căuta legătura dintre limbaj și procesele de cunoaștere, înseamnă a stabili măsura în care limbajul înlesnește această cucerire a lumii exterioare și în care el e un instrument al proceselor cognitive.

Se știe că există o teorie care spune că organismul înregistrează ca o placă fotografică diferitele impresii care vin

din lumea exterioară. Nimic mai fals decât această teorie. De aceea Kant a combătut-o cu foarte multă dreptate. Procesul perceptiv e un proces sintetic și activ, formator. În el impresiile capătă o formă și pe baza lui ajungem la imagini ale lumii obiective. Aceste imagini pe care le posedăm în cunoaștere, în artă sau în limbaj sunt, cum spunea Leibniz „oglinzile vii ale universului”. Ele nu sunt simple înregistrări pasive, ci acte ale spiritului care stabilesc pentru noi un orizont determinat al lumii obiective. Primul gânditor care a văzut rolul formator al limbajului în cunoașterea pe care o avem despre lumea obiectivă, deci în percepțiile noastre, a fost Humboldt. El a arătat că fiecare limbă particulară contribuie la formarea reprezentării obiective. Diferența dintre limbi vine după el mai puțin din diferența dintre sunete și semne, decât din perspectivele lumii. În formarea și în întrebuințarea limbei, spune Humboldt, întâlnim în mod necesar întregul caracter particular al percepției obiectelor. Căci cuvântul naște în mod precis din această percepție. El nu e o urmă a obiectului în sine, ci o imagine pe care acesta o lasă și care a devenit o percepție verbală. Sunt deosebiri mari între percepția obiectului ca atare și percepția verbală. Percepția verbală e cu mult mai generală, întrucât prin ea înțelegem percepția mai multor obiecte. Percepțiile verbale presupun o foarte mare exactitate pentru a face posibilă înțelegerea. De aceea Bourdon a și stabilit că primul lor caracter este exactitudinea cu care trebuie să se producă, spre a face posibilă înțelegerea și comunicarea. În timp ce percepțiile directe asupra obiectelor sunt multiple, întrucât asupra aceluiași obiect pot avea o serie de percepții, percepția verbală e unică. Percepția verbală e apoi frecventă și constantă. Deși sunt aceste deosebiri între percepția verbală și percepția unui obiect, totuși e o corespondență între ele. Căci percepția obiectului atrage după ea cuvântul, iar pronunțarea cuvântului provoacă imaginea obiectului. Sunt însă și cazuri când acest lucru nu se mai întâmplă. În procesele de înaltă abstracțiune, cum ar fi în matematică, numărul nu atrage după el obiectul pe care-l înlocuiește.

Oricare ar fi raportul dintre percepția obiectelor și dintre percepția verbală, rămâne stabilit că semnul naște din contactul individualității cu lumea obiectivă. Ca atare există o relație esențială și necesară între limbaj și reprezentarea obiectelor. Aceasta nu e punctul de plecare în procesul de formare al limbajului, ci e scopul către care duce acest proces. Limbajul e un mijlocitor în formarea reprezentării obiective. El e — cum spune Cassirer, — instrumentul cel mai important și cel mai prețios pentru cucerirea și construcția adevăratei lumi a obiectelor.

Pentru a arăta acest lucru Cassirer intră în probleme de

psihologie animală. La animale lumea perceptivă ignorează transformarea impresiilor cu reprezentări „obiective”, ca și principiul constanței și identității obiectului care joacă un rol determinant în înțelegerea noastră asupra realității. Vorbesc în adevăr unii autori de o înțelegere difuză la animale. Există totuși o frontieră precisă care o separă de regiunea percepției umane. Cercetările lui Uexküll au pus în lumină deosebirea dintre cele două lumi — animală și umană — sub acest raport al reprezentării. Fiecare animal are lumea sa exterioară proprie și lumea sa interioară proprie. Dacă animalul trăiește într'un spațiu el e incapabil să i se opună obiectiv și să și-l reprezinte ca un tot unificat într'o anume structură. Spațiul animal, departe de a se ridica la nivelul reprezentării, și al construcției, rămâne la nivelul spațiului de acțiune. De aci vine caracterul închis și strămt al lumii animalelor. Animalul e condamnat să rămână pentru totdeauna între aceste ziduri. Nu e posibil de a ieși din ele decât la un oarecare nivel al vieții, acolo unde ființa trece peste opera acțiunii și a reacțiunii, pentru a ajunge la reprezentare și astfel la forma primară a științei. Atunci — spune Cassirer — întregul orizont al vieții se schimbă. Simplul spațiu al acțiunii devine spațiul vederii, câmpul acțiunii devine câmpul viziunii. *Tocmai în această transformare limbajul joacă un rol esențial.* Există o fază de desvoltare a limbajului în care se poate observa acest lucru și anume la copil. Toate cercetările asupra limbajului la copil au insistat asupra acestui lucru. Copilul — cum a observat Stern — nu întrebuințează cuvintele numai ca simboluri, ci observă că cuvintele sunt simboluri și e continuu în căutarea lor. El descoperă că fiecărui obiect îi corespunde un complex sonor care îl simbolizează și care servește să numească și să comunice. Fiecare lucru are un nume. De aci înainte se desvoltă la copil, cum spune Stern, „o foame de cuvinte.” El pune mereu întrebări. Dorința de a ști la copil nu se îndreaptă asupra numelui ca atare, ci asupra obiectului pentru care el are nevoie de nume și pentru stabilirea reprezentării de obiecte. Cunoscând cuvântul, copilul trece la reprezentarea obiectelor. În felul acesta el cucerește reprezentarea lumii exterioare. El întreabă mereu *ce* sunt lucrurile, iar nu *cum se numesc*. Ca și primitivul, copilul, știind numele îl întrebuințează pentru a intra prin el în posesia conștiinței lucrului. Astfel se produce între nume și lucru — cum zice Cassirer — o „concreșcență.” Procesul psihologic al acestei concreșcențe nu poate să se observe decât ținând seama de scopul către care el tinde să orienteze întreaga reprezentare obiectivă.

Rămâne precizat din cele de mai sus că prin limbaj copilul tinde spre cucerirea lumii obiective și a reprezentării ei. Că acest lucru e just o arată și cercetările asupra afaziei. Haed în studiile sale asupra afaziei arată că în aceste cazuri lumea

reprezentării și a percepțiilor suferă o schimbare caracteristică. Bolnavii preferă numelor generale și abstracte expresii pitorești.

Din cele de mai sus se poate vedea rostul pe care îl are cuvântul în procesul perceptiv. Procesul perceptiv numai însoțit de cuvânt și de limbaj în general ne aduce la cunoașterea lumii și la reprezentarea ei obiectivă. Iată de ce raportul dintre limbaj și percepție e de natură adânc organică.

Dacă acesta e raportul dintre limbaj și percepție, se înțelege că există legături strânse între limbaj și memorie, ca și între limbaj și asociație.

Amintirea unei situații ne trezește în minte anume cuvinte strâns legate de acea situația, iar cuvintele la rândul lor ne amintesc diferite situații. Rostul limbajului e deci și de a fixa anume amintiri prin cuvinte, precum și de a le produce. Cuvântul ca atare nici nu ar fi posibil fără procesul de memorizare. Căci, după cum arată Delacroix, semnificația unui cuvânt e bazată într-o foarte mare măsură pe memorie. Un cuvânt sau o frază ne evocă altele și așa vedem cum procesul de memorizare și asociere se împletesc în limbaj. Grație asocierilor inteligibile construim propoziții și fraze și grație limbajului ne sunt înlesnite asociațiile între diferitele situații. Ca atare există un raport de colaborare organică și reciprocă între limbaj și memorie, ca și între limbaj și asociație. Să vedem acum legăturile dintre limbaj și imaginație.

Limbajul nu cooperează numai la construirea lumii obiectelor, deci numai în actul perceptiv, ci e indispensabil și pentru construcția lumii imaginative. Aceste două operații ale limbajului sunt de egală importanță, întrucât toate stadiile primitive ale conștiinței sunt caracterizate prin faptul că distincția clară dintre „fantezie” și „realitate”, nu e făcută. În stadiile primitive separarea și distincția acestor idei nu e încă împlinită cum va fi mai târziu în gândirea analitică. Jocurile copilului la începutul lor rămân și ele sub semnul acestei indiferențe. Cercetători care s’au oprit asupra acestui stadiu al jocului s’au întrebă în ce măsură copiii cred că datele fanteziei sunt reale. Ceiace putem afirma, spune Cassirer, e că există în aceste cazuri o concreșcență între imagine și lucru, între realitate și aparență. Proba acestei afirmații se vede în creația mitică și anume în aspectul verbal al ei. Ca în toate formele esențiale ale conștiinței individuale primitive, limbajul și mitul lucrează în mod solidar și numai grație acestei solidarități și a reacțiunilor lor constante pot da naștere unor asemenea forme. Copilul nu vede în realitate o lume de esențe identică cu a sa și inteligibilă pentru el, decât pentrucă e în relație verbală cu ea. Orice ființă îi pare însufletită, căci ea comunică cu el prin limbaj și răspunde la întrebările pe care i le adresează. Prin limbaj copilul prinde deci toate raporturile specific umane și toate

raporturile cu lumea obiectelor. Căci tot ce înconjoară copilul „îi vorbește”, într'un fel oarecare. Lucrurile și evenimentele formează cu el o comunitate lingvistică, ceiace înseamnă pentru copil o adevărată comunitate de viață. Chiar putem spune că copilul nu vorbește cu lucrurile pentrucă le privește ca însuflețite, ci le privește ca însuflețite pentrucă vorbește cu ele. Obiectele au pentru copil rolul unui interlocutor în dialog. El așteaptă și dorește de la lucruri un răspuns și în acesta se stabilește prima relație veritabilă între lucruri și eu. Lucrurile și eul rămân, în toate raporturile lor, două ființe esențial streine una alteia. Ele pot să schimbe continuu acțiuni, dar acestea nu ajung niciodată să suprimă diferența substanțială care le separă. Subiectul și obiectul se opun ca eul și non-eul. Când începe să se desfășoare această relație cu lucrurile, lumea exterioară devine simplă materie. Ea poate fi dominată și subordonată, ne mai vîbind omului. E un fapt tipic însă că limba, chiar când creiază denumiri pentru relațiile pur obiective păstrează amintirea relației de însuflețire a lucrurilor. Așa de pildă în nemțește expresia „sich entsprechen” arată până la ce punct relația obiectivă e interpretată și înțeleasă ca relație verbală. Jocul și limbajul sunt asociate unul altuia. Nu există nici un joc al copiilor care să poată fi numit joc „mut.” Nu e nici un joc care să nu fie pătruns de activitatea limbajului, mai ales a limbajului interior. Chiar emisia exterioară a vocii pare a fi un factor esențial al jocului. Fără de ea jocul nu poate să se desvolte nici să devină ceiace e în realitate. Activitatea verbală nu e numai ceva concomitent activității jocului. Ea e chiar stimulentele continuu al lui. Gustul de joc e legat într'o mare măsură de gustul de fabulație și nu poate fi separat de acesta. Astfel imaginația copilului — căci spre o surprinde pe aceasta ne-am oprit asupra jocului — ca imaginație artistică cuprinde tot ceiace atinge în vestmântul înflorit al fabulei și această fabulă e imaginată și vorbită. Cuvântul e sugerat de imagine și imaginea de cuvânt, căci unul există și trăiește prin altul. Intregul antropomorfism al copilului e solid înrădăcinat în acest antropomorfism a cărui condiție primară e limbajul. Dacă jocul e asociat cu limbajul și nu poate fi înțeles altfel, tot astfel și arta, un alt produs al imaginației, e asociată cu limbajul. Limba adevăratului poet atinge prin imaginație cea mai înaltă sinteză, care oferă concilierea cea mai clară a opozițiilor. Adevăratul geniu liric ne dă ceva unic care n'a existat înainte; e fără îndoială o creație nouă. Iată deci cum, prin puterea imaginației limbajul capătă forme noi, iar acestea dau un nou impuls imaginației. E acelaș raport de reciprocitate pe care îl vom găsi și între limbaj și gândire.

Spre a încheia această parte cu privire la raportul dintre limbaj și imaginație vom preciza că limbajul e indispensabil

pentru construcția lunei imaginative, cum am văzut în jocul copilului și în creațiile artistice și că există o influență reciprocă între limbaj și imaginație întrucât dezvoltarea unei funcțiuni aduce și progresul celeilalte.

Să vedem acum raportul dintre limbaj și gândire.

Delacroix definește limbajul spune că acesta e un instrument al gândirii. Prin limbaj, insistă toți autorii, gândirea se socializează. Ea e pusă la îndemâna colectivității, spre a o ajuta în continua ei evoluție. Conceptele și abstracțiunile cu care operează gândirea nu sunt un bun al societății decât în măsura în care ele sunt exteriorizate prin limbaj, indiferent dacă acesta e vorbit sau scris, sau dacă e un limbaj artistic. Trebuie însă să constatăm că înainte de a ajunge exprimată prin limbaj, gândirea e independentă de el. Există o gândire înaintea limbajului. Preyer a observat cum copilul său la vârsta de un an și 11 luni a aruncat brusc laptele care i s'a dat, spunând: „cald.” Laptele, de sigur, a fost perceput de copil cu ansamblul calităților sale. El făcuse chiar și anume raporturi între aceste calități, însă dominând una, a ajuns la reacția verbală spunând „cald.” S'a și tras concluzia de aci că actul de gândire pregătește limbajul. Oricum ar fi, gândirea merge mână în mână cu limbajul și numai prin aceste se traduce și luăm cunoștință de ea. S'a și zis că bogăția limbajului arată bogăția gândirii.

După cum știm însă, cercetările au arătat că există și o gândire fără imagini, chiar fără imagini verbale. Binet-Simon au arătat acest lucru. Gândirea există și ca act pur și prin aceasta e o oarecare distanță între ea și imaginea sau cuvântul prin care este exprimată. De aceea limbajul nu traduce niciodată exact gândirea. Mai ales diferiții filosofi ai limbajului au insistat asupra acestui lucru. Meyerson în „Cheminement de la pensée”, lucrare de o foarte mare importanță și pentru psihologie, ca și Goblot, au arătat că limbajul e foarte rar construit ca gândirea pe care o reproduce. El transformă gândirea. Vorbirea, au accentuat alți psihologi, e mai puțin dinamică decât gândirea. Cuvântul și limbajul în general constituie un compromis între fluxul percepțiilor și exigențele rațiunii. Totuși aderența gândirii cu cuvântul (Worthaftigkeit), este evident. Între actul gândirii și între expresia verbală sunt însă o serie de trepte intermediare. Subiecții care au fost examinați cu privire la această legătură dintre gândire și limbaj, au arătat înadevăr că e un stadiu intermediar între cele două funcțiuni. Ei simțeau un ritm deosebit care înlesnește trecerea între actul gândirii și împlinirea lui în limbaj. Înainte de alegerea cuvintelor exista o serie de scări funcționale, cum au fost numite de Head și Voerkom. Imediat după gândire e *faza atitudinii* (Bewusstseinslage). În a-

ceastă fază gândirea e vagă, nediferențiată. Urmează apoi faza în care gândirea se diferențiază, trăindu-se totodată și conștiința acestei diferențieri. Acestei de a doua faze Van Voerkom îi spune Bewusstheit. În această fază ideile sunt discutate dar imaginea verbală nu s'a precizat încă. Tocmai în a treia fază intervine și limbajul, căci se formează schema unei fraze și în sfârșit în faza a 4-a se precizează cuvintele.

Vedem deci că dela actul gândirii și până la trecerea lui prin limbaj se interpun o serie de trepte. Acestea modifică gândirea, nedând-o așa cum a fost în prima ei fază. Dacă limbajul nu ne redă gândirea exact așa cum e, el o *precizează* și o *îmbogățește*. Dar ne închipuim care ar fi stadiul de evoluție mentală a omului dacă el nu ar fi avut posibilitatea să-și fixeze conceptele sale prin simboluri. Cuvintele și toate articulațiile limbajului înmagazinează gândirea și o fac să progreseze. De aceea dacă am spus că limbajul e pentru gândire un instrument întrucât o obiectivează, tot astfel putem spune că limbajul, sub impulsul trebuințelor e acela care modifică gândirea îmbogățind-o și diversificând-o. Căci limbajul reprezintă, prin semnele lui, idei care ne servesc nu numai să ne exprimăm, ci și să gândim. Ideile cele mai abstracte, chiar categoriile esențiale cu care operează inteligența omului sunt datorite, după unii autori, limbajului. Așa privește Bréal ideea de timp bunăoară. Această idee, spune el, nu e dobândită de umanitate decât treptat. Iar dacă azi e familiară tuturor, se datorește numai limbajului. De la vârsta de 3—4 ani copilul are o idee foarte precisă de prezent, trecut și viitor, idee pe care numeroase rase de pe glob nu o posedă. Ideea de timp e o idee modernă și ea e datorită limbajului, iată concluzia lui Bréal. Dacă limbajul nu numai că e instrumentul gândirii ci o ajută și la formarea ideilor și a judecăților, prin posibilitatea pe care i-o dă de a raporta semnele între ele, tot astfel și gândirea nu are un rol mai puțin important în limbaj. Ajungându-se la precizarea anumitor concepte, sau semnificația conceptelor evoluând, atunci limbajul se va îmbogăți prin noi cuvinte. De aceea e o continuă interacțiune între dinamica gândirii și a limbajului. Cel care a arătat foarte bine această interacțiune e H. von Kleist. El a pornit de la faptul că rolul limbajului nu e numai să comunice gândirile preexistente, ci el este mijlocitorul indispensabil pentru formarea gândirii, pentru devenirea ei internă. Limbajul nu e o simplă transpunere a gândirii în formă verbală. El e pentru gândire și o *temă*, un stimulent și o cauză motoare de foarte mare importanță. Ideea, spune Kleist, nu preexistă în limbaj, ea se formează în el și prin el. Și aci Kleist dă un exemplu. Dacă zicem că pofta vine mâncând, tot astfel putem spune că ideea vine vorbind. Limbajul nu e ca o frână a spiritului, ci e „o a doua roată

care se învârteste paralel cu prima, pe aceeași axă". Această comparație a lui Kleist definește foarte bine raportul dintre limbaj și gândire. Dinamica gândirii merge mână în mână cu dinamica limbajului. Intre aceste două procese e un schimb constant de forțe. Intreg ciclul devenirii psihice depinde de acest schimb, care întreține continuu mișcarea sa. Limbajul are de asemeni legături organice și cu funcțiunea sintetizatoare a proceselor cognitive și anume cu inteligența. După cercetările făcute de Binet-Simon s'a văzut că limbajul și inteligența își păstrează notele lor distincte și că pentru producerea limbajului e de ajuns un nivel scăzut de inteligență. Delacroix a observat același lucru spunând că nivelul limbajului e cu mult inferior nivelului logic. Inteligența însă ajută limbajul în dezvoltarea sa. Adaptarea adecuată la situații pune în funcțiune toate procesele cognitive, mai ales raporturile pe planul abstract și astfel face legătura cu limbajul. Atât inteligența cât și limbajul au un rol prin excelență pragmatic: ambele servesc trebuințele organismului de a se adapta mai superior la diferitele situații. Ajutat de inteligență, limbajul a permis omului să se constituie în societăți atât de voluate și să le transforme mereu, conform nevoilor sale.

În încheiere vom spune că am precizat în articolul de față următoarele lucruri:

1. Limbajul este un sistem de semne care are la bază trebuința de comunicare și înțelegere. Această trebuință nu e numai de ordin exterior, ci e legată de necesitatea crescândă de spiritualizare a omului.

2. Limbajul face „conrescența”, dintre obiect și subiect prin procesul perceptiv. De aceea intervenția lui în percepție e hotărâtoare.

3. Limbajul presupune și procesul de memorizare și asociere.

4. El este instrumentul gândirii, dar are puncte care îl deosebesc de aceasta. Dinamica limbajului merge mână în mână cu dinamica gândirii, condiționându-se și progresând paralel.

5. Limbajul înlesnește adaptările adecuate la situații și e ca atare colorat cu manifestările inteligenței.

6. Atât limbajul cât și aspectul cognitiv au rădăcini adânci în diferite trebuințe și tendințe ale organismului. De aceea ambele au un caracter pragmatic.

AVRAM GIURCĂ

RECENZII.

ION PETROVICI: Schopenhauer (pag. 257, ed. Biblioteca pentru Toți, 1937).

Această e a doua monografie publicată de d. I. Petrovici, în cursul unui singur an. Dacă prima tratează filosofia lui Kant, expunând termenii, cea de a doua monografie consacrată lui Schopenhauer, strălucește prin înfățișarea vie a tematicii celui mai spontan dintre filosofilii kantieni. Ideile originale abundă în ambele monografii, iar un cronicar atent asupra mișcării filosofice românești contemporane și iubitor al manifestărilor ei neîndoios multiple, ar trebui să le releve. Într-un studiu amplu ce ar putea fi consacrat gândirii d-lui I. Petrovici, locul pe care l-ar ocupa istoria filosofiei alături de problema logicii și a teoriei cunoașterii, nu ar fi secundar.

Restrângându-mi cronica la ultima monografie, aș voi mai întâi să menționez câteva idei conducătoare și anume: Se știe că pentru a-și putea expune sistemul, Schopenhauer a trebuit să preconizeze folosirea unei noi metode pentru cunoașterea lucrului în sine. Aceasta e metoda intuiției și, dată fiind critica pe care Schopenhauer o aduce filosofiei conceptualiste, pe care o vede pragmatică, am putea găsi apropieri cu critica pe care mai târziu Bergson a adus-o aceleiași filosofii. E tocmai ceiace demonstrează d. I. Petrovici în monografia sa. Sâmburele discuției îl formează însă în monografia despre care vorbesc, ideea că deși lumea în sine la Kant nu este posibilă a fi cunoscută, lumea fenomenală n'a apărut niciodată ca un vis în mintea acestui filosof; pe când la Schopenhauer, deși lumea în sine poate fi cunoscută, lumea fenomenală este totuși o himeră. Paradoxul este rezolvat de d. Petrovici în sensul, că în filosofia lui Kant, categoria existenței fiind aplicabilă exclusiv lumii fenomenale, aceasta nu poate fi socotită ca o iluzie (pag. 153); pe când la Schopenhauer, realitatea cea mai autentică se plasează în lucrul în sine, așa că față de această situațiune este delă sine înțeles ca lumea fenomenală, văzută ca reprezentare a noastră, să ne apară amăgitoare și iluzorie (pag. 152). Discuția este urmată apoi de o serie de distincțiuni, fie cu privire la voința ca lucru în sine, liberată de corelația obiect-subiect, fie în legătură cu voința privită în afară de spațiu și în afară de timp. În această din urmă ordine de idei, trebuie relevată critica d-lui I. Petrovici

și anume: Cum este posibil ca actele voinței să se succedă în timp, dacă iocarul din care ele pornesc este în afară de timp (pag. 118)? Intocmai cum trebuie relevată problema pe care d-sa o pune în raport cu teoria ideilor platonice [din filosofia lui Schopenhauer, teorie de care acest filosof se folosește pentru a creia „o zonă interimară, între multiplicitatea vastă a fenomenelor și unitatea indisolubilă a lumii în sine” (pag. 163). Anume: dacă lumea exterioară este obiectivarea voinței, care se găsește totuși indiviză și întreagă pe toate treptele ei de obiectivare, putem în acest caz gândi că ea ar fi în afară de timp? Am văzut însă mai sus, că așa ceva nu este posibil. Dacă știm însă că ideile platonice sunt tocmai în afară de timp, atunci ne întrebăm dacă ideile acestea nu sunt mai aproape de lucrul în sine, decât voința care este în timp; dacă prin urmare, nu s’ar putea vorbi mai curând de o prioritate a ideilor față de voință, decât a voinței față de idei, „ideile oferind în unele privințe aspecte mai apropiate de perfecția principiului ultim, decât turbarea și neliniștita voință” (pag. 170). Este aci o idee formulată încă în lucrările de d. I. Petrovici, în micul său studiu intitulat: „O problemă de filosofie”, publicat în 1904, cu un cuvânt de Titu Maiorescu și în care aceiași obiecție este prezentată „cu concluzii poate cam juvenile”, cum ne spune astăzi autorul. Obiecția interesează însă ca problemă filosofică, cum cred că vede oricine, iar pentru ideograf ea este cu deosebire prețioasă pentru descrierea și determinarea precisă a mersului gândirii filosofului român. Un studiu viitor asupra filosofiei d-lui Petrovici, cum preconizam mai sus, va trebui să țină neapărat seama și de acest amănunt.

În afară însă de expunerea filosofiei lui Schopenhauer, expunere ce se referă la descrierea „lumii ca voință și reprezentare” (cap. IV), la problema „prototipurilor și valoarea existenței” (cap. V), capitole din care am relevat cele câteva idei și probleme originale puse în lumină de d. I. Petrovici, monografia de care mă ocup mai cuprinde două capitole, unul asupra esteticii lui Schopenhauer și al doilea asupra eticii sale. Sunt aci o serie de considerațiuni principale ca acestea: a) dacă muzica exprimă în gândirea lui Schopenhauer voința însăși, nu este muzica la rândul ei generatoare de rău ca și voința? La care se răspunde, că „nu în voință, ci în voința conștientă este răul” (pag. 218), și că „muzica exprimă acea regiune a lucrului în sine unde se armonizează toate discordiile din realitate” (pag. 218). b) În filosofia practică a lui Schopenhauer morala fiind scoasă din adevărurile teoretice ale sistemului, ea nu poate avea caracterul imperativ ca morala lui Kant, care este autonomă.

Ultimul capitol însă, discutând problema caracterului pesimist al filosofiei lui Schopenhauer, trebuie relevat mai ales pentru cele câteva amănunte pe cari ni le dă privitor la campania pe care pe vremuri, unii, în frunte cu Hasdeu, au dus-o împotriva „Junimei” și a lui Maiorescu, pentru că l-au prețuit pe Schopenhauer. D. I. Petrovici își exprimă mirarea că o atare campanie a putut fi alimentată, când știut este că filosofia lui Schopenhauer poate fi admirată pentru alte idei decât concluziile ei pesimiste și când Titu Maiorescu ar fi putut avea alte motive pentru a-l admira pe Schopenhauer. D. I. Petrovici enumără aceste motive astfel:

„1) Maiorescu adora arta, iar Schopenhauer era în scrisul său un minunat artist. 2) Partizan al „artei pentru artă”, ca o consecință a înaltei sale opinii despre această ineditnicire, a găsit la Schopenhauer o sugestivă teorie a desinteresării artistice. 3) Intrucât filosofia schopenhaueriană reliefa valoarea instinctelor, afectelor și în general a factorului irațional, Maiorescu a aflat o bază pentru tendințele sale conservatoare, care tăgăduesc posibilitatea de a se reforma o societate după normele rațiunii, făcându-se abstracție de datini, tradiții, de tot ce alcătuiește viața organică și inconștientă a sufletului unui popor. Pe urmă pentru un antiliberal, care cerea o frână visurilor deșănțate de progres, teoria lui Schopenhauer, care denunța caracterul iluzoriu al reformelor pompoase, oferea o prețioasă alianță. Este drept că Schopenhauer nu admitea nici un fel de progres, pe când Maiorescu împărțase ideea unui progres lent, a unor avansări modeste, ceiace l-a făcut să devie mai târziu spencerian. Fără a fi aci identitate de concepție cu Schopenhauer, există totuș o afinitate. 4) În lupta sa contra socialismului care invoca materialismul istoric al lui Karl Marx, Maiorescu opunea printre altele, ca o piesă de artilerie grea, capitoul lui Schopenhauer: „Omul este un animal metafizic”, deci călăuzit de alte imbolduri fundamentale, mai presus de cele economice. 5) În sfârșit, Maiorescu deși a iubit viața și s'a bucurat de ea, avea totuș destulă pătrundere pentru a descoperi în subteranele ei ascunse, fi-loane efective de tragism. Schopenhauer a putut să exagereze, dar firește nu era nebun” (pag. 252-254).

Am transcris în întregime aceste motive, fiindcă ele sunt menite a da loc discuțiilor și pentru că, alături de celelalte idei sumar schițate, ele ne dau dovada unor cercetări în adâncul chestiunilor.

I. BRUCĂR

ALEXANDRU CLAUDIAN; Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte (Fundatia pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București 1936).

În studiul Platon și Auguste Comte (din Cercetări filosofice și sociologice), D-l Claudian a arătat asemănările dintre doctrinele celor doi gânditori și a explicat aceste similitudini prin analogia momentului social. Astfel calea era deschisă pentru o explicare socială a celor două filosofii. Cercetările asupra lui Platon, și în special Colectivismul în filosofia lui Platon, au integrat doctrina politică — partea cea mai necontroversată din sistemul platonice — în mediul atenian. La A. Comte bogăția și exactitatea informațiilor au îngăduit D-lui Claudian să ne dea un studiu mai amplu; și într-adevăr volumul de față conține explicarea socială a originii întregii filosofii a lui A. Comte.

Autorul începe prin analiza explicațiilor curente ce se dau, originii pozitivismului. Dintre acestea, unele (A. Fouillé, H. Gouhier, etc.), pun în joc influența directă și imediată a ideilor emise (de

Descartes, Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Hume, J. de Maistre) sau puse în practică („cultul Rațiunii”) anterior. Acest gen de explicație — tipul obișnuit în istoria filosofiei — păcătuiește prin ipoteza simplistă asupra sufletului omenesc pe care o presupune. Intelectualul ar fi sclavul influențelor livresci. Concepția ce se naște în mintea lui ar fi rezultatul hazardului cărților ce i-au căzut în mână. Se uită că nu există un hazard al lecturilor, deoarece fiecare epocă își are preferințele sale în materie de cărți. Și, ceea ce e mai important, nu se ține seamă de faptul că din mulțimea influențelor ideologice ce se întretac în sufletul unui gânditor sunt alese numai câteva, acelea care au afinități cu dorințele și aspirațiile lui. Influențele se altoesc deci pe anumite stări sufletești, care trebuie explicate.

Deaceia cealaltă ipoteză, a lui Lévy-Bruhl, după care nașterea filosofiei lui A. Comte este datorită influenței exercitate de atmosfera socială post-revoluționară, este mult mai plauzibilă. După dezordinile provocate de revoluția dela 1789 era firesc să se nască în spiritul multor intelectuali dorința de ordine și armonie. Dacă însă această aspirație îmbracă forme deosebite la J. de Maistre, Saint-Simon, Fourier, V. Cousin, aceasta se explică, după Lévy-Bruhl, prin originalitatea deosebită a spiritelor. Ce se ascunde sub această ecuație personală? Sociologul francez oprește analiza tocmai acolo unde ar putea da rezultate mai precise. Acest pas decisiv mai departe îl face D-I Claudian. D-sa ne amintește — fapt cunoscut, dar nu îndeajuns de accentuat — că și J. de Maistre și V. Cousin sunt reprezentanții, pe planul teoretic al unor anumite forțe sociale. Prin J. de Maistre își exprimă aspirațiile aristocrația și clerul, a căror putere Revoluția o anihilase și Restaurația va încerca s'o refacă. V. Cousin este teoreticianul intereselor burgheziei bogate, care va eși învingătoare din Restaurație. Dar A. Comte? Să nu reprezinte filosofia lui — a cărei scop politic este așa de evident — aspirațiile nici unei categorii sociale? Greu de crezut. A. Comte și saint-simonienii cer să se încredințeze conducerea societății unei „puteri spirituale”, adică intelectualilor. Dacă comparăm acest rol preponderent acordat intelectualilor în statul viitor cu situația lor de fapt din timpul Restaurației, când erau complet neglijați și nu puteau juca nici un rol politic, vom înțelege intuiția așa de justă a autorului care vede în gândirea comtiană și saint-simoniană expresia aspirațiilor intelectualilor înăbușiți de atmosfera retrogradă a Restaurației.

Am considerat, mai sus, pe gânditorii saint-simonieni alături de A. Comte, pentru că există între ei puncte de doctrină comune foarte importante; aceste afinități, neglijate până acum, D-I Claudian le pune în lumină printr'o analiză definitivă, care îi servește să arate că toți intelectualii Restaurației formau, la un moment dat, un singur curent. Ideile comune sunt următoarele trei: 1) Înlocuirea primatului religiei în societate prin puterea spirituală a științei, care însă ține și ea să îmbrace forma unui cult; 2) Comprehensiune și obiectivitate față de in-

stituțiile trecutului și 3) Preocuparea de înălțare socială, prin mijloace pașnice, a clasei muncitorești.

Intr'un vast capitol, apariția acestor trei idei este pusă în legătură cu frământările sociale contemporane lor. Originea ideii puterii spirituale o găsește D-l Claudian în situația social-politică a intelectualilor din timpul Restaurației. Un bogat și selectat material istoric ne invită să retrăim agitațiile sufletești ale acestor intelectuali, purtători de lumină într'o epocă de obscurantism. Această încercare de revenire la teocrația medievală care este Restaurația va privi cu neîncredere și teamă activitatea unor intelectuali formați în spiritul și în școlile Revoluției. Intreaga cultură este pusă sub cenzura clerului. Operele sec. XVIII sunt trecute prin foc; învățământul este supus controlului teologilor. Politehnica, creația școlară a Revoluției franceze, este desființată, pentru că li s'a părut forurilor conducătoare că se menține aici un focar de agitație revoluționară; acest act distruge cariera a numeroși intelectuali, printre care A. Comte. Singura carieră cu perspective de viitor era cea clericală. Intelectualii cu formație științifică și educație laică întâmpină astfel în timpul Restaurației o atmosferă cu totul neprielnică atât pentru dezvoltarea personalității lor de liber-gânditori stil „sec. XVIII” cât și pentru realizarea unei cariere în concordanță cu pregătirea lor. Ei, cei care, într'o epocă de întoarcere înapoi, aveau conștiința îndreptățită că sunt oamenii cei mai înaintați ai timpului, se vedeau siliți să se rezemneze cu o viață anonimă și de multe ori nesigură. Disproporția aceasta dintre conștiința valorii lor — hipertrofiată de adversitatea împrejurărilor — și situația înjostitoare de fapte în care erau ținuți a creat ideea unei puteri spirituale conducătoare a societății. Cazurile asemănătoare nu lipsesc din istoria ideilor. Platon, pe care democrația alienană îl chemase din viața politică, și-a hipostaziat dorința de putere în viziunea unui stat condus de filosofi — adică de el. La fel A. Comte și saint-simoniienii, încălușați de către forțele reacționare, făurea visul unei societăți conduse de savanți — adică de ei.

Pentru ca știința să poată înlocui teologia în rolul ei de conducătoare spirituală a societății, trebuia completat edificiul științelor cu cea mai importantă dintre ele: știința societății omenești. Deaceia toți saint-simoniienii, inclusiv A. Comte, sunt preocupați de științificizarea istoriei. Și împrejurările sociale erau de așa natură încât i-au îndreptat spre o concepție obiectivă a istoriei. Căci, scoși din lupta politică și împinși astfel spre preocuparea de organizarea viitoare a societății, acești intelectuali erau indiferenți față de ambele forțe politice ce-și disputau întâietatea. Față de ultraregalism ei avuseseră dela început o atitudine ostilă, fiindcă, copii ai Revoluției, ei nu puteau admite o întoarcere la Vechiul Regim. Dar cu timpul se topește și entuziasmul lor pentru liberalism. Cauza acestei importante schimbări de atitudine D-l Claudian o găsește în faptul că liberalismul din timpul Restaurației nu se mai adresa maselor largi ale poporului, ci era restrâns la interesele marelui burghezii; devenise un liberalism nedemocratic, care nu avea nimic de

oferit intelectualilor. Această neglijare a intelectualilor de către marea burghezie s'a tradus, pe planul teoretic, prin abandonarea de către cei dintâi a ideologiei liberale și înlocuirea ei prin doctrina puterii spirituale. Așa se explică împrejurarea că toți saint-simonienii sunt „transfugi ai liberalismului”. Această lipsă de interese comune cu aristocrația și cu burghezia i-a făcut pe saint-simonieni să fie indiferenți față de agitațiile politice ale celor două partide și, ceea ce e mai important, imparțiali față de ele. Aceeași imparțialitate au manifestat-o și față de trecutul istoric. Pe când conservatorii și liberalii interpretau trecutul prin prisma deformantă a intereselor lor, saint-simonienii și A. Comte arătau că unii și alții reprezintă faze necesare din istoria Franței, dar că viitorul este rezervat unei noi ordine spirituale. Din această imparțialitate istorică s'a născut la A. Comte prima formă a sociologiei.

Primatul științei și obiectivitatea istorică sunt idei ce le găsim deja la Saint-Simon, care însă n'au avut ecou decât în epoca Restaurației, pentru că abea acum întâlnesc atmosfera socială prielnică. Interesul pentru proletari este o modificare a „industrialismului” lui Saint-Simon. Industrialismul era la Saint-Simon o teorie construită pe placul burgheziei, pe care spera s'o câștige pentru planul său de reformă socială. Dar Saint-Simon era un deklasat și un izolat, nu avea aderențe politice cu nici una din clasele sociale post-revoluționare. Nu tot așa e situația lui A. Comte și a saint-simonienilor. Ei formează în timpul Restaurației o categorie socială bine definită, aceea a muncitorilor intelectuali. Ideile lor economice și sociale au în vedere de foarte multe ori situația muncitorilor cu creerul. Distribuirea funcțiilor sociale după „capacitate” și remunerația după „muncă” sunt idei specifice socialismului unor intelectuali, socialism inegalitar, care apreciază munca calitativ. Saint-simonienii s'au simțit astfel aproape de muncitorii manuali și au încercat să-i câștige. Dar între ei se ridica bariera puterii spirituale, care trezea neîncrederea lucrătorilor.

După ce a explicat astfel ideile comune lui A. Comte și saint-simonienilor, D-l Claudian trece la explicarea originii sociale a concepțiilor specifice lui A. Comte: legea celor trei stări și relativismul.

În mod obișnuit se explică origina legii celor trei stări prin influența lui Turgot. E drept că legea celor trei stări se găsește într-o formă asemănătoare cu aceea a lui Turgot în opusculul din 1822: *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Dar opusculul anterior, din 1820: *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, conține și el această lege, însă într-o formă deosebită. E vorba aici numai de două faze de evoluție: trecerea, în „ordinea temporală”, dela predominanța factorului militar la ascendențul industriei și, în „ordinea spirituală”, dela primatul teologiei și metafizicei la prioritatea științei. Această primă schemă a legii, care cuprinde numai două faze și domină nu numai evoluția cunoștințelor ci și evoluția societății, are foarte puține asemănări cu legea lui Turgot. D-l Claudian se găsește astfel îndreptățit să afirme că chiar dacă a existat o influență a cunoscutului economist

asupra lui A. Comte, aceasta a fost posibilă numai pentru că a întâlnit la părintele pozitivismului un punct de vedere asemănător existent dinainte. Și acest punct de vedere își are rădăcinile înfipte în sentimentele politice ale lui A. Comte. Într'adevăr forma primitivă a legii celor trei stări apare la A. Comte într'o vreme când acest dușman al aristocrației și clerului era încă un entuziast al liberalismului. Această dublă atitudine, de simpatie față de liberalism și de opoziție față de forțele reacționare, este tradusă, pe planul istoric, într'o lege care trimete în trecut societatea în care predomină elementul militar și concepțiile teologice și metafizice și care prevede în viitor succesul industriei și științei, bazele liberalismului. Legea celor două stări este astfel expresia ostilității intelectualilor cu principii liberale împotriva preponderenței sociale pe care o reclamă clerul în timpul Restaurației.

Legea celor trei stări, în forma ei definitivă, apare în opusculul din 1822 concomitent cu alte două idei: primatul puterii spirituale și critica liberalismului. Această coincidență denotă legătura strânsă ce există între aceste trei idei. Din cauzele sociale care au fost arătate mai sus, A. Comte își însușește, la un moment dat, o atitudine negativă față de liberalismul îngust al marelui burghezii din timpul Restaurației, căruia îi opune doctrina puterii spirituale. Echivalentul pe planul teoretic al acestei adversități politice este critica metodei „metafizice” în cunoaștere. Căci, conform teoriei priorității teoreticului în societate, liberalismul este și el produsul unor idei. Filosofii sec. XVIII, și în special Rousseau, prin „presupunerea abstractă și metafizică a unui contract social primitiv”, sunt, după A. Comte, creatorii liberalismului. El îi numește pe aceștia „metafizicieni” și faza respectivă „metafizică”, vrând să arate că doctrinele lor sunt sprijinite pe imaginație, nu, ca în faza pozitivă, pe observație. Faza, care în prima formulă a legii fusese teologică și metafizică în acelaș timp, este disociată acum în două faze distincte, starea teologică (doctrina regilor) și starea metafizică (doctrina popoarelor). Astfel transformarea legii cu două faze în legea celor trei stări însemnează de fapt trimeterea în trecutul istoric, eliminarea din actualitate, și a liberalismului; înseamnă deci o nouă antipatie a filosofului pozitivist. Legea celor trei stări este transpunerea într'o teorie sociologică a unor sentimente politice, care, din pricina împrejurărilor nefavorabile, nu se pot manifesta prin acțiune practică.

Relativismul este a doua idee fundamentală a pozitivismului. Într'un anumit sens — acel de limitare la cunoașterea relațiilor constante dintre fapte și de renunțare la descoperirea cauzelor prime — acest relativism este strâns legat de legea celor trei stări și are aceeaș origine. Căci cunoașterea absolutului este proprie primelor două faze de evoluție, pe când cunoașterea relativului este caracteristică metodei pozitive de cunoaștere.

Dar relativismul mai are la A. Comte, încă un sens. Se accentuează, din acest punct de vedere, că orice cunoștință este în mod

necesar relativă la structura corpului omenesc — relativismul biologic — și la mediul social — relativismul social-istoric. Cercelătorul francez Henri Goubier crede că originea acestei concepții trebuie căutată în influența unor opere de economie politică și de istorie concepute într'un spirit empirist și cuprinzând reflecții asupra varietății fenomenelor istorice. D-l Claudian arată însă că sentimente mai profunde decât impresiile unor lecturi au îndrumat pe A. Comte către teoria relativismului. D-sa ne atrage mai întâi atenția că A. Comte prețuiește mai mult relativismul social-istoric decât cel biologic și că el este anterior în gândirea lui. Într'adevăr opusculul din 1822 conține afirmația că ideile și organizațiile politice sunt condiționate de evoluția civilizației. În acest mod A. Comte critică felul de a gândi „absolut” în politică a teoreticianilor veacului XVIII, care discutau despre cea mai bună formă de organizare a societății fără să aibă în vedere o anumită stare de civilizație. Acest relativism aplicat la organizațiile și teoriile politice ale popoarelor apare la A. Comte încă din 1817-18. Scrisorile către Valat din acest timp vorbesc de idei politice „pătate de vițiul absolutului”. Acestea sunt ideile sec. XVIII. Spectacolul liberalismului înfrânt a doua zi după Revoluție înseamnă pentru A. Comte o dovadă că instituțiile și ideile politice nu au o valoare absolută. El critică astfel întreaga gândire liberală pe temeiul că e lipsită de simțul relativității istorice. Această atitudine își are originea în amintita dezamăgire a lui A. Comte față de ideologia Revoluției franceze. Înving în lupta dusă cu arme luate din arsenalul sec. XVIII, A. Comte meditează asupra valorii trecătoare a ideilor politice. El trece, din pricina acestei decepții, dela atitudinea militantă în favoarea liberalismului la atitudinea contemplativă de critic a liberalismului, dela filosofia politică a lui Rausseau la teoria relativității istorice, teorie consolatoare, pentru că aruncă vina insuccesului acțiunii de până acum asupra împrejurărilor sociale. La fel saint-simonicii, dezamăgiți de liberalismul inoperant din timpul Restaurației, se transformă din fanatici conspiratori în slujba liberalismului în pașnici reformatori ai societății pe baza ideilor lui Saint-Simon. Forma originară, politico-istorică, a relativismului lui A. Comte este manifestarea teoretică a detașării lui de liberalism.

„Crescută pe terenul liberalismului revoltat contra Restaurației, filosofia pozitivistă este, de fapt, o dizidență a liberalismului, este filosofia „savanților” revoltați contra „industrialilor”, răscoala ideologică a tinerilor intelectuali plini de avânt progresist contra unei burghezii care s'a împăcat mai ușor decât ei cu Restaurația. Revoltă dublă: și contra Restaurației clericale, și contra lipsei de orizont a burgheziei liberale”. (p. 220).

Studiul D-lui Claudian, în care analiza pătrunzătoare sprijinită de o amplă documentare își găsește completarea firească în puterea de sinteză favorizată de intuirea plastică a situațiilor psihologice și sociale, constituie o frescă a Restaurației. Trăim agitațiile acestei epoci anacronice, lupta dintre diferitele categorii sociale în aspectele ei de psihologie individuală și socială și, în centrul acestor frământări, stările

sufletești ale intelectualilor. Această identificare cu atitudinile psihice ale lui A. Comte și ale saint-simonienilor este posibilă, pentru că orice intelectual, pus în aceleași împrejurări, ar reacționa la fel. De pildă trecerea dela o viață de luptător la o viață meditativă, din cauza însucresului acțiunii practice, este o compensație care stă în firea omului. Trecerea dela nemulțumirea practică la bucuria teoretică este frecventă la naturile gânditoare. Astfel D-l Claudian pune în joc, în explicațiile D-sale, mobile sufletești general și pur umane. Intreaga gândire a lui A. Comte poate fi înțeleasă în cauzele ei prin suprapunerea legilor reacțiilor universale ale sufletului omenesc peste configurația momentului social. Explicația prin influențele predecesorilor devine astfel inutilă; ea este în același timp și neștiințifică, pentru că presupune o dinamică a sufletului necunoscută psihologiei generale.

Punctul de vedere al D-lui Claudian mai prezintă încă o superioritate față de teoria influențelor. În științele sociale, unde experiențele cruciale sunt de fapt irealizabile, verificarea ipotezelor nu se poate face decât prin metoda, numită de Goblot, a concordanței variate. Cu cât o ipoteză se potrivește cu un număr mai mare și mai variat de fapte, cu atât sorții ei de adevăr cresc, fiindcă descrește posibilitatea existenței altor teorii care să explice aceste fapte numeroase și diferite. Concordanța variată nu ne dă deci siguranța absolută, dar ne oferă, la limită, o probabilitate vecină cu certitudinea. În această privință concepția D-lui Claudian este în concordanță cu fapte mult mai numeroase și mai variate decât explicația prin influențe. Concepția originii sociale a pozitivismului explică și fapte care, în concepția influențelor, sunt atribuite hazardului. Astfel selecția pe care gânditorul o face între diferitele influențe — primind pe unele și respingând pe altele —, dozarea influențelor — acceptarea integrală a unor idei și cu rezerve a altora — și transformarea unora din ideile moștenite constituiesc tot atâtea semne de întrebare pentru teoria influențelor, pe când interpretarea D-lui Claudian le face perfect inteligibile. Mai mult încă, teoria originii sociale explorează și terenuri inabordabile pentru teoria influențelor: creațiile personale ale lui A. Comte pentru care nu există nici o influență de idei, transformările ideilor înăuntrul pozitivismului, raporturile așa de complicate dintre Saint-Simon și discipolii săi, dintre A. Comte și saint-simonieni, etc...

Fundat astfel deductiv — prin legile psihologiei — și inductiv — prin concordanța variată — Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte aduce contribuția unui capitol definitiv pus la punct din istoria filosofiei.

P. BOTEZATU

G. G. ANTONESCU și Dr. V. P. NICOLAU: *Antologie Pedagogică*, vol. I., (București, Cultura Românească, 1937, pp. 290).

Publicarea unei antologii, în orice domeniu, este în primul rând un fapt de cultură. Merită să consolideze temeliele unei discipline prin

adunarea între scoarțele sale a textelor originale reprezentative ale unui domeniu de preocupare intelectuală, antologia este — dacă vrem să vorbim puțin la figurat — o „floare” care apare în orice cultură la un moment anumit. Ea este semnul unei culturi, care, în procesul ei de formare, a trecut de stadiul inițial al imitației și împrumutului brut și se găsește într'un moment de consolidare critică a tezilor sale fundamentale. Fie că e o culegere din texte naționale, fie că e din texte straine redată în limba națională, o antologie este întotdeauna un îndreptar, un canon, un mănuchiș de principii devenite oarecum obiective prin consacrarea timpului și valoarea lor intrinsecă. Ea este de o utilitate științifică de primul ordin; valoarea ei culturală însă stă în forța de actualitate, pe care valorile obiective și oarecum permanente ale spiritului uman o au. Iar valoarea de actualitate a unei opere poate fi înțeleasă în două chipuri: ca o revenire în contemporaneitate a unei probleme sau soluții, sau ca o analogie de structură istorică și culturală a două epoci distanțate în timp. În cazul dintâi avem o reluare a unei probleme sau soluții dovedită bună și întemeierea ei cu datele mai noi ale științei; în cazul al doilea putem avea o revizuire a punerii unor probleme sau punerea de probleme noi în cadre mai vechi. Și într'un caz și într'altul, valoarea de actualitate este punctum saliens al unei opere și o antologie nu poate avea altă rațiune de existență decât aceasta.

Dar valoarea culturală a unei antologii se dovedește în ceceea am numi „valoarea de circulație” a operelor cuprinse în ea. Pe de o parte coeficientul de fecundare a spiritelor prin valoarea de actualitate, pe de alta răspândirea în cercuri cât mai largi prin punerea în circulație a operelor de temelie, fac dintr'o antologie bine întocmită un fapt de cultură însemnat.

Și, fără a avea aerul că „forțăm uși deschise”, vom mai stărui asupra unor considerații, pe care ni le-a sugerat „Antologia Pedagogică” a d-lor prof. G. G. Antonescu și dr. V. P. Nicolau. Citirea operelor marilor gânditori în textul lor original înseamnă refacerea cu fiecare lector a drumului istoric al gândirii, prin care omenirea s'a ridicat la stadiul actual al preocupărilor ei și al modului ei de a înțelege realitatea. Fiecare mare idee și fiecare mare problemă a vieții își are istoria ei, și fără „trăirea” acestei istorii cu fiecare din marile conștiințe prin care viața lumii a progresat cu adevărat, progresul însuși al spiritului uman devine și imposibil și de neînțeles. Se repetă, oarecum analog cu viața spiritului, ceea ce Biologia înțelege prin filogenesa și ontogenesa biologică. Marile genii ale umanității în toate domeniile de activitate au însemnat întotdeauna o mare acumulare filogenetică de viață intelectuală și o dezvoltare ontogenetică nouă și profundă. Deaceia geniul însuși nu se poate înțelege fără ideea unui proces de acumulare adâncă și multilaterală, fără o muncă nrișă de parcurgere a secolelor anterioare; iar când substanța de gând și faptă a omenirii s'a plămădit în mintea și inima lui, ca stihile unui cosmos, procesul creației unei viziuni noi a lumii și vieții devine tot așa de natural ca și răsăritul soarelui.

Dar citirea operelor în textul original nu e necesară numai ge-

niilor sau oamenilor de creație. Ea stă la temelie oricărei culturi, dacă prin cultură înțelegem și răspândirea în masa intelectualilor a bunurilor ei. Din acest punct de vedere și într'un anumit sens, orice cultură trebuie să repete, până la un punct, procesul de formare al geniilor sale: parcurgerea și „trăirea” istoriei și vicții marilor probleme care au agitat omenirea de-a lungul secolelor. Este, de altfel, un proces de cultură sau poate un accident de cultură, faptul remarcat de mult că geniile depășesc timpul lor și sufăr din pricina ieșirii lor din contemporaneitate. Adevărul e că „timpul cultural” mai poate însoți geniul în timpul „ideal” al progresului lui launtric. De aci pe de o parte vitregia soartei pe care adesea, contemporaneitatea o acordă geniilor, iar pe de alta, revenirea lor târzie în actualitate.

Dar tocmai de aceea, orice cultură adevărată nu se poate întemeia fără a avea la temelie toate monumentele și capodoperile umanității. Ele dau oamenilor posibilitatea de a trăi timpul sub aspectul idealului și eternului și fac din diferențele calitative ale timpului, trepte de înălțare spre absolut.

Orice cultură începe prin imitație și adaptare, se consolidează prin asimilarea operelor fundamentale ale omenirii și se dezvoltă propriu prin prelucrarea originală pe care o dă fondului de umanitate obiectivă.

În acest proces de formare a culturii, prezentarea în limba națională a operelor de temelie, în orice domeniu de activitate intelectuală, ocupă un loc precis și inexorabil. Este un fapt de cultură care marchează pe de o parte stadiul actual respectiv la care a ajuns climatul științific și cultural, pe de alta necesitatea unor temelii consolidate pe care le solicită noul ciclu cultural.

După cum niciun spirit științific nu poate rămâne — dacă tinde spre adâncirea lucrurilor — la diversele: „Introduceri în...”, „Indrumări în...”, „Istorie ale...”, ei trebuie să facă drumul întors al cunoașterii marilor sisteme în însăși litera și fondul lor, tot astfel nici o cultură nu se poate rezema numai pe expunerile personale ale cărmuitorilor ei ci va trebui să-și aproprie în propriu fondul obiectiv al problemelor și soluțiilor pe care umanitatea le-a dat în istorie.

Sterilitatea unei culturi cât și caracterul ei hibrid se măsoară după procesul ei de formare prin „părinții” umanității sau fără ei. Poate fi deci respectiv, o cultură „din auzite”, sau una din „văzute și pățite”. Căci nimic nu fecundează cu adevărat spiritul decât contactul direct cu problemele și soluțiile originale ce li s'au dat în timp; și nimic nu-l sterilizează mai mult decât „expunerile” fie și sistematice despre ideile altora. Lectura operelor în textul lor original face din acestea adevărate ființe vii, cu care spiritul stabilește raporturi de idei, legături de circulație intelectuală. O operă este un cosmos, purtând în centru o viziune asupra lumii și vicții.

Pentru toate aceste considerațiuni „Antologia Pedagogică” a d-lor prof. G. G. Antonescu și Nicolau este de o netăgăduită utilitate științifică și de o însemnată valoare culturală. Îsvorită din considerațiuni didactice și stricte nevoi metodologice în legătură cu metoda de tratare

a cursului de istoria pedagogiei, pe care autorii le expun în Introducere, Antologia aceasta este un auxiliar neprețuit pentru studenți și elevi și pentru oricine are preocupări în acest domeniu. Lucrarea e concepută în două volume: primul (apărut) cuprinde texte din pedagogii sec. XVI-XVIII, iar al doilea (care va apare) din pedagogii sec. XIX-XX-lea. În volumul apărut sunt texte din Rabelais, Montaigne, Comenius, Locke, Fénelon, Rousseau și Kant.

ȘTEFAN CARSTOIU

Dr. VASILE P. NICOLAU: Fénelon, monografie pedagogică (București, Ed. Casei Școalelor, 1936, pp. 173).

De o netăgăduită importanță științifică și culturală sunt și monografiile. Pe lângă aportul de cunoștințe pe care îl aduce, monografia are o valoare de metodă. Aș putea să spun că după traducerea operelor fundamentale ale umanității în limba națională și după constituirea de antologii, prima necesitate în procesul de formare a unei culturi este monografia. Ea singură aprofundează tezele unui sistem de gândire, stabilindu-i relațiile cu știința obiectivă și-i caută legăturile cu ideile, valorile și moravurile epocii în care a apărut. Deasemenea, monografia își ia ca cea mai plăcută sarcină, a sa, descoperirea și valorificarea a tot ceace prezintă valoare de actualitate într'un sistem de idei. Raportarea prezentului la trecut și a trecutului la prezent, căutând ceacea a rămas inalterabil în vicisitudinile timpului, este una din brăsurile fundamentale ale ființei umane ca atare. Din acest punct de vedere am putea defini pe om ca ființa care are instinctul intemporalului și inalterabilului.

Monografia d-lui V. P. Nicolau asupra lui Fénelon întrunește toate aceste condițiuni. Își propune să aprofundeze ideile pedagogice ale acestuia, le încadrează în datele obiective ale științei pedagogice contemporane, le stabilește legăturile cu ambianța științifică și culturală a sec. XVII-lea și relevă cu distincție bucurie științifică tot ce prezintă valoare de actualitate în opera pedagogică a lui Fénelon. Sub acest ultim aspect, d. Nicolau notează: „Multe din problemele ce preocupă azi pe oamenii de școală nu numai că le găsim puse în sistemul de gândire pedagogică a lui Fénelon, dar soluțiile date de el sunt, în cele mai multe cazuri, și cele găsite de pedagogii contemporani, cu adausul unei motivări ce îmbracă o formă mai științifică și o mai mare amploare. Astfel găsim, la Fénelon, preocupări în legătură cu:

Educația femeii când cultura femeii era neglijată și chiar desprețuită;

Principiul respectării individualității și al necesității naturale, susținut teoreticește și aplicat cu multă pricepere și conservență în practică, în timp ce sufletul elevului era pentru educator o cantitate neglijabilă și când nici până azi nu-l găsim aplicându-se pretutindeni în practică.

Principiul tratamentului uman al copilului, când bătaia era mijlocul curent de educare;

Principiul unei educații active, care să plece intuitiv dela date concrete și care să fie aplicat pe toate domeniile educației, când metoda scolastică era în practica școlară în floare.

Adăugând, la aceste principii, fundamentarea psihologică ce o dă întregului proces de educare și motivarea etică dată idealului educația, vom putea considera gândirea pedagogică a lui Fénelon ca una din pietrele fundamentale ale pedagogiei moderne" (p. 162).

Știința educației însă rămâne fără efect dacă în mâna educatorului nu devine o artă de modelat sufletele. Și aici Fénelon e neîntrecut. El poate sta pildă de ce poate realiza un educator când posedă o profundă cunoștință a sufletului omenesc, un înalt ideal etic și o desăvârșită artă de a le aplica. Ceeace monografia d-lui Nicolau evidențiază cu claritate.

Cu un singur lucru nu mă impac în lucrarea d-lui Nicolau: cu critica hedonistă pe care i-o face lui Fénelon la pag. 118, după ce a arătat la pag. 116 că: „Fénelon era prea pătruns de concepția moralei creștine și prea bun psiholog încât să nu cadă în greșeala de mai târziu a lui Bessedow de a transforma școala într'un joc și de a subordona totul capriciilor elevilor săi”.

Intr'adevăr Fénelon nu căuta „plăcerea cu orice pret”. El era profund creștin ca să nu dea plăcerii o valoare absolută și destul de convins admirator al gândirii platonice asupra artei și rolului acesteia în procesul educației, pentru a nu face din plăcere mobilul fundamental al educației. Iată ce scrie el în „Educația fetelor”, în cap. XII, p. 17: „Platon înlătura cu asprime toate tonurile fermecătoare care intran în muzica asiaticilor, cu atât mai mult creștinii care nu trebuie să caute niciodată plăcerea pentru plăcerea singură” (p. 54).

Admirator al acelei *μῆδεν ἄγαν* grecesc și cultivând idealul creștin al unei vieți virtuoașe, nu s'ar putea înțelege pretul pe care Fénelon îl pune pe candoarea sufletului, seriozitatea vieții, austeritatea bucuriei care naște din „sănătate și nevinovăție” și pe toată acea grijă de a feri sufletele de plăceri prea mari și patimi, dacă „plăcerea” ar fi mobilul fundamental al educației sale. Fénelon însă, spirit fin și profund, caută plăcerile și bucuriile lucrurilor serioase „fața atrăgătoare a înțelepciunii”, fondul de seninătate și fericire pe care îl dau lucrurile, atunci când cauți în ele chipul lui Dumnezeu și mântuirea sufletului tău. Nu se poate desface ideea de plăcere în gândirea lui Fénelon de ideea de utilitate și generalitate a cunoștinței, de ideea de virtute și moralitate, de idealul creștin și de funcția educativă a artei așa cum a văzut-o la Platon. Toate acestea constituiesc universul armonic al viziunii lui despre lume și viață, iar, în acest univers moral, plăcerea ca mijloc de educație nu are un caracter moral, ci unul psihologic. Fénelon ca mare psiholog, dar și mare, convins, creștin, își dădea seama că plăcerea deși nu e de esența creștinismului — bucuria în creștinism având un înalt caracter de spiritualitate, fiind o biruință a sufletului asupra sim-

furilor, o înfrângere a materiei de către spirit — totuși, din punct de vedere psihologic, plăcerea este aspectul exterior al acelei libertăți a spiritului, fără de care nici o cunoștință și nici o deprindere nu are valoare și nu rămâne. Din postulatul moral al libertății spiritului naștem în domeniul educației, necesitatea psihologică a plăcerii ca mijloc de educare a spiritului fiind negativă. Plăcerea este corespondentul psihologic al libertății morale.

Dar dela plăcerea ca mijloc psihologic în educație și până la „plăcerea” ca mobil și ideal etic, este o distanță pe care cred că Fénelon n'a parcurs-o.

Este îndreptățită observația d-lui Nicolau că acest principiu este periculos din punct de vedere practic, el cerând educatorului a fi abil psiholog; remarcăm însă că pericolul vine numai din posibilitatea convertirii plăcerii ca mijloc psihologic, în plăcerea ca mobil etic. Plăcerea însă ca mijloc psihologic este de neînălțurat dintre mijloacele pedagogiei, el legându-se temeinic cu întregul proces al educației, în care inițiativa și spontaneitatea elevului este faptul fundamental. Spontaneitatea și inițiativa însă fără elementul psihologic al plăcerii nu există.

Lucrarea d-lui V. P. Nicolau are însă necontestate merite pentru toate considerațiunile pe care le-am arătat la început.

ȘTEFAN CARSTOIU

C. NARLY: Către o politică școlară (Ed. Cultura Românească, București, 1937, pp. 135).

D-l C. Narly, emeritul profesor de pedagogie al Universității din Cernăuți, adună în această broșură o sumă de articole în legătură cu școala și politica noastră școlară, sau lipsa unei politici școlare la noi, apărute în răstimp în „Revista de Pedagogie”, dela 1913 incoace. Broșura, intitulată „Către o politică școlară”, cuprinde prețioase idei și îndemnuri, judicioase propuneri și soluții, care deși exprimate în momente și împrejurări diferite, prezintă o armonioasă privire de ansamblu asupra lipsurilor și nevoilor învățământului nostru de toate gradele, ceea ce aduce o justificare a titlaturii pe care o poartă broșura. Căci, dacă, în înțelesul ei adânc, politica înseamnă o revedere de ansamblu asupra problemelor unui domeniu de viață, o ierarhizare a acestora în funcție de un ideal politico-social și o organizare a mijloacelor și soluțiilor pentru realizarea acestui ideal în funcție de o anumită valorificare a factorilor determinanți ai acestuia, broșura d-lui C. Narly este o prețioasă contribuție la o eventuală politică școlară. Pornind dela statutul cultural ca formă superioară a acestuia și postulându-i ca rațiune de existență „voința de cultură”, d-sa înțelege prin politica școlară, acea acțiune a Statului, care introduce prin legile sale „predominanța valorilor de cultură”, care face din lege un izvor de desăvârșire omenească, care îndeamnă „prin opera sa legislativă, neamul și instituțiile de cultură,

spre progres spiritual". Statului îi incumbă astăzi datoria de a-și alcătui educația și școala în așa fel, încât „să producă cetățeni demni, cinstiti, barierei și devotați în profesiunea lor, și astfel factori de progres obștească, cu un cuvânt personalități". Numai „un astfel de Stat care înfăptuiește o asemenea politică școlară se poate numi stat de cultură" (17).

În funcție de această înaltă menire a Statului cultural, autorul expune apoi în câteva articole elementele unei asemenea politici școlare, pornind dela reforma învățământului universitar în jos și coborând până la cel primar. Adoptă părerea că reforma învățământului nostru trebuie să se facă fie simultan în toate compartimentele și după un criteriu comun, fie succesiv, însă de sus în jos. Fiindcă ideea fundamentală, care justifică această reformă, este prezenta unui corp didactic pregătit pentru noua misiune, căci acesta este cel care trebuie să dea viață literii legii, să concretizeze principiile de organizare ale școlii. Deci pregătirea profesorilor devine problema de căpătăiu a noii reforme școlare, care va trebui să înceapă cu „reforma instituțiilor menite să pregătească pe profesori" (22). Astfel problema universității devine centrală. Cu acest prilej, în cap. „Idei asupra unei reforme școlare" stăruie asupra menirii științifice a universității, care este funcția ei esențială, dar arată și menirea acesteia în pregătirea profesională a profesorilor secundari. Propune păstrarea seminariilor pedagogice universitare ca instituții pendinte de universitate și cere transformarea lor în internate pentru elevi cași pentru candidați, organizate în forma comunității de muncă. O racilă a universității, pe care autorul nu o trece cu vederea și asupra căreia revine în capitolul următor: „Autonomia universitară", este politicianismul.

O altă problemă pusă cu mult temei. în legătură cu pregătirea profesorilor secundari, este selectarea profesorilor, și insuficiența examenului de capacitate, asupra căreia revine și în capitolul: „Notări cu prilejul examenelor de capacitate". Despre acestea, autorul spune: „examele de capacitate culturală și pedagogică: prin ele se selectează oameni cu memorie mai mult sau mai puțin vie, și oameni cu noroc (50)... papagalii culturii trec cu succes examenul și cad adesea candidații cu vădite aptitudini pentru misiunea de profesor" (51). De aceea propune ca examenul acesta să înceapă cu probele practice și să lase pe cele teoretice la urmă, când comisia e plictisită. Adevărata selecționare însă nu se poate face decât în seminariile pedagogice reorganizate.

Problema școlii secundare este expusă cu multă înțelegere în cap.: „Școala secundară și învățământul filosofic", care este de fapt textul raportului rostit la primul congres de filosofie, ținut la București în Februarie 1931. În acest raport autorul arată că insuficiența școlii noastre secundare vine din „conflictul interior" sau „drama interioară" în care se zbate. Iar acest conflict e născut din înțelesul echivoc și absurd, care se dă noțiunii de „cultură generală", cu care, după lege, e însărcinată școala secundară. Căci una este cultura generală care reiese din programa de învățământ și care seamănă cu o „enciclopedie pulverizată" și alta cultura generală care face parte din adevărata misiune a școlii secundare. Consecințele acestei greșite înțelegeri a acestei noțiuni

sunt din cele mai deplorabile. „Trebuie să afirmăm că școala secundară, așa cum este alcătuită, promovează superficialitatea, cultivă spirite ușuratic, care culeg o pulbere de informațiuni din diverse domenii, singura putere sufletească pusă la contribuție cu adevărat, fiind memoria” (77).

Impotriva acestei alcătuirii, d. Narly afirmă „impătrita misiune a școlii secundare”, care ar consta din: 1) orientarea generală în diversele domenii de cultură (care ar fi actuala cultură generală, înțeleasă altfel și în legătură cu celelalte trei misiuni care urmează); 2) descoperirea aptitudinilor înăscute ale elevilor; 3) formarea unei minți uitate, a unei inteligențe temeinic organizate; și 4) formarea de oameni morali, buni cetățeni ai patriei și ai umanității (77-79). În ultimele trei misiuni să fie încredințate profesorului de filosofie, ca cel mai indicat să conducă procesul de formare al spiritului elevilor, și să adapteze școala la individualitatea elevilor și să promoveze procesul de orientare profesională cerut de știința psihologiei și de principiile de organizare a muncii. Numai o școală organizată pe forța de unitate și armonie pe care o dau studiile filosofice poate scăpa de conflictul interior al cantitativului amorfi. Ca o consecință a acestei concepții vine și reforma examenului de bacalaureat, care nu trebuie să mai fie un examen de memorie, ci un prilej de a aprecia temeinicia de gândire a elevului în cuprinsul unei discipline aleasă de el, în primul rând, și numai în mod secundar prin prisma cunoștințelor din alte materii.

În ultimile două capitole: „Spre o nouă tinerime românească” și „Învățătorii și spiritul nou”, d. Narly vorbește de insuficiența educativă a școlii și de necesitatea unor instituții exterioare ei, care să ducă mai departe procesul educației începând de școală. Aceste instituții sunt: cercetășia, adusă de aiurea și la noi și care este o excelentă instituție educativă și pregătirea premilitară și străjeria, organizații românești, despre care autorul are bune impresii și îndreptățite speranțe. În legătură cu acestea autorul vorbește cu entuziasm despre „misiunea” învățătorilor cărora educația O. E. T. Ristă a străjeriei le pune la îndemână un mijloc de completare a lipsurilor de care suferea școala primară prin însăși natura organizației sale. De integrarea învățătorilor în spiritul nou depinde o mare regenerare națională.

Acestea sunt pe scurt parte din ideile cuprinse în interesanta broșură a d-lui prof. C. Narly. Articolele scrise în decurs de câțiva ani, își păstrează actualitatea.

ȘTEFAN CARSTOIU

GR. TAUSAN: Orientări filosofice. (Biblioteca pentru toți. 1937).

Vechea editură de popularizare „Biblioteca pentru toți”, care a adus servicii apreciabile în opera de răspândire a cunoștințelor științifice și literare, a întreprins în ultimii ani publicarea a numeroase studii cu caracter filosofic. Este o încercare meritorie, a cărei utilitate nu va

scăpa nimănui, dacă ținem seama cât de săracă este literatura noastră în această direcție.

D. Gr. Tăușan, cunoscut în publicistica noastră filosofică prin câteva studii sistematice și erudite, cum sunt „Filosofia lui Plotin” și „Evoluția sistemelor de morală”, studii de migăloasă analiză, expune în vitrină o nouă lucrare: „Orientări filosofice”. În mici articole și studii succinte, sunt analizate, fără aparat erudit, într-o formă cât se poate de simplă, cursivă și accesibilă oricărui cititor de cultură generală, variate teme filosofice, cum sunt acestea: „Contemplație și creație”, „Cultul forței”, „Concepția demonului”, „Religie și metafizică”, „Filosofia lui Horațiu”, „Filosofia lui Platon”, „Între altar și metafizică”, „Adaptare și cultură”, „Viața lui Spinoza”, etc...

După însăși indicația titlului, cititorul este orientat într-un mod general, în atmosfera acestor probleme: cari sunt liniile principale ale cugetării lui Platon; cari sunt resorturile conflictului dintre ironicul Socrates și puterea publică a timpului său; ce gândea poetul Horațiu despre prețul și înțelesul vieții omenești; în ce constă rodnicia atitudinii contemplative, etc... Este însă și o orientare proprie a autorului, care, prin felul cum discută temele alese, caută să-și degajeze o linie și o atitudine personală din analiza lor. D. Tăușan este un spirit viu și sincer preocupat de marile probleme ale acestei „drame a inteligenței omenești”, cum numea Taine filosofia, contemplând varietatea și multiplicitatea deconcentrantă a sistemelor cari îi alcătuiesc cuprinsul.

Pentru a se desvolta atmosfera prielnică circulației ideilor filosofice și a se forma gustul pentru problemele gândirii, lucrări de felul celeia a d-lui Tăușan sunt foarte utile și necesare.

Darul de expresie și talentul literar al autorului, un încercat condei în arta scrisului, fac agreabilă citirii proza filosofică a „Orientărilor”, în care probleme uneori aride prin însăși natura lor, sunt trecute prin filtrul unei sensibilități de aleasă calitate.

N. TATU

VASILE V. GEORGESCU: Drept și Viață. Note pentru o concepție vitalistă a dreptului. (București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1936. 102 p.).

Literatura românească de filosofia dreptului, exceptând lucrările de specialitate ale d-lor profesori Mircea Djuvara și Eugeniu Speranția, este în general săracă în studii de această natură. Problemele de filosofie a dreptului, deși sunt extrem de interesante prin legăturile lor multiple cu sociologia și etica, numără puțini și rari cercetători în țară la noi, față de celelalte discipline ale filosofiei mai bogat și mai activ reprezentate. Raritatea cercetărilor în acest domeniu se poate explica desigur nu numai prin natura particulară a problemelor studiate în această disciplină, dar și prin faptul că aceștia trebuie să posede în același timp pe lângă o vastă și profundă cultură filosofică și o cultură juridică de mare am-

ploare, cecace practic nu se poate realiza întotdeauna.

Iată pentru ce socotim că orice încercare sau contribuție nouă care se aduce în acest domeniu al culturii românești, trebuie să fie relevante, oricât de modeste ar fi valoarea lor. În acest sens se poate spune că studiul D-lui Vasile V. Georgescu „Drept și Viață”, chiar dacă nu rezolvă problema fundamentului juridic al dreptului, prin concepțiunea pe care o evidențiază, ea nu îmbogățește mai puțin literatura disciplinei juridico-filosofice de care este vorba.

Cercetările și discuțiile făcute în jurul creierii unei doctrine a filosofiei reprezintă în realitate o controversă mult debătută, încă de actualitate, între diferitele școli juridice care s'au cristalizat în decursul timpului sub influența anumitor concepții filosofice. Se poate afirma că toată doctrina controversată a filosofiei dreptului rezidă în sezizarea și fundamentarea naturii ideii de justiție. Este acesta un concept pur logic, un concept abstract, absolut și imuabil, transcendent vieții, sau din contră un concept empirico-social, care evoluează în funcție de necesitățile vieții în general și condițiile vieții colective în particular?

Studiul D-lui Vasile V. Georgescu o asemenea problemă își propune să lămurească prin titlul său atât de sugestiv „Drept și Viață”. Raporturile dintre „juridicitate și viață” sau mai bine zis factorii activi, care determină și călăuzesc întregul dinamism al fenomenului juridic, acestea formează obiectul său de cercetare.

Dela început autorul are grijă să precizeze cadrul în care va expune problema fundamentului ideilor de drept și dreptate. Se discută astfel chestiunea dacă acest fundament este de ordin logic rațional cum a susținut Kant, sau de ordin biologic, irațional, intuitiv, cum au sistinut Schopenhauer, Bergson și Édouard Le Roy.

Întreg raționalismul juridic al lui Kant se bazează pe filosofia moralei sale. Dacă moralitatea constă în conformitatea intențiilor noastre cu legea imperativului categoric, legalitatea nu poate consta decât în conformitatea, de data aceasta, a faptelor cu legea aceluiaș imperativ. Analiza acestei concepții conduce pe autor la relevarea ideii că, din punct de vedere teoretic și practic, ea însemnează însăși negarea ideii de justiție. După autor, raționalismul juridic este susceptibil în general de aceleași critice, ce s'au adus acelor doctrine filosofice raționaliste, care au făcut din rațiune instrumentul unic de cercetare al realității, sau criteriul absolut de cunoaștere al adevărului. Rațiunea nu poate seziza decât aspectele formale și superficiale ale realității, deoarece ea substitue dinamismului său esențial, concepte generale vide de înțelesul adânc al acesteia. În chipul acesta, raționalismul juridic, se înțelege din însăși cauza structurii sale doctrinare, nu este capabil să sesizeze adevărul ideii de justiție, adevărul acesteia fiind în afară de cadrele unei definiții strict raționale și debordând larg conceptele strâmte în care vrea s'o încorseteze această doctrină.

În chipul acesta raționalismul nu depășește dreptul pozitiv. Definițiile date dreptului de unii juriști ca: Zachariae și comentatorii lui Aubry și Rau, Demelombe etc., sunt edificatoare în acest sens. Chiar în filosofia lui Fichte găsim exprimată intenția aceasta de a reduce dreptul

la aspectul lui pozitiv și de a-l despărți de ideea morală a justiției. În vremea noastră, Duguit deasemeni afirmă categoric deosebirea aceasta dintre comandamentele categorice ale moralei și cele ipotetice ale dreptului pozitiv. „De aci, spune autorul de care ne ocupăm, dela excesul de atenție acordată acestei deosebiri fără importanță dintre juridicitate și morală, până la negarea ideii de drept nu e decât un pas”.

De aceea el va căuta în altă parte elementele teoretice necesare fundamentării ideii de justiție. Autorul este convins că poate găsi aceste elemente în metafizica voluntaristă și intuiționisto-vitalistă a lui Schopenhauer și Bergson.

După Schopenhauer, fundamentul dreptului rezidă în însuși principiul metafizic al voinței de a trăi, „în goana către viață a cosmosului”.

Relativitatea istorică a dreptului și inutilitatea raționalismului juridic reese foarte bine mai ales din filosofia lui Bergson, ale cărei idei generale sunt analizate și desvoltate cu scopul de a fi aplicate la drept. Se poate chiar spune, că această filosofie oferă autorului nu numai un punct de plecare, dar și un bogat material teoretic pentru expunerea unui nou punct de vedere din care să privească problema fundamentului ideii de justiție.

După cum am văzut mai sus, d-sa este adversarul concepției raționaliste, deoarece ideea de justiție nu poate fi un „real fix de mai înainte dat și veșnic neschimbat în înfățișarea lui de împietrire și de moarte”. Raționalismul juridic face totală abstracție de realitatea și importanța timpului ca factor creator de schimbări în domeniul dreptului. În concepția bergsonistă, realitatea din contra, apare într-o neconținută prefacere și înnoire, deoarece realul durează și urcă mereu panta surprizei, drumul creației. În spiritul acestei concepții, filosofia, inclusiv morala și dreptul, apare cu totul în altă lumină și în alte perspective de idei. Filosofia de exemplu, devine un dinamism continuu și ascendent al gândirii, iar nu o aglomerare statică de concepte. Morala deasemenea este considerată ca rezultatul elanului vital, trecut din biologic în conștiința socială și individuală; și în sfârșit dreptul în sine, nu poate fi considerat decât ca un modus vivendi între două drepturi subiective, individual și social, concepute ca două stări de conștiință activă.

Dreptul văzut prin prisma filosofiei bergsoniste nu mai este un act extern de apreciere. El izvorește dinăuntrul spiritului, este moral și psihologic în acelaș timp și crește mereu în durată tinzând spre inedit. El este creație, adică libertate. „Dreptul nu e formă, nu e concept, nu e dialectică. El nu e binele comun al thomiștilor și nici ordinea prestabilită, apriorică a rațiunii”.

În spiritul acestei concepții desigur că problemele dreptului își găsesc o nouă semnificație ideologică, unele din ele revenind pe primul plan. De pildă, dreptul subiectiv (conceput ca putere de expansiune a individualității), ignorat în concepția raționalistă, devine în modul acesta unul din fundamentele noului ale dreptului. Legalitatea, care pentru aceeaș concepție era o împietrire logică, externă vieții într'un moment dat, autorul este de părere ca ea să fie redusă cât mai mult la generalitate și la

un cadru larg și elastic. În spiritul concepțiunii care se susține dela sine înțelege că izvoarele dreptului nu mai pot fi legea și doctrina, ci cutumele (obiceiurile). Și pentru a se evidenția și mai bine ideea aceasta de prefacere în timp a dreptului, ni se dau ca exemple prefacerile suferite de instituția proprietății și teoria obligațiunilor cari, în spiritul și detaliile lor, se prezintă astăzi ca realități juridice foarte mult deosebite de ceace ele erau în vremea Romanilor.

Tot din această contingență a dreptului, din această continuă prefacere a lui, decurg ca o consecință firească ineseși tendințele spre naționalizarea lui.

Prin urmare se poate conchide că instituțiile, ele ineseși, ilustrează vitalismul dreptului. De pildă, instituția patrimoniului reprezintă voința egoistă a individului; instituția obligațiunei, forța sa de expansiune; instituția succesiunei, tendințele persoanei de a înfrânge moartea, iar statul, umanitatea crescând organic și local în istorie.

În general, ideea de justiție evolând urmează că ea nu poate fi definită în termeni preciși sau în formule juridice valabile pentru eternitate.

Punând în acest mod problema fundamentelor ideii de justiție, autorul a urmărit să dedească relativismul dreptului, dar totodată și spiritul perimat și desuet al raționalismului juridic. Atitudinea aceasta de excesivă critică față de această doctrină nu ni se pare însă suficient de motivată și oarecum păgubitoare ansamblului studiului. Există desigur în raționalismul juridic anumite aspecte desuete, care sunt în dezacord cu viața, dar mai ales cu dinamismul vieții sociale; nu-i mai puțin adevărat însă că anumite principii raționaliste ale dreptului, asupra cărora nu putem insista aci, își păstrează încă valoarea lor normativă. Metoda unilaterală aplicată de autor în studiul raporturilor dreptului cu viața a avut avantajul de a scoate în relief numai unele aspecte interesante ale vitalismului juridic, fără să dărâme însă teoria raționalistă a dreptului, care rămâne, se poate spune, o poziție definitiv câștigată în filosofia și știința dreptului.

NICOLAE MIRONESCU

MIRCEA ELIADE: *YOGA, Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner; București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1936).

Lucrarea d-lui Mircea Eliade s'a bucurat de o primire cât se poate de rece, la noi în țară. Nu vreau să bănuiesc motivele intime ale acestei primiri, care poate avea un substrat subiectiv, dar voi spune că valoarea unei asemenea cercetări este cu atât mai mare cu cât este mai puțin accesibilă. Și această observație se va întoarce chiar împotriva d-lui Eliade, dintr'un anumit punct de vedere. Aceste lucruri au fost situate, totdeauna, la înălțimi amănitoare, la care se putea ajunge numai urcând în Olimpul inițiaților; o formă profană, adică pentru toți, cum este o știință sau o filosofie, nu poate decât să banalizeze o concepție aristocrată în care

realizarea individuală, particulară, a unor puțini aleși, este categorică.

Voidî să prezinte o lucrare accesibilă mentalității europene, d-l Mircea Eliade recurge la mai multe compromisuri, astfel că un întreg conflict se desfășoară în paginile d-sale ca și cum ar impune o formă unui conținut care nu o primește. Astfel d-sa este nevoit să meargă, pentru a se informa, la autori europeni și la comentariile pe cari le fac aceștia, sau la hinduși formați la școlile occidentale, cum este Dasgupta, de pildă. Ori, se impunea dela sine, că dacă o atare cercetare voia să fie conformă cu spiritul subiectului pe care-l tratează, să se informeze de la izvoare de mână întâi, dela cei cari au realizat dezideratele spiritualității hinduse, în special de la cei mai apropiați de noi în timp, un Rama Krishna, un Vivekananda, sau un Aurobindo Ghose.

D-l Eliade, se reazemă aproape exclusiv pe mărturiile și interpretările unor cercetători care nu au nimic de a face cu Yoga, decât fiindcă au voit să-și intituleze astfel lucrările. Astfel veți găsi ca autorități în materie, pe Stecherbatsky, Deussen, De La Vallée Poussin, Masson-Oursel, Tucci etc. etc., toți savanți, dar nu yoghini...

Dar dacă e adevărat că în materie de cunoștințe profane chiar, numai acela care a studiat temeinic un lucru poate să-l explice și altora, fără a friza improvizatia și diletantismul, cu atât mai mult în o materie de Yoga, numai adevărații yoghini pot comunica lumii ceva din secretele lor și numai dela ei se pot lua informații precise. Deaceia europenii cari într-adevăr au scris cu folos și în directă legătură cu spiritul hindus, au fost exclusiv aceia cari au experimentat ei înseși sub directa supraveghere a unui instructor calificat: Paul Brunton, D-na Alexandra David-Neel, René Guenon sunt un exemplu. A spune că în „filozofia” hindusă se găsesc cutare termeni sanscriți, care ar părea să semănifice anume stări de conștiință etc., nu înseamnă absolut nimic, dacă nu spunem cel puțin cum și de ce au fost creați acei termeni, fiindcă nu sunt în nici un caz produsul unor speculații intelectuale, ci rezultatul unor realizări spirituale.

Noi aplicăm spiritul științific normal în occident, spiritualității hinduse, încercând să stabilim, în mod naiv, câte compartimente are, câte interpretări se pot aduce etc., adică tocmai ceea ce nu are nici un interes rată de formidabilul scop pe care-l urmărește pe o linie totdeauna dreaptă, evoluția metafizică a Indiei. În acest sens, un mare înțelept oriental a spus nu prea de mult, unui european:

„Oh! Sahib, Sahib, dacă ai putea să ne diseceți, să ne etichetați, să ne așezați în muzee, poate atunci noi și învățăturile noastre am avea realitate pentru voi...”

Nu vreau să micșorez importanța lucrării d-lui Eliade, despre care vom vorbi imediat. Ea însă va rămâne totdeauna sub semnul acestei întrebări: este îngăduit să se trateze à la légère asemenea problemă? Desigur, această obiecțiune nu-l privește pe d-sa în special ci se adresează în general oricărei cercetări făcute în genul acesta, astfel că-l așează pe d-l Eliade în bună companie, alături de toți orientaliștii. Ceea ce se poate reproșa autorului este că, deși fiind în condițiile cele mai bune de studiu

în materie de Yoga, a procedat ca și cum s'ar fi aflat la Oxford. Totuși, și această afirmație are un motiv mult mai profund decât ar părea, este interesant efortul pe care-l face un român, prima dată în viața spirituală a noastră, și însemnătatea lui ar fi putut conta mai târziu; această sfortare chiar în afară de succesul profan pe care-l poate avea sau nu, numai prin faptul că a avut loc, și fiindcă efortul contează în primul rând în această chestiune, ar ridica în ochii noștri statura d-lui Eliade dacă nu ar exista profunde decepții pe care ni le-a pricinuit lucrarea d-sale.

Să intrăm în lăuntru punctului de vedere pe care ni-l împune d-l Eliade, fiindcă sub auspiciile lui și-a scris cartea. D-sa, parcă pentru a confirma tot ce am spus, începe prin a declara că expune „rezultatele cercetărilor întreprinse în Indii în cursul anilor 1929—1931 la Universitatea din Calcutta”. Voi mai spune încă odată că dacă asemenea cercetări urmau să se facă la Universitate ele puteau să se facă și încă mai bine la Oxford. Din capul locului ne vom ridica hotărât împotriva denumirii de filozofie pe care d-l Eliade, următor profesorului său, o dă Yogei; într-adevăr Dasgupta intitulează unele din lucrările sale astfel: *Yoga as Philosophy and Religion, Yoga Philosophy etc.* Or, Yoga nu este nici filozofie și nici măcar religie și d-l Mircea Eliade eră ținut să o știe, dacă s'ar fi referit cel puțin la lucrările lui René Guénon. Dacă silim conținutul acestei discipline Yoga să intre în cadrul strâmt al unui concept, atunci cu un termen sanskrit s'ar putea defini ca un *darshana*, aproximativ tradus punct de vedere. Și celelalte puncte de vedere hinduse *Niaya, Vaisheshika, Samkya*, etc sunt tot *darshana*. Dar nu există nici o contradicție între aceste *darshana*, deosebirea între ele există numai în ceea ce privește scopul final. Astfel, pe când Yoga tinde a uni pe înțelept cu *Brahma Saguna Ishwara*, Dumnezeu cauză a tuturor manifestărilor, *Vedânta*, de exemplu, voește să treacă dincolo de *Ishwara*, pentru a ajunge la principiul nemanifestat, *Brahma Nirguna*.

Astfel este posibil ca Yoga să se sprijine direct pe disciplina *Samkya*. Aceste *darshana* nu sunt modificabile, discutabile, sau susceptibile de interpretări variate; ele sunt autorități, iar autoritatea lor vine din izvor tradițional, dela cei cari, aplicându-le efectiv, au reușit. Astfel că denumirea de filozofie Yoga este fundamental eronată. D-l Mircea Eliade, care găsește în această lucrare de foarte multe ori expresii fericite și exacte, pentru a traduce stări yoghinice și concepte sanskrite, de alte multe ori, pentru a compensa, aduce explicații obscure, de neînțeles față de materialul de care dispune. De exemplu această caracterizare a Yogei, deși parțială, este demnă de reținut: „La réalisation expérimentale, la technique, en un mot le concret, — toutes choses sur lesquelles insiste Patanjali — sont la caractéristique de toutes les formes de Yoga”. Dar mai jos puțin (pag. 7) d-sa comite o flagrantă contradicție cu sine și cu textele. Astfel spune: „Le but de la technique Yoga est justement la destruction („combustion”) des états mentaux. L'annihilation de toute ex-

périence"; pentru a adăoga câteva rânduri apoi, „nous pourrons constater au cours de cet essai, que les pratiques yoga révèlent un désir d'expérience spirituelle concrète...”

Nu e rolu nostru să explicăm ce este Yoga; vom spune totuși că în aforismele (Sutra) lui Patanjali cap. I, paragraful (Sloka) 2, este spus precis: Yoga realizează mai întâiu încetarea transformărilor principiului sau elementului care gândește; e acțiunea de a împiedica substanța mentală numită Chitta de a lua forme variate (Vrittis)“.

După Yoga modificările mentalului sunt cauza vâului de iluzii care acoperă realitatea. Ori, în condițiile normale, nu noi stăpânim mentalul și stările lui, ci el ne stăpânește pe noi, pieritele modificări pe care le suferă fiind aproape în majoritatea cazurilor independente de voința noastră. Vyasa în comentariile sale asupra tratatului Yoga Sutra a lui Patanjali, constată cinci planuri mentale (Chitta bhumi) pe care d-l Eliade le enumeră: 1) instabil, 2) confuz, obscur, 3) stabil și instabil, 4) fixat într'un singur punct, 5) complet înfrânat.

Stările 4 și 5 sunt acelea cari permit yoghismului să ajungă la experiențe spirituale de înaltă metafizică. Patanjali spune că în cazurile obișnuite, când mentalul nu este înfrânat, sufletul adevărat, Purusha, se identifică cu transformările mentale și de aici ia naștere ignoranța și iluzia. Nu rezultă însă că un yoghi veritabil nu are experiențe mentale; dar dacă le are, sunt cu totul conștiente, voite și justificate prin absolut alt motiv decât acela al experienții. Yoga este împărțită în 8 etape (ango=membre) dintre care ultima și aceea care duce la realizare este Samadhi. D-l Eliade întâmpină o mare dificultate în definirea acestei anga și îngrămădește una peste alta atâtea definiții lacunare, încât e greu de ales ceva despre cel mai important lucru din Yoga, despre Samadhi. Astfel găsim în cartea de care ne ocupăm că Samadhi ar fi „un extase contemplatif” și „détachement des sens de l'empire des objets, leur „autonomisation” et leur dilataction dans des proportions extraordinaires”.

Samadhi „dilatează simțurile în proporții extraordinare”?

Acest lucru se întâmplă în Yoga, dar privește obținerea puterilor oculute (Sidhi) despre care vorbește Patanjali în capitolul al III-lea din Yoga-Sutra, nu însă în Samadhi, care singur ar merita un studiu. Cine e familiarizat cu sanskrita, știe ce preț are această limbă pentru preciziunea ei. De foarte multe ori un cuvânt luminează dificultăți pe cari nu le-am fi putut lămurii într'o carte întreagă.

Această limbă este construită astfel, încât un cuvânt poate prezenta deodată sensuri multiple conexe. Și tocmai această simultană și multiplă conexiune face bogăția sanskritei. Yoga înseamnă a uni, de la rădăcina sanskrită yu i care se regăsește și în alte limbi, în latina de pildă jugam, jungere a uni. Or, este spus în Sutare că Yoga este Samadhi. Pentru cine știe sanskrita, unirea acestor termeni are și altă semnificație decât aceea simplă, aparentă. Yoga, cum am spus, semnifică „a reuni sub un acelaș jug”. Samadhi derivă dela rădăcina dha, a pune, și din propozițiile sam și a, care dau sensul unei uniuni complete.

Prin urmare sensul precis, etimologic, al cuvântului samadhi este a reuni complet. Din cauza acestei intime legături de sens se poate spune că yoga este samadhi.

Așa dar samadhi este yoga completă, uniunea desăvârșită dintre Yoghin și principiu, Ishwara sau Dumnezeu. Nu e vorba aici de extaz, ci de o realizare concretă pe care chiar d-sa a menționat-o, de realizarea acestei uniri cu Dumnezeu: Yoghinul ajuns la acest stadiu a depășit lumea, a ajuns la Ishwara, s'a unit cu principiul, el este principiul, este Dumnezeu.

În legătură cu samadhi și eliberarea la care duce atare stare spirituală d-l Eliade face câteva afirmații confuze și contradictorii. D-sa spune textual: „L'intellect (buddhi) ayant accompli son devoir, se retire dans la prakriti, en se détachant de l'âme. L'âme demeure libre, autonome, en se contemplant elle-même. La conscience est supprimée” (pag. 98). D-l Eliade nu ne spune cum este posibil ca sufletul să se contemple și totuș să fi pierdut conștiința. D-sa a mai făcut o asemenea fundamentală eroare, încă înainte de a apare Yoga, într'un studiu despre „Filosofia Samkya” publicat în Revista de Filosofie. Afirma anume că eliberarea despre care vorbesc textele hinduse este inconștientă și că înseamnă „moarte”. Afară de faptul că nici cercetătorii profani nu pot susține lucrul acesta, permis poate pe vremea lui Schopenhauer, când Occidentul nu avea bogata informație de astăzi, dar d-sa se contrazice singur, fiindcă la pag. 311 spune că eliberarea este intrarea în eternitate „cette éternité indienne qui signifie autonomie, béatitude et connaissance”. Prin urmare pentru d-l Mircea Eliade inconștienta și cunoștința nu se exclud. E adevărat că și Max Müller în tinerețea lui a crezut că „eliberarea” este extincțiunea conștiinței, dar în urma cercetărilor serioase a sfârșit prin a retracta această definiție. Dar chiar și Masson-Oursel și toți orientaliștii serioși vorbesc despre plenitudinea conștiinței pe care o dă eliberarea yoghinică, pentru a nu mai vorbi de autoritățile doctrinare, Guénon, Vivekananda, Aurobindo Ghose.

Consecvent, autorul definește conștiința ca chitta-vritti, stări mentale.

Dar aici eroarea este și mai puternică. Vritti sunt modificări în substanța mentală, Chitta, un fel de vârtejuri sau ondulații ca acelea care ar lua naștere când aruncăm o piatră în apă. Vritti arată tocmai această instabilitate turbionară a mentalului, prin urmare nu arată în nici un caz stare. D-l Mircea Eliade știe că pentru Yoga, Chitta este o substanță concretă, un corp mental, material, în care au loc efectiv modificările vibratorii, vritti; în conștiință nu poate exista vritti prin forța lucrurilor, fiindcă conștiința nu e substanță mentală.

Datorită unor astfel de inadvertențe d-l Mircea Eliade ajunge chiar să afirme că Yoga este o psihologie, ceea ce pe bună dreptate va întâlni opoziția oricărui cercetător atent în materie de Yoga. Astfel se face că, pierzând din vedere concretul pe care-l urmărește Yoga, și de care ține seamă tot timpul, menționat de aliminteri și de d-l Eliade, autorul ajunge să abstracțeze unele chestiuni de practică yoghinică, care în realitate sunt

pure exerciții în vederea unor modificări materiale în corpul fizic, în organizația emoțională și mentală, materială și ea pentru Yoga. Era de ajuns pentru aceea să se compare Yoga-Sutra a lui Patanjali cu yoghismul tantric, ceea ce în chipul în care d-sa conduce cercetarea devenia imperios. Se știe că în Yoga se vorbește de corpul fizic, Stubla Sharira, de organizația emoțională Kama-Sharira etc., și de organizația lor anatomică, care explică în amănunt și motivele și rezultatele, precum și procesul concret în gimnastica respiratorie (Prana Jana), în Asana (poziții), în concentrare, etc. Neglijând aceste date precise ale yoghismului, dl Eliade poate crede în „psihologia” Yoga, dar cu totul în afară de spiritul acesteia. Nu avem spațiu să mai discutăm modul în care d-sa înfățișează „doctrinile”.

Vom menționa însă un lucru important în care se va ilustra încă odată afirmația noastră că lucrurile acestea nu se pretează la o cercetare de felul aceleia pe care o face „Yoga” d-lui Eliade și că, făcută de un european, ea putea lua cel puțin forma metafizică. Într-adevăr în capitolul „Critique de l'existence de Dieu” (pag. 57), dl Eliade afirmă categoric: „Samkya se distinge de Yoga prin ateismul său.” Mai întâi, cercetătorii interesați direct de Yoga sunt tocmai de părerea contrară. Nu am nevoie să citez autorități în materie, pentru a dovedi lucrul acesta. Chiar dl Eliade își infirmă afirmația în bună parte prin nota dela pag. 58: „Dealtminteri, existau școli Samkya preclasice, care erau perfect teiste.” În ori ce caz numai o astfel de constatare și dă de gândit în privința ateismului Samkiei.

Dl Eliade se bazează, ca și alți autori de altminteri -- pe câteva citate din texte, pentru a trage concluzia că Samkya e atee. Iată aceste citate care se găsesc în cartea d-lui Eliade pentru a sprijini poziția d-sale: „Nu există probă a existenței lui Dumnezeu” (Samkya-Sutra I, 92). Mai departe (Samkya-Sutra III, 57): „Dacă Dumnezeu este conceput ca un suflet acceptat de noi, nu avem nimic de obiectat contra existenței sale; dar nu există nici o probă a existenței despre un Dumnezeu așa cum îl consideră Nyāja.” Și că încă: „Nu există nici o probă a existenței unui Ishwara etern (v, 10); fiindcă deducerea existenței sale e imposibilă din lipsa termenului mediu.” etc.

Din aceste citate cel puțin, se poate vedea cu toată claritatea că ceea ce interesează Samkya este să arate că existența lui Dumnezeu (Ishwara), nu e demonstrabilă, dar e acceptabilă.

Samkya vrea să urmărească procesul fenomenal care decurge în cascadă din substanța primordială prakriti. Dacă dincolo de prakriti este un Ishwara, existența acestuia nu poate fi dovedită, iar ca ipoteză nu mai interesează, fiindcă universul fenomenal se explică cu ajutorul lui prakriti. Samkya nu ține să treacă dincolo de prakriti fiindcă pentru scopul ce și-l propune nu are nevoie de Ishwara. Dar ea îl acceptă și citatul de mai sus e concludent.

„Dacă Dumnezeu e conceput ca un suflet acceptat de noi, nu avem nimic de obiectat etc”. Astfel Samkya nu este și nici nu poate fi atee și afirmația d-lui Mircea Eliade privește lucrurile la suprafață, nevoind să

între în sensul lor profund. D-l Mircea Eliade trece peste texte din care se degajează alte concluzii, citează pe Sastri (Introd. la Samkya-Karika), că despre Ishwara-Krishna se poate zice că „was interesting not in denying God so much as in trying to do without Him”, dar această afirmație nu-l clinteste de loc și rămâne la opinia exprimată anterior că Samkya e atee.

Dar cu ajutorul textelor Samkya, Bhagavad-gita și Sutra-Yoga a lui Patanjali, lucrurile apar evidente. Într'adevăr e de ajuns să fim atenți la construcția etimologică sanscrită, pentru a verifica afirmația noastră. Samkya mai e denumită — Nirishwara-Samkya, Samkya fără Dumnezeu, iar Yoga Seshwara-Samkya, Samkya cu Dumnezeu. Nu e vorba de ateism aicea, ci de un punct de vedere: Samkya privește lumea din punct de vedere al materiei, al devenirii, fără Dumnezeu. Nu există ateism în hinduism. René Guénon argumentează cu toată claritatea lucrul acesta; voi cita însă o singură autoritate pe Swâmi Vivekananda în Raja-Yoga:

„Sistemul lui Patanjali este bazat pe acela al Samkyei, de care diferă puțin. Patanjali admite un Dumnezeu personal care ar fi un prim stăpân, pe când Dumnezeul Samkyei este o ființă aproape perfectă, însărcinat temporal cu un ciclu.”

★

Pentru a studia Yoga „avec fruit”, trebuie să fii pasionat de metafizica ei, de promisiunile ei, de speranța pe care și-o poate da. Din cauza aceasta, oricâte fapte am strânge, ele nu ar apărea decât contradictorii, fiindcă pur și simplu le-am strâns în loc de a le înțelege, fiindcă le-am colecționat în loc de a le pătrunde.

Într'adevăr pentru cine se interesează de astfel de lucruri, hinduismul nu face decât să ocupe prin învățăminturile sale un loc precis în compartimentele spiritului, un compartiment care își cerea conținutul atât timp cât eră gol.

Dar erudiția nu-și are origina într'o asemenea metafizică consumare a spiritului, astfel că cercetările la care ea dă loc se petrec la o temperatură rece, într'o lume moartă și învechită în care spiritul se sufocă. Avantajul d-lui Eliade, este că mărturisește chiar în „Avant-propos”, că, acest eseu se adresează mai puțin hinduiștilor (d-sa zice „aux indianistes”?), qu'à ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la philosophie des religions.”

Din acest punct de vedere, adică al interpretărilor pe marginea erudiției, care face din cunoștințe un joc mai mult sau mai puțin interesant, dar plăcut, d-sa are dreptate și reușește în bună parte să aducă lucruri noi pentru orientaliști. Pe linia profesorilor Surendranath Dasgupta, care s'a ocupat în special de Yoga-Sutra și de comentariile clasice ale acestora și J. W. Hauer, care a cercetat origina practicelor lor Yoga în Upanishade, Vede și Budism, d-l Mircea Eliade completează aceste studii încercând într'o mare sinteză să lege aceste practice yoghinice de spiritualitatea populară hindusă, ridicându-le până la categoria specifică a spiritului hindus. Pe baza cercetărilor arheologice făcute în India la Mohenjo-Daro de specialiști și publicate până acum, d-l Mircea Eliade trage con-

cluzia că Yoga este de origină prearyană și își întinde rădăcinile până în al V-lea milenar înainte de Isus Christos în chalcolitic. Există o serie de legende și embleme aquatice comune, care revelează urmele unei civilizații maritime, a cărei simbolică se diferențiază de cea continentală datorită invaziei aryane. Cât înseamnă precis aportul acestor civilizații prearyene, una agricolă și alta maritimă, cum arată pe deoparte cercetările arheologice de la Mohenjo-Daro, iar pe de altă acelea din insulele vecine, d-l Mircea Eliade mărturisește că nu poate preciza. Dar există după d-sa o continuitate impresionantă a acestor civilizații prearyene, continuitate tradițională, față de vigoarea căreia, „le religion apportée par les envahisseurs aryens n'a été qu'une étape — et non la plus importante — dans la création de cette tradition”. Sub aparența absorbție a culturilor locale de către brahmanism s'a produs un proces invers: transformarea brahmanismului într-o religie hindusă, adică asiatică.

„Ce furent les autochtones qui triomphèrent des envahisseurs. Une victoire de la géographie contre l'histoire.” În privința tehnicelor Yoga, autorul susține, de altminteri ca și alți cercetători ai Indiei cum sunt, A. E. Gough (în *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Metaphysics*), sau Chanda (*Survival of Prehistoric Civilization of the Indus valley*), că sunt o moștenire transmisă după lupte lungi, de aborigeni. Acest lucru ar rezeși și din cercetările făcute asupra civilizației de la Mohenjo — Daro.

„Fiind o experiență specifică și indispensabilă populațiilor aborigene, Yoga a trăit o viață subterană și a intrat în hinduism ca și alte forme religioase autohtone.” Dacă acest lucru este adevărat sau nu rămâne în sargina cercetărilor orientaliștilor.

Noi vom spune, dintr'o obligație a cărei gravitate d-l Eliade o va înțelege, de a nu se îngădui compromisuri în cercetarea adevărului, că, din punct de vedere doctrinal „Yoga” d-sale nu numai că este esențial eronată, dar poate sluji la întărirea unor confuzii, cu tendințe precise, totuși regretăm că lucrarea d-sale a fost pusă sub acest semn.

ANTON DUMITRIU

LOUIS DE BROGLIE: *Matière et Lumière* (Albin Michel, Paris 1907).

Fizica modernă a realizat progrese importante atât în domeniul teoretic cât și în cel experimental. H. A. Lorentz, H. Minkovski, A. Einstein și pe un alt plan P. Langevin, J. Jeans, H. Weyl, A.-S. Eddington sunt printre cercetătorii mai de seamă ai microfizicii moderne. În privința microfizicii, câteva studii de curând apărute ne prezintă rezultatele ei cele mai recente. Printre ele cităm: „Atomic physics” a lui M. Born (care este traducerea unui curs făcut la Technische Hochschule din Berlin), „Kernphysik” a lui P. Debye, „La physique moderne et l'électron” a lui M. A. Boutaric, „La physique nouvelle et les quanta” a lui L. de Broglie. Spre deosebire de această ultimă lucrare, unitară și cu caracter de popularizare, „Matière et Lumière” a lui Broglie se prezintă ca o reunire de studii

elaborate în ocazii diferite, dar străbătute toate de o comună și elegantă înută academică.

Încă din antichitate oamenii s'au întrebat din ce consistă părțile cele mai mici din care este alcătuită materia. Fără îndoială că răspunsurile pe care le-au dat un Democrit sau Lucrețiu la această întrebare, nu sunt prea apropiate de acelea ale fizicienilor moderni. Aceștia, încă din secolul trecut, au ajuns la concluzia că există două feluri de corpuri, și anume, unele simple și altele compuse, rezultate din reunirea primelor. Numărul acestor corpuri simple este de 92 (după unii savanți 93), din care până azi sunt cunoscute numai 89. Ceeace separă aceste corpuri, unele de altele, este constituția lor atomică. Din domeniul chimiei problema a trecut și în acel al fizicii. În urma cercetărilor experimentale, s'a observat că atomul este constituit din particule de electricitate pozitivă, numite protoni și din particule de electricitate negativă, denumite electroni. Fizicianul englez lord Rutherford și fizicianul danez Niels Bohr au imaginat o ipoteză potrivit căreia atomul constituie un fel de sistem solar cu un sâmbure central-soare și cu electroni-planete. Ceeace diferențiază un atom de altul, potrivit acestei concepții, este numărul N . de sarcini pozitive elementare purtate de sâmburele central și corespunzător numărului N de electroni. Corpurile simple pot deci să fie aranjate după valoarea lui N dela Hidrogen ($N=1$) la Uraniu ($N=92$), clasificare, fapt interesant, analoagă aceleia a chimistului rus Mendeleeff (dedusă din valoarea greutății atomice și din proprietățile chimice ale corpurilor simple). Mișcările electronilor planete pe micile lor traiectorii nu au putut fi explicate de Bohr decât adoptând concepția lui Planck, diferită de aceea a mecanicii clasice, și după care numai unele din mișcările pe care mecanica veche le socotea posibile, pot fi executate de electron. Aceste mișcări privilegiate au fost denumite mișcări cuantificate și „această circumstanță, spune de Broglie, este aceea care dă cheia tuturor proprietăților atomului”. Numeroase cercetări experimentale au dus la completarea acestei concepții atomice. Astfel, în urma unor experiențe de desintegrare, Chadwick pe de o parte, Joliot și soția sa D-na Joliot-Curie pe de alta, au descoperit în 1932 existența unui nou gen de corpuscule, care posedă o masă sensibilă egală cu aceea a protonului (deci de 2000 ori mai mare ca cea a electronului) și par libere de orice sarcină electrică. După mai puțin de un an, Anderson și apoi Blackett cu Occhialini au descoperit existența unor corpuscule cu sarcină egală cu aceea a electronului dar de semn diferit, cărora li s'a dat denumirea de pozitoni. În fine, studiindu-se fenomenele de emisie ale razelor β aparținând elementelor radioactive (descoperite, se știe, de soții Curie) au observat că ele sunt însoțite de emiterea unui nou gen de particule greu de determinat din cauza slabei lor acțiuni asupra materiei. Fizicianul italian Fermi le-a denumit neutrino. Aceste corpuscule s'ar putea să nu fie toate elementare, cum observă de Broglie. Astfel, neutronul ar putea fi format dintr'un proton și un electron, care ar neutraliza sarcina protonului, sau protonul ar putea fi format dintr'un neutron și un electron pozitiv.

Un alt aspect al lumii fizice îl constituie lumina. După Snell, Descartes

încearcă să interpreteze fenomenele de reflecție și refracție prin concepția corpusculară a luminii potrivit căreia „corpusele de lumină intrând într-o materie densă din punct de vedere optic, sunt supuse unei rezistențe care sfarmă traiectoria lor”. Această teorie este reluată de P. de Fermat și de Isaac Newton. În secolul al 18-lea cei mai mulți fizicieni adoptă teoria corpusculară (printre excepții cităm pe Euler). De-abia în secolul al 19-lea Young, Malus și în deosebi Augustin Fresnel preconizează ideea că lumina ar fi de natură ondulatorie. Fresnel continuând pe Huyghens combat pe Laplace, Biot, Poisson ș. a. și verifică „exactitatea preziziunilor celor mai paradoxale ale teoriei ondulatorii”. Spre finele secolului al 19-lea, James Clerk Maxwell, continuând ideile lui Faraday, creiază teoria electromagnetică, potrivit căreia „lumina poate fi cuprinsă în categoria generală de perturbări electromagnetice”. Teoria lui Maxwell a fost completată de teoria electronică a lui Lorentz, care formulează legea inter-acțiunii electronului și a câmpului magnetic. Căutând să completeze pe Lorentz, Planck susține că materia nu emite energie radiantă decât „prin cuante egale cu $h\nu$, ν fiind frecvența emisă și h o nouă constantă universală”, (a cărei valoarea se exprimă în sistemul c.g.s. prin numărul $6,55 \cdot 10^{27}$). Spre a evita ideea structurii discontinuă a energiei radiante ce rezultă din concepția sa (absorbțiunea și emisiunea făcându-se în cantități finite=cuante), Planck a emis ceea ce s'a numit „eine zweite Fassung der Quantentheorie”, după care emisiunea ar fi continuă (materia ar acumula o parte din energia radiantă incidentă), iar absorbțiunea ar fi discontinuă (emisiunea s'ar face gâdică prin cuante). Acest al doilea aspect al teoriei cuantelor a fost însă infirmat, ulterior. A. Einstein, studiind efectul foto-electric, a observat „că energia radiantă luminoasă de frecvență ν este divizată în particule de valoare $h\nu$ ” (h fiind constanta lui Planck). Această ipoteză a „cuantelor de lumină” (cum zicea Einstein), a fotonilor (cum se zice azi) explică nu numai efectul foto-electric (ci și alte fenomene cu caracter corpuscular și neutru, dar ea nu poate interpreta „nici fenomenele ondulatorii de interferență și difracțiune, nici fenomenele vectoriale de polarizare, nici fenomenele electro-optice”.

Dificultățile nu au putut fi înlăturate decât de „concepțiile cu totul noi și puțin revoluționare ale mecanicii ondulatorii a lui Broglie. După mecanica ondulatorie „la orice corpuscul trebuie să-i fie asociată o undă și numai studierea propagării undei poate să ne informeze asupra localizărilor succesive ale corpusculului în spațiu” (p. 192). Mecanica ondulatorie a asociat corpusele și undele „într'un mod cu totul general, care conține ca un caz particular legătura dintre fotoni și undele luminoase” (p. 169 și urm.). Intemeiată pe interpretarea efectului foto-electric de către Einstein cași pe acelea ale fenomenului descoperit de Compton după care „acțiunea unei radiațiuni asupra unui electron izolat este aceeași cași cum ar fi un șoc de două corpusele” (p. 41), concepțiile mecanicii ondulatorii au fost verificate de o serie de cercetări ca, spre pildă, acelea ale fizicienilor americani Davisson și Germer și al fizicienilor englezi Thomson și Reid. Formula fundamentală a mecanicii ondulatorii este $\lambda = \frac{h}{mv}$ care dă lungimea de undă λ a undei asociate cu un corpuscul având o masă m și o

viteză v prin intermediul constantei h a cuantelor (p. 54). Dar, cum remarcă însuși de Broglie, „mecanica ondulatorie nu permite de a regăsi decât jumătate din opera lui Fresnel și o ignoră pe aceea a lui Maxwell” (p. 171). Această mecanică s'a dezvoltat în bună parte datorită lui Ervin Schrödinger, ale cărui memorii „au dat o formă nouă și mai satisfăcătoare condițiilor de cuantificare ale mișcărilor intra-atomice” (p. 191).

O altă concepție nouă este aceea a mecanicii cuantice, după care „măsurile caracteristice ale mecanicii vechi sunt înlocuite în calcule prin numere particulare, matrițele sau numerele q ... supunându-se aceluiași ecuațiuni formale cași măsurile corespunzătoare din vechea mecanică” (p. 128). Werner Heisenberg, unul din reprezentanții He scamă ai mecanicii cuantice, este în deosebi menționat în legătură cu „relațiunile de incertitudine” și cu „teoria cuantică a câmpurilor.” Relațiunile de incertitudine arată că „existența constantei h este aceea care ne împiedică să considerăm simultan cu precizie, poziția și mișcarea unui corpuscul”. (p. 271). Teoria cuantică a câmpurilor a lui Heisenberg și Pauli a fost construită prin extinderea în cazul câmpurilor definite a procedurilor formale proprii mecanicii cuantice. „Nu putem expune aci aparatul matematic destul de considerabil al teoriei cuantice a câmpurilor; este suficient să spunem că se regăsesc pentru câmpuri ecuații având forma clasică a ecuațiilor lui Maxwell, în care însă mărimile corpurilor sunt numere q ” (p. 128).

Mecanica ondulatorie primitivă reprezenta unda asociată electronului, printr'o funcțiune scalară. Dirac (după o idee a lui Pauli), afirmă că este vorba de o funcțiune cu mai multe componente (patru), cărora le-a găsit pentru ecuațiuni corespunzătoare (de primul grad), teorie confirmată de experiențele lui Jean Perrin, Joliot ș. a. Ea prevede „pentru electron și în mod mai general pentru orice particulă care se supune ecuațiilor sale, existența unui moment magnetic propriu și a unui moment de rotație propriu”. (p. 150). Ecuațiile teoriei „electronului magnetic”, ducând la ideea existenței unor „energii negative”, Dirac a imaginat (întemeindu-se pe principiul excluziunii al lui Pauli), că toate stările de energie negativă din univers sunt ocupate. Sub acțiunea unui factor extern, electronii cu energie negativă ar putea trece în stare pozitivă (ar fi acest caz, o apariție simultană a unui electron și a unei „lacune”). Și Dirac a arătat în teoria lacunelor că o lacună se comportă ca un corpuscul asemănător electronului dar de semn opus (am avea de aface cu un antielectron sau electron pozitiv).

Ceace se poate generaliza, spunându-se că la orice corpuscul supus ecuațiilor lui Dirac „trebuie să corespundă un anti-corpuscul” (p. 152).

Este de remarcat că „fotonul”, nu poate fi identificat cu „corpusculul” lui Dirac, printre alte considerațiuni și pentru aceea că primul este supus statisticii lui Bose-Einstein, pe când celalt este supus statisticii lui Fermi-Dirac. Acel „neutrino” al lui Fermi ar putea fi „un fel de jumătate foton, care, unit cu un „antineutrino”, ar forma un foton.”

Din cele precedente se poate deduce că „azi, distincția între un corpuscul neutru din p. de v. electric și dotat cu o masă extrem de slabă, și un foton a devenit foarte subtilă” (p. 68). Se crede chiar că „fotonul

s'ar putea (transforma în corpuscul" și că „fenomenul invers... ar fi deosemeni posibil" (p. 69). Totuși, trebuie să nu se piardă din vedere „cât sunt de ipotetice toate aceste noțiuni" (p. 69).

Cercetările microfizicii considerate independent de acelea ale macrofizicii sau racordate cu ele, (ca spre pildă în încercarea lui A. Sommerfeld de a concilia teoria cuantelor cu aceea a relativității), prezintă o deosebită importanță.

În adevăr, profanul pe care-l interesează progresul științelor, în chip general, poate considera „Matière et Lumière", ca o lucrare tot atât de prețioasă, cât este într'un domeniu diferit, „L'homme et l'inconnu", a lui Alexis Carell.

Fizicianul găsește în lucrarea lui de Broglie o expunere a principalelor teorii și experiențe de specialitate. În fine, cercetătorul în filosofie poate afla, atât în datele și rezultatele brute ale microfizicii cât și în concluziile ultime ale sale, elemente ce-i servesc în cercetarea problemelor ce-l preocupă. În această privință este caracteristică opera lui Emile Meyerson (cărui de Broglie îi consacră în „Matière et Lumière", un frumos omagiu), și în deosebi studiul său intitulat „Rôles et déterminisme dans la Physique quantique", (prefațat de Broglie), care este întemeiat pe cercetări din domeniul microfizicii. Pe lângă cele câteva idei cu caracter general filosofic, pe care fizica nouă le pune în discuție, cităm corelatele: continuitate-discontinuitate, determinism-indeterminism, obiectiv-subiectiv, precum și ideile de complementaritate și de idealizare.

Ideea de discontinuitate, după care materia este compusă din părți elementare indivizibile, din indivizi absolut diferiți, a fost susținută de teoriile corpusculare. În pură doctrină acestea duceau la imposibilitatea oricărei fizici, corpusculele elementare izolate și fără extensivitate neputând lucra unele asupra altora, nici la distanță nici prin șoc. Deaceia ideea discontinuității a fost atenuată spre pildă prin teoria cinetică a gazelor, prin ipoteza atomului sistem-solar, ș. a. Cealaltă idee, aceea a continuității, rezultă din teoria ondulatorie a luminii, după care „un mediu omogen și continuu, eterul, propagă perturbări pe care matematicianul le reprezintă prin funcții continue... satisfăcând ecuația de propagare a undelor luminoase" (p. 244). Dar analiza matematică continuă pe care se întemeiază teoria propagării undelor, se stabilea prin reducerea continuității la discontinuitate (aritmizarea analizei), pe de o parte, iar pe de alta, teoria continuă a luminii nu se potrivea cu teoria discontinuă a materiei. Atunci, s'a imaginat că materia ar fi discontinuă, iar eterul, discontinuu. Acestei concepții i se opun însă, cercetările lui Planck și ale lui Einstein, care au produs ceea ce s'a numit „criza cuantelor", dominată de ideea că nu numai structura materiei ci și posibilitățile de mișcare ale corpusculilor sunt discontinui. Observație care, cum arată de Broglie, ducea la îndoielă asupra valabilității obșnuite de spațiu și timp, ce formează cadrul continuu al experienței noastre, în considerarea evenimentelor din interiorul atomului. Mecanica ondulatorie propunând considerarea fiecărui individ fizic „ca un fenomen periodic cuprins în spațiu dar concentrat în jurul unui punct", spera să realizeze „sinteza continuității și a discontinuității" și să conserve

„noțiunea de cauzalitate și vechea reprezentare a fenomenelor în cadrul spațiului și al timpului (eventual al spațiului-timp relativist)”. Cum a observat însuș de Broglie, „unde nu permit definirea mișcării individuale a corpusculilor asociate, ci dau numai o reprezentare statistică a mișcărilor lor posibile” (p.250). O contribuție interesantă relativă la corelația de care ne ocupăm o aduce fizicianul italian Fermi. Combătând teoria cinetică a gazelor, Fermi, unul dintre reprezentanții de seamă ai mecanicii statistice, a afirmat că „doi dintre indivizii ce formează gazul, nu pot avea niciodată aceeaș energie, aceeaș stare de mișcare” (p. 255). Confirmată de cercetările lui A. Sommerfeld această teorie a dus la ideea „individualităților rău localizate” (mal localisés), care este un argument în plus, în sprijinul ideii de continuitate, cel puțin, relativă. Un frumos exemplu lămuritor al felului cum se rezolvă în fizică noua corelație continuitate-discontinuitate, îl constituie faimosul argument al lui Zenon, împotriva mișcării, combătut, se știe, de Bergson. După fizica nouă, Zenon pare un fel de precursor al lui Heisenberg. Într’adevăr, respingerea temeii filosofului eleat se întemeia pe ideea continuității fenomenelor fizice. Or, fizica modernă a arătat imposibilitatea „de a atribui unui mobil, în acelaș timp, o localizare spațio-temporală și o stare dinamică în întregime definită” (p. 283). Se poate deduce cu privire la ideile de continuitate și discontinuitate că: „realul nu poate fi interpretat cu ajutorul purci continuități; trebuie să fie discernate în sânul său, individualități. Dar aceste individualități nu sunt conforme imaginii pe care am avea-o despre discontinuitatea pură: ele sunt întinse, reacționează între ele și, faptul mai surprinzător, pare imposibil de a fi localizate și definite în mod dinamic cu o exactitate perfectă, în fiecare moment” (p. 256). (Cităm aci un interesant studiu al lui de Broglie asupra „individualității și inter-acțiunii în lumea fizică”, apărut în „Revue de Mét. et de Mor.” No. 2 din Aprilie 1937). Vechea fizică, mai ales sub forma teoriilor corpusculare, era dominată de ideea unui determinism riguros. Teoria cuantelor a dovedit însă că vechea concepție „s’a revelat inapăt de a explica calitatea experimentală”, (p. 268). Noile concepții au arătat că fenomenul de indeterminare, care după vechea mecanică era socotit accidental, este în realitate esențial: „există totdeauna în noua mecanică o incertitudine asupra poziției corpusculului și o oarecare incertitudine asupra mișcării sale”, (p. 270). Relațiunile de incertitudine ale lui Heisenberg ne arată că „existența constantei h , este aceea care împiedică cunoașterea simultană și cu precizie a poziției și mișcării corpuscului (p. 271). Și s’a spus că „ar exista în zidul determinismului fizic o gaură a cărei lărgime ar fi măsurată de constanta lui Planck”, (p. 273). O observație interesantă este următoarea: „dacă fenomenele macrofizice par conduse de un determinism riguros, aceasta se explică prin faptul că nedeterminarea esențială este „inferioară nedeterminării accidentale”. Ea pare deci ca „mascată” de erorile experimentale” (p. 254). După vechea concepție a fizicii, realitatea obiectivă putea fi cercetată în mod cu totul diferit de subiecții ce o observă. Această concepție mecanică este combătută de teoriile noi care arată „că nu se mai pot separa în chip categoric, fenomenele de observat sau de măsurat de metoda de observare sau de măsură” (p. 280). Ceeace a făcut pe Bohr să afirme

că fizica cuantelor a atenuat distincția dintre subiectiv și obiectiv, și pe de Broglie să remarcă că distincția dintre subiectiv și obiectiv este oarecum artificială. Niels Bohr a arătat că interpretarea fenomenelor microfizice necesită existența unor descrieri complementare, adică a unor „descripțiuni care se completează, dar care în mod strict sunt incompatibile.” Spre pildă concepția corpusculară și cea ondulatorie sunt complementare: fiecare în parte explică anumite fenomene fizice, amândouă sunt însă ireductibile (și nu pot fi racordate decât pe bază statistică). Bohr a denumit „idealizări”, teoriile care ne permit să explicăm numai anumite aspecte ale fenomenelor. Această idee permite concilierea idealizării fenomenelor microfizice cu cea a fenomenelor macrofizice și ne conduce la observarea că trecând dela microcosm la macrocosm „fizica cuantică tinde în mod asimptotic, către fizica clasică” (p. 288), în care constanta lui Planck, fiind neglijabilă, regăsim continuitate și determinism.

Considerând faptele și ideile precedent expuse, Louis de Broglie observă în chip judicios că „spiritul geometric”, este necesar spre a ne preciza cunoștințele, dar că „spiritul de finețe” este deasemeni necesar: „el trebuie să ne arate mereu că realitatea e prea fecundă și bogată pentru a fi conținută în cadrul rigid și sistematic al reprezentărilor noastre” (p. 315).

Printre criticile ce se pot aduce frumoasei lucrări a lui de Broglie, aleg trei și anume două de ordin formal și una de fond. Prima critică este relativă la lipsa de unitate a lucrării manifestată prin autonomia fiecărui studiu și prin aceea că sunt tratate chestiuni care nu au legătură, cel puțin directă, cu „Materia și Lumina” (cap. VI, p. 316 și urma; id. p. 323 și urm.). A doua obiecțiune formală consistă în aceea că fiecare capitol conține fapte și idei expuse în celelalte capitole, aceasta constituind o repetire explicabilă dacă ne gândim la natura divorselor studii ce constituie lucrarea, utilă chiar, dar șocantă pentru lectorul ei. În fine, a treia critică, de fond, este generalizarea puțin exagerată uneori a unor din concluziile cercetărilor de specialitate. Astfel, examinând ideile de continuitate-discontinuitate în felul sus arătat, L. de Broglie crede că teoria sa „este destul de conformă cu aceea la care putea conduce reflecția filosofică” (p. 256), la care se poate observa că reflecția filosofică cu tehnica sa specială nu este ținută să se oprească la concluziile amintite. Pentru a termina, vom cita câteva cugetări etico-științifice ale lui de Broglie. Mai întâi, necesitatea prudenței în întemeierea concluziilor filosofice pe rezultatele științelor, căci „înceamnă a construi în acest fel, pe un teren totdeauna mobil (Intr. p. VIII). Apoi, este afirmarea că „incertitudinile” ca și „aspectele complementare” ale fizicii ar putea fi găsite și în domeniul biologiei, ceea ce nu pare atât de surprinzător, dacă ne gândim că între mica celulă vie și atom sunt asemănări destul de mari, astfel încât „concepțiile cuantice ar trebui să intervină” (Intr. p. IX). În fine, în ceea ce privește valoarea științei L. de Broglie observă că progresul ei nu a reușit să amelioreze poate prea mult condițiunea umană, totuși ea trebuie apreciată „ca o mare operă a spiritului” (Intr. p. IX).

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

NOTE ȘI INFORMAȚII

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

Planul „Istoriei filosofiei moderne” a suferit modificări. La început era vorba, cum se și anunțase, de o lucrare în două volume, începând cu Renașterea și venind până în zilele noastre. Cu timpul, comitetul de inițiativă și-a dat seama că asupra filosofiei contemporane nu sunt suficiente câteva capitole, tratând concepțiile mai proeminente, și că e tot atât de necesară o expunere cât mai complectă. În chipul acesta, numărul de pagini al lucrării întregi a crescut în așa măsură, încât nu era altceva de făcut decât să se aleagă între a băga toată materia, dela Renaștere până azi, în două volume, fiecare de minimum 850 pagini, ceea ce le-ar fi făcut greu manipulabile, sau a o trata în trei volume de aproximativ 600 pagini fiecare. În cele din urmă s'a ales alternativa a doua. Volumul I, apărut, începe cu Renașterea și merge până la Kant, volumul II începe cu Kant și merge până la evoluționismul englez, iar volumul III expune filosofia contemporană în toate aspectele ei importante. Volumul II, care se află sub tipar și e în bună parte cules, va apărea în cursul lunii Septembrie. Volumul III se află deasemeni sub tipar și va apărea curând după vol. II. „Societatea Română de Filosofie” a îndeplinit în chipul acesta o sarcină destul de grea. Literatura filosofică românească se îmbogățește astfel cu o operă de o utilitate netăgăduită.

CONGRESUL INTERNAȚIONAL DE FILOSOFIE

Asupra Congresului Internațional de Filosofie, ce se va ține în August a. c. la Paris și care va depăși în proporții toate congresele internaționale de filosofie ținute până acum, vom publica o dare de seamă amplă, datorită d-lui prof. Eug. Speranția, în unul din numerele viitoare ale revistei noastre.

MAX ADLER (1873—1937)

S'a stins din viață Max Adler, unul din reprezentanții de seamă ai concepției materialiste a istoriei. Deși adept convins al lui Karl Marx, Adler s'a străduit totuși, în lucrările sale, să demonstreze că factorul economic nu este exclusiv explicativ, și că trebuie să se recunoască și factorilor ideali un rol codeterminant în evoluția socială. Împreună cu Karl Vorländer, el a căutat să facă o legătură între marxism și kantism, să întregască pe Marx cu Kant, o încercare desigur îndrăznească, dar nu lipsită de un real interes. Teoretician socialist de o mare fecunditate și militant activ totodată, Max Adler și-a închinat toată viața problemelor sociale și mișcării muncitorești. În 1918 numit profesor de sociologie la Universitatea din Viena, el propune aci până la mișcarea contra-revoluționară din Februarie 1934, când îi e retras titlul de profesor. De atunci până la moarte,

el și-a câștigat existența profesând avocatura, continuând a se ocupa intens cu problemele științifice.

Din lucrările lui menționăm :

Marx als Denker; Kant und der Marxismus; Neue Menschen; Politische oder soziale Demokratie; Aufgaben der marxistischen Arbeiterbildung; Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung; Psychologische und ethische Läuterung des Marxismus; Marxistische Probleme; Engels als Denker; Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik; Helden der sozialen Revolution; Die Aufgaben der Jugend in unserer Zeit; Der Arbeiter und sein Vaterland.

În afară de acestea, Max Adler a mai publicat o serie de articole în reviste și ziare socialiste. Moartea l-a surprins, lucrând la întregirea operii lui: *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung.*

ERATĂ

La studiul d-lui prof. P. P. Negulescu, publicat în n-rul trecut al revistei noastre, s'au strecurat o seamă de erori, pe cari rugăm pe cititori să le rectifice în modul următor :

<i>La pag. :</i>	<i>rândul :</i>	<i>In loc de :</i>	<i>Se va citi</i>
43	40	Paolo	Paolo
44	9	matimaticilor	matematicilor
44	46	ca	că
45	4	intrevedem	intrevedem
47	4	fărful	vârful
48	32	în nașterea	în mișcarea
48	35	ea	ia
49	14 — 15	este în mod actual, tot ceeace linia dreaptă finită este în mod	este în mod
51	35	realizam	realizăm
51	47	vre'o	vre-o
52	42	coincide și	coincide
52	43	maximal și minimal	maximul și minimul
54	10	loate	toate
55	11	divinitatea	diversitatea
55	21	înseamnă	însemnă
56	12	spune	pune
56	36	capitalul	capitolul
57	19	destincte	distincte
57	43	dinstincția	indistincția
59	21	aprit	oprit
60	38 și 43	Paolo	Paolo
61	7	reprezenta	reprezentau
68	22	coincideței	coincidenței
69	29	explicație	complicație
70	6	placare	plecare
70	33	concepția	corupția
70	34	ființilor	ființelor
70	44	„întoarcerii“	„întoarceri“
71	3	dar	iar
72	29	unitatea	unirea
73	9	creia	creea
73	10 — 11	stabilise	stabilesc
73	45	Giordono	Giordano